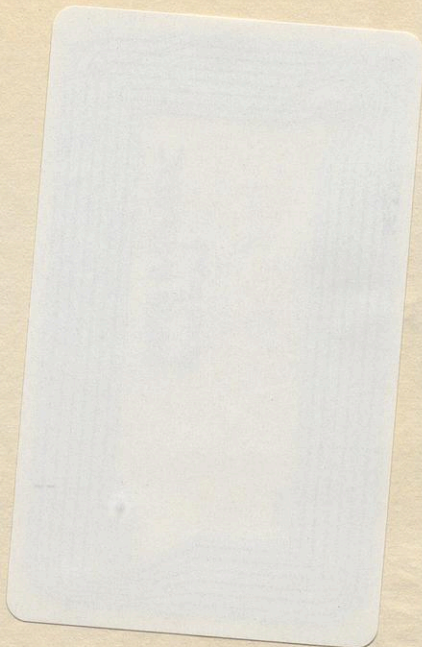




N12<520540772 021



ubTÜBINGEN



fleckig

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE I
LXIII. BAND 1950/51



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



gh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Hans Frhr. von Campenhausen / Karl August Fink

Peter Meinhold / Ernst Wolf

INHALT

ERSTES HEFT

Ernst Lichtenstein, Die älteste christliche Glaubensformel	1
Rudolf Lorenz, Fruitio dei bei Augustin	75

ZWEITES HEFT

Hans Frhr. von Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus	133
Carl Stange, Der Jubelablaß Bonifaz' VIII. in Dante's Commedia	145
Hugo Duensing, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit	166
Werner Kohlschmidt, Rilke und Kierkegaard	189
Literarische Berichte und Anzeigen	198
In Memoriam Walther Köhler (Erich Roth)	222
Paul Maria Baumgarten † (K. A. Fink)	239
Mitteilungen	243

DRITTES HEFT

Anneliese Sprengler, Die Gebete der Krönungsordines Hinkmars von Reims für Karl den Kahlen als König von Lothringen und für Ludwig den Stammler	245
Gerhard Hoehne, Das religiöse Charakterbild Wallensteins	269
Johannes Kalogiru, Die russische Orthodoxie im Urteil des deutschen Protestantismus	291
H. Stocks, Zum Canon Salemannianus	333
Joseph A. von Bradish, Steinkopf an Schelling	338
Literarische Berichte und Anzeigen	343
Zeitschriftenschau	358
Das Repertorium Germanicum IV (Martin V.) (Mitteilung von K. A. Fink)	360

Die älteste christliche Glaubensformel

Von Ernst Lichtenstein

Von verschiedenen Fragestellungen ausgehend und unabhängig voneinander haben seit *Alfred Seebergs* „Katechismus der Urchristenheit“ (Lpz. 1903) Religionswissenschaft und Kirchengeschichte gemeinsam die außerordentliche Bedeutung des urchristlichen Formelguts erkennen lehren, das sich in den paulinischen Briefen erhalten hat. Der Aufschluß dieses Formelguts kam einer Entdeckung gleich. Dieser Aufschluß einer Schicht von Zeugnissen, die älter als unsere ältesten literarischen Zeugnisse sind, die überdies anders als die Briefliteratur einen bestimmten Sitz in Kult und Lehrbetrieb der Gemeinden verraten — sonst wären sie nicht in so fester Prägung überliefert — und als Formeln deren Vorzüge dokumentarischer Faßbarkeit und typologischer Vergleichbarkeit besitzen, hat unser geschichtliches Wissen um die Anfänge der christlichen Lehrbildung und Bekenntnisentwicklung ungeahnt vertieft und verlebendigt.

Das Problem dieses urchristlichen Formelguts ist verwickelter, als es Alfred Seeberg sah, der, *dissecta membra poetae* sammelnd, eine einheitliche und umfassende von Paulus gekannte Glaubensformel rekonstruieren zu können meinte (a. a. O. S. 58 ff.), die, aus Herrenworten gebildet, das Bekenntnis Jesu vor dem Synhedrion ausgestaltet habe (a. a. O. S. 201 ff.). Noch Reinhold Seeberg und P. Feine teilten die Voraussetzung eines ausgebildeten und einheitlichen urchristlichen Taufbekenntnisses. Jedoch was vorliegt, ist kein einheitlicher und nur verstreuter Text, sondern eine gewiß sehr verschieden tiefe Schicht von Kundgebungen des urchristlichen Gemeindeglaubens. Mit Recht weist Oscar Cullmann (*Les premières confessions de foi chrétiennes* 1943, deutsch: *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, in *Theol. Studien*, hrsg. K. Barth, Zollikon-Zürich 1943) darauf hin, daß es zunächst nötig sei, sich für eine Mannigfaltigkeit kirchlicher Bedürfnisse und eine diesen entsprechende verschiedene Form und Weise des Bekenntnisses offenzuhalten. Darüber hinaus müßte in jedem Einzelfalle die Frage nach Alter, Herkunft und Zusammenhang erhoben werden, wenn ein Einblick in die Ordnung dieses geschichtlich entscheidend wichtigen Traditionsbestandes der werdenden Kirche erhofft werden soll. Nicht das „Wesen des Christentums“ (selbst Cullmann scheint von dieser phä-

nomenologischen Fragestellung beeinflusst, vgl. a. a. O. S. 44), sondern das Leben der Kirche ist Kriterium der Frage nach einer Glaubensformel.

Unter dem geprägten urchristlichen Formelgut ist aber die in I. Kor. 15, 3 ff. erhaltene Glaubensformel von eigenartiger und besonderer Bedeutung. Sie bietet uns nach zwei Seiten einen sicheren Ansatz. Sie ist als Lehrformel, als Norm des *εὐαγγελίζεσθαι* (v. 2) und des *κηρύσσειν* (v. 11), also zunächst (wir werden ihr, wie sich zeigen wird, auch katechetische Verwendung zuschreiben müssen) der urchristlichen Missionspredigt gesichert, und der Charakter der Traditionsformel erhebt bei ihr und nur bei ihr die Herkunft aus der Jerusalemer Urgemeinde über jeden Zweifel. Ihre kirchengeschichtliche Bedeutung hat Karl Holls Arbeit über den Kirchenbegriff der Urgemeinde und des Paulus (1921) ins Licht gestellt. Es liegt aber wohl an der Nüchternheit und Wortkargheit der Formel, daß sie noch keine umfassende, allen in ihr gelegenen Möglichkeiten nachgehende Interpretation als *Lehrformel* erfahren hat, wie sie der Wichtigkeit dieses ersten als solches gekennzeichneten Zeugnisses urkirchlicher Tradition gebührt, und fast stets, noch bei Hirsch und Cullmann, im Zusammenhang mit den angeschobenen paulinischen Nachträgen v. 6—8 gesehen wird.

Die vorliegende Studie möchte eine monographische Darstellung dieser urchristlichen Traditionsformel versuchen, die das nach Form und Inhalt geschlossene Ganze der eigentlichen Formel scharf und isoliert hervortreten läßt. Sie geht von der heuristischen Voraussetzung aus, daß wir in ihr die uns zugängliche älteste urchristliche Lehrfestlegung vor uns haben, ohne auszuschließen, daß auch andere der von Paulus gekannten Formeln auf älteste Prägungen zurückgehen mögen. Ihre Interpretation wird dann aber zweckmäßig von dem festen Beziehungspunkt der Traditionsformel ausgehen.

Sie geht ferner davon aus, daß sich in dem Lehrzusammenhang einer Gemeindeformel das dieser Gemeinde zu Grunde liegende *Selbstverständnis* kundtut, und versucht darum, da sich diese Explikation an der Deutung geschichtlicher Wirklichkeit vollzieht, in der Formel und durch die Formel das Geschichtsverständnis zu erschließen, das der ältesten faßbaren „kirchlichen“ Lehrbildung zu Grunde liegt. Die Fragestellung, die uns leiten wird, ist also diese: Wie versteht und deutet die Urgemeinde in dem ältesten uns zugänglichen Zeugnis ihres Selbstbewußtseins die geschichtliche Wirklichkeit, die sie geschaffen hat? Wie setzt sie sich mit dem jüdischen Geschichtsverständnis, in dessen Umkreis sie lebt, auseinander? *Wie ist aus Geschichte Lehre geworden?*

Die nähere Veranlassung zu dieser Arbeit hat eine These gegeben, die von E. Seeberg und P. Meinhold, sinngemäß auch von E. Hirsch vertreten wird¹ und mitten in die bezeichnete Fragestellung hineinzielt: die erste

¹ E. Seeberg: Wer ist Christus? (1937) S. 17 f. P. Meinhold: Geschichte und Exegese im Barnabasbrief, ZKG LIX 3/4 S. 302. E. Hirsch: Ostergeschichten vgl. S. 27, 33, 35.

Erscheinung im IV. Satz der Glaubensformel sei erst von Petrus „als Auferstehung gedeutet“ worden. Die Erscheinung als historisches Urfaktum habe Anlaß und Stoff zu einer theologischen „Geschichtskonstruktion“ gegeben. Die Stellung, welche die Erscheinungen in der Formel hinter der Auferstehung einnehmen, sei also das Ergebnis einer „Umdeutung“.²

Diese These wirft die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Deutung auf, und ich glaube mit E. Seeberg und P. Meinhold, daß diese Frage in der Tat für das Verständnis der Anfänge des Christentums als einer geschichtlichen, auf Geschichte gegründeten und geschichtsbegründenden Religion von entscheidender Wichtigkeit ist. Aber zu ihrer Beantwortung ist es notwendig, zunächst dem ganzen Gedankengang und der Absicht der Formel in möglichst genauer Interpretation ihres formalen und theologischen Aufbaus nachzugehen.

I.

Einführung und Struktur der Glaubensformel

Wir beschäftigen uns zunächst mit der *Einführung und Struktur* der Glaubensformel.

1. Sie ist das unschätzbare älteste Dokument der christlichen *Lehrtradition*. Die feierliche Einführung durch Paulus: *παρέδωκα ὑμῖν ... ὃ καὶ παρέλαβον* mit Worten, die an die Formel mysterischer Lehrübermittlung anklingen und nur noch den *ἱερὸς λόγος* der Abendmahlfeier (I. Kor. 11, 23) einleiten, zeigt, daß dies Überlieferungsgut nicht nur als heilige, unveränderliche und unbestreitbare, mehr als menschliche Lehre empfunden ist, sondern daß die *παράδοσις* als ein unverbrüchlicher Zusammenhang von Empfangen und Weitergeben, von Lernen und Lehren, den Glauben an eine Trägerin dieser Tradition voraussetzt.

Zwischen Tradition im Sinne von I. Kor. 15, 3 ff und im Sinne von I. Kor. 11, 23 wird jedoch scharf zu unterscheiden sein. Diese ist *ἀπὸ τοῦ κυρίου*, jene nicht. „Vom Herrn her“, nicht unmittelbar vom Herrn selbst empfangen,⁴ ist die Tradition, weil die Abendmahlsgeschichte ihre Quelle in Worten des historischen, zum Herrn erhöhten Jesus hat, wie *κύριος* auch in den von Paulus angezogenen Herrenworten zu verstehen ist.⁵ Die Gemeindefradition einer Lehrformel über Christus, deren Inhalt die Fixierung des Glaubens an Christus ist, kann in diesem Sinne kaum *ἀπὸ τοῦ κυρίου* sein, die Aussagen über Grablegung und Erscheinungen sicher nicht.

Wir werden also bei Paulus einen selbständigen Traditionsgedanken ansetzen müssen, der mit dem Gedanken der apostolischen Lehrtradition

² E. Seeberg a. a. O. S. 18.

⁴ Vgl. Lietzmann i. Handb. zum NT zur Stelle.

⁵ I. Kor. 7, 10, 25; 9, 14; I. Thess. 4, 15. Vgl. Förster i. Theol. Wörterb. Artikel *κύριος*. Nicht im Hinblick auf die Damaskusoffenbarung, wie Lietzmann will.

konkurriert. Die Herrenworte haben für ihn fast Gesetzescharakter. Es sind ἐπιταγαὶ κυρίου, sie stehen neben den alttestamentlichen Gesetzesworten,⁶ und bei Fehlen eines unmittelbaren Herrenworts greift die γνώμη des vom Herrn „Beauftragten“, des charismatischen Lehramtsträgers, ein.⁷ In dem ἀπὸ τοῦ κυρίου liegt also offenbar ein Motiv der Unmittelbarkeit, das eine apostolische Zwischeninstanz beiseiteschiebt. Träger der Tradition kann in diesem Sinne jede Gemeinde sein, sofern sie in unmittelbarer Beziehung zu Christus steht. In diesen Zusammenhang gehört Gal. 1, 12.

Neben diesem Traditionsgedanken, der Ausdruck der paulinischen Kirchenauffassung vom lebendigen Christus als eigentlicher Grundlage der Kirche ist,⁸ hat sich nun aber in der Lehrformel I. Kor. 15, 3 ff., in welcher der Apostelkreis der Urgemeinde als Lehrautorität zwischen den Herrn und die Verkündigung tritt, — denn daß die Überlieferung auf Kephas und den Zwölfen als Anfang der Traditionskette ruht, ist in der Formel deutlich festgestellt — ein autoritärer Traditionsbegriff erhalten, und seltsamerweise gerade durch Paulus erhalten, weil Paulus jedenfalls in der evangelischen Verkündigung den Rechtsanspruch der urgemeindlichen Tradition anerkennt und sich der Traditionskette eingeordnet hat. Denn er hat offensichtlich diese Traditionsformel seiner Predigt, d. h. seiner Fassung des einen heilbringenden Evangeliums, als Maßstab der „richtigen Lehre“, in deren Sinn (τίνι λόγῳ, ein Dativ der Norm) das Kerygma aufzunehmen und „festzuhalten“ ist, wenn es richtig aufgenommen wurde, und in dem es allein seinen Heilszweck, einen heilsamen Glauben begründend, erfüllen kann, zu Grunde legen wollen. Das begründende γὰρ ist im Zusammenhang mit der vorangehenden Bedingung zu verstehen: „Wenn ihr das Evangelium in dem Sinne treu festhaltet, in dem ich es euch verkündet habe, — sonst habt ihr zweck- und nutzlos geglaubt —; denn (dies ist der Sinn und der Grund) ich habe euch in erster Linie (vor eigenen Worten) das Überlieferungsgut übermittelt“. (Vgl. auch Gal. 2, 2). Es ist wahrscheinlich, daß dieser für Paulus ja sonst keineswegs charakteristische Traditionalismus den häretischen Gefahren in der Korinther Gemeinde gegenüber absichtlich stark betont worden ist, im selben Sinne wie die Mahnung zur Ordnung im vorhergehenden Kapitel. Aber den Respekt vor der Lehrtradition der Urgemeinde hat Paulus nie verleugnet. In „seinem“ Evangelium ist und bleibt der überkommene Zusammenhang der Geschichte vom Christus Jesus, ich möchte sagen: das „Urevangelium“, das „in erster Linie Wichtige“ (ἐν πρώτοις).

Wenn Paulus aber den Sinn seiner Predigt an der überlieferten Glaubensformel gemessen wissen will, ist die Formel nach Paulus' Auffassung

⁶ I. Kor. 9, 13 f. οὕτως als gleichsetzend zu Num. 18, 8. 9. 31; Deut. 18, 1—4. Lietzmann zur Stelle. I. Tim. 5, 18 kann das Herrenwort Lk. 10, 7 ähnlich aufgefaßt werden, ohne daß γραφή darauf bezogen werden muß (Dibelius, Pastoralbriefe i. Handb. z. NT zur Stelle).

⁷ I. Kor. 7, 25.

die Grundlage eines „orthodoxen“ Christentums. Wir haben in ihr also bereits eine „Kirchenformel“ mit dogmatischem Gehalt vor uns. Und da Paulus sie jedenfalls vor seiner Missionstätigkeit empfangen hat, hat sie mindestens schon um 40 n. Chr. bestanden.⁹ Sie ist somit die älteste sichere und zusammenhängende, obgleich schmale Basis unseres Wissens von der „orthodoxen“ urgemeindlichen Lehre. Diese Verbindung, in der die Glaubensformel von Paulus eingeführt wird, die Wahrscheinlichkeit, daß sie ursprünglich aramäisch abgefaßt war,¹⁰ und innere Gründe, von denen zu sprechen sein wird, lassen es gewiß erscheinen, daß wir ihren Ursprung nur in der Jerusalemer Urgemeinde suchen können. Die Frage allerdings, wo Paulus die Formel empfangen hat, muß offenbleiben. Es ist möglich, daß er sie erst bei seiner Fühlungnahme mit Kephas und Jakobus in Jerusalem angenommen hat. Er hätte also den Anschluß an die geschichtliche Überlieferung (Gal. 1, 18 *ἰστορήσαι Κηφᾶν*) gesucht und sich in die Traditionskette eingeschaltet, bevor er seine apostolische Arbeit aufnahm (v. 21). Die Formel gehörte also zur Missionspraxis. An sich ist es auch möglich, daß er mit ihr bereits in Damaskus bekannt geworden ist, wohin das Christentum ja wahrscheinlich über Galiläa gedrungen ist, und da haben wohl die Brüder Jesu missioniert.^{10a} Er hat sie dann vielleicht bereits um v 6 f erweitert überkommen. Aber wahrscheinlich ist es nicht.

2. Daß wir das Verständnis einer Formel nicht ohne eine Analyse ihrer Struktur, ihres formalen Aufbaus gewinnen können, daß die Strukturform der Formel nicht selten geradezu der Schlüssel zu ihrem Inhalt ist, ist eine hermeneutische Regel, die wir der Philologie verdanken. Das letzte Wort hat allerdings nicht die Stilistik, sondern die theologische Strukturanalyse, die erst den immanenten Sinnaufbau der Formel hervortreten läßt.

In ihrer *stilistischen Bauart* hebt sich die Traditionsformel nun derart grundsätzlich von den meisten anderen formelhaften, bekenntnisartigen und sicher vorpaulinischen Stücken in den Paulusbriefen ab, daß sie eine einzigartige Stellung einnimmt. Wir möchten sagen, sie ist feststellend = *synthetisch*, die meisten anderen Formeln dagegen sind im Grundprinzip auslegend = analytisch angelegt.

Ed. Norden hat aus der stilistischen Struktur der Partizipial- und Relativformeln, in denen Serien von substantivierten Partizipien mit Artikeln an der Spitze der Kola stehen, erkannt, daß sie aus orientalisch-jüdischem Prädikations- und Gebetsstil hervorgegangen sind.¹¹ In diesen Formeln lebt der prophetische Geist, der Geist des pneumatischen Gebets.

⁹ K. Holl: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verh. z. dem der Urgemeinde, Ges. Aufs. z. Kirchengesch. II S. 56 ff.

⁹ Den Ansatz der ersten Missionsreise 44–46 nach Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums III S. 198 ff genommen.

¹⁰ Norden: Agnostos Theos und Ed. Meyer a. a. O.

^{10a} Eus. Hist. Eccl. I 7, 14; I. Kor. 9, 5 vgl. Grundmann: Das Problem des hellenistischen Christentums i. d. Jerusalemer Urgem. ZNW 38 (1939) S. 45 f, im Ganzen die Theorie von Ernst Lohmeyer: „Galiläa und Jerusalem“ (Göttingen 1936), vgl. S. 96.

Ihr Charakter ist liturgisch. In ihnen expliziert sich der in seiner Fülle gegenwärtige, aber implizite Gehalt religiöser Erfahrung, verdichtet sich zu theologischen Sätzen, entfaltet sich, oft aus dem Anruf, der Doxologie,¹² zu in sich unendlichen, beliebig erweiterungsfähigen Prädikationen. Insofern ist der Typ dieser Formeln analytisch und prinzipiell offen; diese Struktur erlaubt der religiösen Erfahrung jede Freiheit der Äußerung. Änderungen, Kürzungen, Erweiterungen bleiben möglich. Nach Norden haben wir die Heimat dieses im eigentlichen Sinne hieratischen Formelguts im hellenistischen Judentum zu suchen. Der Einfluß der jüdischen Hymnodik¹³ auf die urchristliche Gebets- und Bekenntnissprache ist unverkennbar.

Der Gebetssprache der analytischen Formeln gegenüber repräsentiert nun die Traditionsformel von 1. Kor. 15, 3 den *Typ der beweisenden Rede*.¹⁴ Die Form ist *synthetische Koordination* einzelner gleichartiger, auch in sich verständlicher, mit feststellendem *ὅτι* eingeleiteter Sätze, eine Säulenordnung, keine Kette. Es ist nicht zufällig, daß solche *ὅτι*-Sätze, abhängig von einem *πιστεύομεν, οἶδαμεν, λέγω* usw. häufig als autoritäre, verbindliche Lehrsetzungen erscheinen.¹⁵ Hier ist ein Glaubensinhalt *autoritär* festgestellt. Und dieser manifestiert sich in der Aufstellung objektiver, erweislicher Heilstatsachen. Die Form ist prinzipiell geschlossen. Anfügungen wie v. 6 ff lassen sich syntaktisch sofort als nicht zur Formel gehörig erkennen. Dem pneumatisch-hymnischen und offenen Prädikationsstil kultischer Herkunft tritt die *katechetisch-lehrhafte und geschlossene* Autoritäts- und Traditionsformel gegenüber, die sich nur aus der Missionspraxis verstehen läßt.¹⁶ Schon ihre im Zusammenhang der Paulusbriefe einzigartige Form schließt es aus, daß sie aus hellenistischer Tradition stammt.

Dazu kommt aber entscheidend der inhaltliche Charakter „*historischer Zusammenfassung*“ (Harnack). Mit dieser Feststellung hat man sich meistens begnügt. Doch gerade in der Geschichtsbezogenheit dieser ältesten Glaubensaussage der Urchristenheit liegt das eigentliche theologische Problem der Formel. Tatsachen werden erst durch Auslegung, durch den sinnvollen Zusammenhang, in dem die Geschehnisse zu einem Ganzen zusammentreten, Geschichte. Die Traditionsformel ist zwar zeitliche Tatsachenreihung und Aufzählung, aber darüber hinaus stellt sie diese Tatsachen in theologische Formen. Die zeitliche Wirklichkeit ist transparent für einen

¹¹ Ed. Norden: Agnostos Theos S. 202 f, 308 ff zu Röm. 1, 3 ff; 4, 17; 4, 24 f; 8, 11; 8, 34; 9, 5; Gal. 1, 1—4; 2, 20; I. Thess. 1, 10; II. Thess. 2, 3 ff; Eph. 3, 9; 3, 20; Kol. 1, 12 ff; I. Tim. 2, 5 f; 6, 13 ff; II. Tim. 1, 8 ff u. a.

¹² Vgl. Kol. 1, 12 ff.

¹³ Bousset: Kyrios Christos (1926*) S. 233 ff.

¹⁴ Über Verbindung von Gebetssprache und beweisender Rede in der späteren Symbolgestaltung. K. Holl: „Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses“ i. Ges. Aufs. zur Kirchengesch. (1928) II S. 119 f.

¹⁵ I. Thess. 4, 15 ff; 9, 2 I. Kor. 11, 23; Rö. 6, 6, 8; 10, 9; 9, 1 f; 14, 14; Phil. 2, 11.24; II. Petr. 1, 20.

¹⁶ Vgl. A. Seeberg: Der Katechismus d. Urchristenheit.

göttlichen Sinn, der sich in ihr zeitigt. Sie ist unter dem Gesichtspunkt „Christus in der Geschichte“ theologisch geordnet und geformt. Wir besitzen in der Glaubensformel die erste greifbare *Geschichtstheologie* des Christentums.

3. Wir wenden uns dem *theologischen Aufbau* der Formel zu.

a) Zunächst fällt der streng *symmetrische Bau* der Formel auf:¹⁷

(Wir glauben)

(I) daß Christus gestorben ist (III) daß er auferweckt worden ist
für unsere Sünden am dritten Tage

nach den Schriften

nach den Schriften

(II) daß er begraben wurde (IV) daß er gesehen wurde
von Kephas, dann den Zwölfen.

Die Formel ist rein christozentrisch. Ihr Subjekt ist Christus, nicht der Kyrios.

Sühnetod und Auferstehung am dritten Tag sind die beiden dogmatischen Themen. Grablegung und Erscheinung sind ihnen zugeordnet. Sie scheinen kein eigenes Licht zu haben, sondern es von Tod und Auferstehung her zu erhalten. Die Formel ist thematisch zweiteilig angelegt. Sie steht auf Christi Tod und Auferweckung. Allein diese Aussagen sind durch den Schrifterweis zu eigentlichen dogmatischen Sätzen, zu erweislichen, göttlich bezeugten Lehrsätzen erhoben. Das kann keinen anderen Sinn haben als den: In Christi Tod und Auferweckung handelt es sich für die Formel um Taten Gottes. Sie will erweisen, daß Leiden und Auferstehen „nach Gottes Willen“ geschehen mußten, daß in der Passion der Beginn der Heilszeit erschienen ist, und daß das anstößige Geschehen einen göttlichen Sinn hat.¹⁸ Nicht auf die Feststellung des Geschehenen, sondern auf das Eingreifen Gottes in die Geschichte, nicht auf historische Tatsachen, sondern auf Gottes geheimnisvolles Wirken in der Geschichte ist sie gerichtet.

Während aber „gestorben für unsere Sünden“ ein synthetischer theologischer Lehrsatz, nämlich Deutung des Todes als Sühnetod ist, scheint nun die Parallele zu versagen. Ist nicht „auferweckt am dritten Tage“ ein reiner Existenzialsatz? Wird hier ein Geschehen gedeutet und damit zu einer theologischen Wesensaussage gemacht, oder wird es einfach behauptet und dann nur in seinem „Daß“, aber nicht in seinem „Wie“ erwiesen? Wäre es so, so sprächen bereits Gründe der Urteilslogik für die Möglichkeit, Satz III dem Sinne nach als Prädikat zu Satz IV als Subjekt zu ziehen, d. h. die Auferstehung als theologische Deutung der Erscheinungen zu verstehen. Aber dann wäre eben unsere Formel logisch nicht in Ordnung. Ich halte sie dagegen für logisch außerordentlich klar gebaut und hoffe, zeigen zu können, daß in der Aussage „am dritten Tag“ tatsächlich

¹⁷ Vgl. A. v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu usw. Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wissensch. 1922 S. 63 f.

¹⁸ Dibelius: Das histor. Problem d. Leidensgeschichte, ZNW 30 (1931) S. 194.

ein Urteilsprädikat, eine Deutung und Wesensaussage verborgen liegt. Hier mag zunächst der Hinweis auf den Parallelismus der theologischen Glieder genügen.

Den beiden Heilstatsachen Tod und Auferweckung folgt nun je eine Aussage, die die historische Realität des Geschehenen bestätigt. Christus ist wirklich auferstanden von den Toten, denn er wurde begraben. Und Christus ist wirklich *auferstanden* von den Toten, denn er ist Petrus und dem alten Jüngerkreis der Zwölf erschienen. Zwischen I und II, III und IV läßt sich ein *καὶ* ergänzen, wie es in der Nebenform der Formel Lk. 24, 34 tatsächlich steht: *ὅπως ἡγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι*. Die Grablegung blickt dann auf den Tod, die Erscheinung auf die Auferweckung „zurück“.

Das läßt sich weiter präzisieren. Tod und Auferweckung sind heilsbe gründende Tatsachen, die ein für allemal geschehen sind. Sie fordern religiösen Glauben. Grablegung und Erscheinung sind wirkliche nachweisbare Tatsachen. Sie verlangen Anerkennung auf Autorität. Ihre Einmaligkeit ist die aktuelle des geschichtlichen, raum-zeitlichen Geschehens, obgleich sie sich trotz ihrer Durchschaubarkeit von allen profangeschichtlichen Daten durch die eigenartige Hintergründigkeit eines Geschehens am Rande der Geschichte auch phänomenologisch abheben. Sie sind ohne ihre Prämissen nicht zu verstehen. Sie sind das irdische Spiegelbild der Heilstaten Gottes in Christi Tod und Auferweckung, ein Spiegelbild in dem Medium einer prinzipiell andersgearteten, menschlich zugänglichen Tatsächlichkeit.

Auf diese Intention der Formel weist vor allem das negative Argument aus dem Fehlen des Schriftzeugnisses für II und IV. Aber in Wahrheit ist dieses Negativum das interessanteste Positivum der Formel und für ihre theologische Absicht außerordentlich aufschlußreich. Wäre das Schriftprinzip als allgemeines apologetisches Deutungsschema gemeint, so hätte sich die Grablegung, die in der synoptischen und johanneischen Tradition apologetisch ausgestaltet wurde (Lk 23, 53; Mt 27, 60; Joh 19, 40 f), wohl in Hinblick auf Deut. 21, 22 f; Ex 34, 25; Jes 53, 9 zu einer theologischen Idee „nach den Schriften“ erheben lassen. Für die Ostererscheinungen des verklärten Herrn, die so ganz und gar von der Auferstehungsgewißheit bestimmt sind, deren Ort noch die Erde und deren Sinn der Offenbarungsverkehr mit dem Erhöhten ist, ließ sich andererseits gar keine Schriftbegründung finden wie etwa für die Erscheinung des Gerichtsherrn, der zur Rechten der Kraft sitzt.¹⁹ Die Grablegung bedurfte somit keines Schrifterweises, die Erscheinung des Herrn verbot ihn geradezu. Sie war als neues, unvorhersehbares Faktum ein neues, die Bezugnahme auf „die Schriften“ sprengendes Ereignis, eine neue Bezeugung, die Grundlage für die Eigenart und den alles Vergangene hinter sich lassenden Charakter des Christentums. Wäre dieses nicht empfunden worden, so hätte sie nicht gleichberechtigt neben die traditionstheologisch begründbare Auferstehung

¹⁹ Ps. 110, 1 zu Mk. 14, 62.

treten können. Hinter der formalen Parallele der Aussagen II und IV steht also ein anderes Verhältnis von Deutung und Geschichte, das heißt aber, eine völlig neue Einstellung zur geschichtlichen Wirklichkeit. Ein Hinweis ist auch der Tempuswechsel zwischen dem praesent. Perf. ἐγγίγεται und dem formal parallelen ὄφθη und ἐτάφη.

In den Aoristen sind einander entsprechende „Vorgänge“ ausgesagt, die sich in ihrem Vollzug berichten lassen. Demgegenüber erscheint Jesu Auferweckung nicht als aktueller Vorgang (ἀνάσσει, ἡγέρθη), sondern als abgeschlossen vorliegendes, zum perfekten Tatbestand gewordenen „Auferweckt-Sein“. Die Auferweckung ist nicht in ihrem Vollzug einsichtig, sie ist gewesen-seiend, als geschehen Grundlage neuer Lebenserweisungen.^{19a}

b) So scheint also eine Spannung zwischen göttlich und menschlich bezugter Geschichte durch die Formel zu gehen und ihr eine eigenartige Dynamik zu verleihen. Sie schreitet zweimal von einer Tatsachenordnung zu einer anderen fort. Von dem nur durch Offenbarung Eröffneten zu dem Erfahrenen, vom atl. Schriftprinzip zum neuen Autoritätszeugnis, von der Übergeschichte zur Geschichte. Bereits dem ältesten christlichen Glaubenszeugnis, hinter dem die Gemeinde als Lehrautorität steht, scheint damit die unaufhebbare Dialektik der geschichtlichen Religion zu Grunde zu liegen. Ich möchte versuchen, diesem Tatbestand nach zwei Seiten hin nachzugehen, nach der Seite des kirchlichen Selbstverständnisses, das sich in der Formel spiegelt, und nach der Seite des theologischen Sachverständnisses, das sie zum Ausdruck bringt.

Die beiden Fragerichtungen lassen sich auch so umschreiben: 1) Welche Bedeutung hat das *Schriftprinzip* für die Traditionsformel? und 2) In welchem theologischen Zusammenhang erscheint die *Auferstehungsgewißheit*, das Herzstück des urchristlichen Kerygmas?

II

Die Bedeutung des Schriftprinzips

Die Frage nach der *Bedeutung des Schriftprinzips für die älteste Glaubensformel* ist zentral. Denn sie betrifft das geschichtliche Selbstbewußtsein der Urgemeinde. Wieweit hat das junge Christentum in Jerusalem sich bereits vom Judentum gelöst und ist dazu fortgeschritten, seinen geschichtlichen Anspruch zu begründen? Untersuchungen wie die über das Verhältnis von „Geschichte und Exegese“ bei den apostolischen Vätern^{19b}

^{19a} I. Kor. 15, 12. 13. 14. 16. 17. 20 stammt unmittelbar aus der Formel, aber sicher auch im unechten Markusschluß 16, 14, τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγγεγραμένον. Und in der einzig selbständigen Stelle im NT, Mk. 6, 14, vom wiedererstandenen Johannes soll das Perfekt offenbar die in Jesu weiterwirkenden δυνάμεις rechtfertigen. Zum perfekten Tatbestand des Auferwecktseins aufschlußreich E. Fascher: Anastasis — resurrectio — Auferstehung. ZNW 40 (1941).

^{19b} Z. B. P. Meinhold: Geschichte und Exegese im Barnabasbrief ZKG LIX, 3/4.

führen zwangsläufig auf den im Anfang der schrifttheologischen Auseinandersetzung stehenden Satz des Urkerygmas „κατὰ τὰς γραφάς“ zurück.

Drei Beobachtungen scheinen mir für dessen Interpretation entscheidend: 1) Die Urgemeinde *beruft sich* einerseits ausdrücklich auf ein durch die Synagoge als „heilige Schriften“ ausgeschiedenes kanonartiges Schriftganze. Sie konzentriert sich damit auf das orthodoxe, allein als vollgültig anerkannte Schriftzeugnis. 2) Sie nimmt den Schrifterweis andererseits nur für zwei dogmatische Kernsätze in Anspruch, während sie für die anderen auf einen solchen verzichtet. Sie *schränkt* damit wieder den schrifttheologischen Grundsatz des Judentums in eigenartiger Weise ein. 3) „Auferweckt am dritten Tag“ läßt einen inneren Widerspruch in der Durchführung des Schriftprinzips erkennen.

1. Die Tatsache, daß der zusammenfassende Name „die (sc. heiligen) Schriften“ erst formelhaft werden konnte, nachdem eine kanonische Sammlung ihren relativen Abschluß gefunden hatte, ist m. E. bisher nicht genügend beachtet worden. Ist es aber richtig, daß sich im Palästina des 1. vorchristlichen Jahrhunderts bereits die Idee eines geschlossenen Schriftganzen durchgesetzt hat und im Zeitalter Jesu vorausgesetzt wird (Mk. 12, 10.24; 14, 49; 15, 28), daß sich unter dem Einfluß der Schule die Zusammenfassung von Thora und Erbauungsliteratur zu einer Einheit anerkannter „Schrift“ in der Dreiteilung Gesetz, Propheten „und die anderen, so denselben nachgefolgt“ im Prolog des Sirazidenkels oder „Hymnen“ bei Josephus oder „Psalmen“ im Evangelium (Lk. 24, 44) bereits vollzogen hat,^{19c} obwohl die historisch-prophetische und die hymnisch-lehrhafte Schriftgruppe in ihrer Abgrenzung noch schwankt,²⁰ so läßt sich aus dieser Entwicklung zum Kanon, die im Zeitalter Jesu schon weit vorgeschritten ist, offenbar ein wichtiger Schluß für das Verständnis der Formel „nach den Schriften“ gewinnen.

Die Urgemeinde hat sich die rabbinische Kanontheorie zu eigen gemacht und sich dem orthodoxen Judentum genähert, wie es sich dann in der allgemeinen Haltung der Apostelgeschichte spiegelt. Sie hat die Idee eines geschlossenen und autoritären Schriftganzen vertreten und sich damit gewiß in der Auseinandersetzung zwischen Traditionalismus und Neoprophetie über die Zulassung der apokalyptischen Literatur²¹ auf die Seite des orthodoxen jüdischen Geschichtsbewußtseins gestellt und mit ihm die Abgrenzung gegen die unter dem Namen der Väter laufende angeblich vormosaïsche Literatur vollzogen. Sie hat also die von ihr vertretene Christuslehre dem orthodox-jüdischen Traditionsverständnis einordnen wollen. Wenn auch damit zu rechnen ist, daß apokalyptische und Weisheitslitera-

^{19c} vgl. Bousset-Greßmann: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. (Tübingen 1926) S. 144 ff.

²⁰ R. Meyer in Theol. Wörterb. Art. Kanonisch.

²¹ R. Meyer a. a. O.

tur in der Gemeinde praktisch-erbaulich verwandt worden ist²² und das spätere scharfe Verbot, außerkanonische Schriften auch nur zu studieren, auf die Verhältnisse in der Urgemeinde jedenfalls nicht zutrifft, schon weil die Gemeinde ja keineswegs einheitlich war und in ihr eine hellenistische Gruppe mit abweichender Geschichtsauffassung (Stephanuskreis!) und freierer Stellung zur Schrift bestand, so bezieht sich doch die offizielle Lehrformel der Urgemeinde im Erweis ihrer dogmatischen Sätze in bestimmter Weise auf die im Lehrbetrieb der Synagoge autoritär verwandten Vorlesungsbücher, die den Charakter inspirierter endgültiger Offenbarung tragen.^{23a} Daraus geht jedenfalls soviel hervor, daß die Glaubensformel auf die Auseinandersetzung mit den schriftgelehrten Kreisen der Synagoge ausgerichtet ist und sich im Anschluß an das jüdische Geschichtsbewußtsein entwickelt hat.

Die traditionalistische Einschränkung der theologischen Grundlage des gewissermaßen amtlichen Kerygmas zeigt ferner: die Urgemeinde hat in dieser ihrer Lehrbegründung mindestens alle Schriffterweise abgestoßen, die ihr die apokalyptische Literatur bieten konnte. Denn diese ist im Kampf um den Kanon verdächtige, apokryphe, „draußenstehende“, wenn auch vielleicht noch nicht verbotene Literatur geworden.²⁴ Damit hat sie sich offenbar in ihrer dogmatischen Traditionsbildung *von Jesu eigener freier Stellung zur Weissagung entfernt*. Denn wenn etwas festes Ergebnis der neutestamentlichen Forschung zu sein scheint, so doch dies, daß im Zentrum der Selbstauffassung Jesu die Menschensohnmessianik gestanden hat.²⁶ Jesus selbst hat sich nach der ältesten Traditionsschicht wahrscheinlich sogar auf die Henochsche Apokalypsik, eine typische „verborgene“ Konventikel-literatur mit besonderem Offenbarungsanspruch,²⁸ also auf ein gerade in der jüdischen Orthodoxie nicht geltendes Schriftzeugnis bezogen. Die Tatsache, daß sich die Menschensohnworte in den Evangelien, z. B. in einem so merkwürdigen Stück wie der „synoptischen Apokalypse“ Mk. 13, trotz der deutlich orthodoxen Tendenz der Urgemeinde, die sich in dem Sinn des *κατὰ τὰς γραφάς* erkennen läßt, erhalten haben, ist dann nur ein weiterer Beweis für ihren festen Sitz in ältester, auf Jesus selbst zurückgehen-

²² Lk. 11, 49 und vielleicht die Quelle von Lk. 10, 7 (vgl. Dibelius in Handb. z. NT, Pastoralbriefe zu I. Tim. 5, 18). Das einzige sichere apokryphe Zitat im NT, Henoch als Prophet, findet sich nur in dem spätesten Zeugnis, Jud. 17. Oepke in Theol. Wörterb. Art. Apokryphon.

²³ Grundmann: Das Problem d. hellenistischen Christentums innerhalb d. Jerusalemer Urgemeinde, ZNW 38 (1939) S. 56 ff.

^{23a} In II. Tim. 3, 14 ff ist der jüdische Traditionsgedanke (*ἱερὰ γράμματα*) mit dem Gedanken, daß jede Schriftstelle (*πᾶσα γραφή*), wohl im Sinne von Act. 8, 35, *θεόπνευστος* und (darum) nützlich zur Lehre sei, verbunden. Vgl. II. Petr. 1, 21.

²⁴ Bousset-Greßmann a. a. O. S. 149 f.

²⁵ Neuerdings besonders aufschlußreich Rud. Otto: Reich Gottes und Menschensohn (München 1934), vgl. E. Klostermann: i. Markusev. 3. Aufl. (Handb. z. NT) S. 80 ff

²⁶ II. Henoch 22, 12.

der Tradition. Ob die Idee des Menschensohnes-Menschenkindes wegen ihrer Mehrdeutigkeit²⁷ oder wegen ihrer Stellung außerhalb der jüdisch-traditionalistischen Theologie ungeeignet zum Lehrausdruck erschien, — Tatsache scheint zu sein, daß die Umsetzung des Christusbekenntnisses in Gemeindetheologie — wie sie sich in der Wendung zu schriftgegründeter Lehre ausdrückt — auf dem Boden der judenchristlichen Urgemeinde sie ausgeschieden hat.

Schon *Jesus* hat sich aus der Schrift verstanden, und die pneumatische Schriftexegese geht zweifellos auf Jesus selbst zurück. Aber seine Stellung zur Schrift war überhaupt eine pneumatische und nicht eine dogmatische. Er wußte sich, nicht aus den Schriften, sondern aus lebendiger Gotterfülltheit, als den Vollmachtsträger der Endzeit. Die Schrift muß von ihm sprechen und ihn bezeugen, sofern sie von der alles zusammenfassenden und abschließenden Endzeit spricht. Die in der Zeit lebendigen Endzeiterwartungen gehen ja oft ineinander über und dürfen keineswegs so isoliert gedacht werden, wie es die wissenschaftliche Begriffsbildung verlangt.²⁸ Nationale Motive in der Apokalyptik, transzendente Erwartungen in den Kreisen nationaler Hoffnung, der unterirdische Strom von Vorstellungen, die uns literarisch gar nicht oder kaum greifbar sind, wie die Entwicklung der Idee des leidenden Messias, mahnen außer den inneren Gründen zu äußerster Vorsicht gegenüber allzu bestimmten und ausschließenden Aussagen über die Selbstauffassung Jesu. Jesus hat jedenfalls, wenn er je besonderen Konventikeln und ihren partikulären Erwartungen nahegestanden hat, alle Verengungen der Täufersekte wie des Henochkreises durchbrochen. Er hat im Bewußtsein seiner Vollmacht alle Erwartungen auf sich vereinigt und aus der Fülle des souverän auf sich gedeuteten göttlichen Zeugnisses gelebt und gedacht. Gerade wenn wir die geschichtliche Vergegenwärtigung der Erscheinung des Gottmenschen in der Relativität irdischen Daseins wagen, müssen wir uns eingestehen, daß wir selbst in den Evangelien die Weite und Tiefe dieses in Jesus geschichtsmächtig lebendigen und nicht in schriftgelehrter Ableitung begründeten Anspruchs, der Polares wie die Idee des prophetischen leidenden Gottesknechtes und des apokalyptischen Menschensohns umfassen konnte, kaum noch ahnen können.

Eine dogmatische Beziehung auf die Schrift ist daher erst bei der zurückgebliebenen, verwaisten und harrenden Gemeinde zu erwarten. Als Ausdruck von Schwäche und von Stärke zugleich. Einerseits mußte „Gemeindetheologie“ schon als solche gegenüber dem Reichtum der Obertöne und Beziehungen, die in Jesu lebendiger Verkündigung vom Reich und der Rettergestalt mitschwangen, zu einer Verengung und Rationalisierung führen. Und andererseits zwang das erschütternde Karfreitagserlebnis und das Auferstehungswunder zu der Auseinandersetzung mit geschichtlicher Wirk-

²⁷ Joh. Leipoldt: Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden (1941) S. 92.

²⁸ Vgl. dazu Greßmann: Der Messias (1929) S. 270 ff., R. Otto a. a. O. in der Aufspürung der in den uns zugänglichen Begriffen mitklingenden Assoziationen.

lichkeit. Die Reichspredigt mit ihrem weiten evangelisch-eschatologischen Horizont verblaßte, das christologische Problem trat in den Vordergrund,²⁹ damit das Forschen in der Schrift, die Sinngebung.

Die Nötigung zum Schrifterweis als Prinzip der Glaubensbegründung war unmittelbar und von allem Anfang durch das *σκάνδαλον* der Passion gegeben.³⁰ Es gab gar kein anderes Mittel als den Rückgang auf die Schrift, um das Geschehen als Gottes Willen zu deuten, das geschichtliche Ende einer Hoffnung — „Wir aber hofften, er solle Israel erlösen“ — neu als den vorgesehenen Beginn der Endgeschichte zu verstehen. Die Unwissenheit der Jünger Lk. 24, 17–21 und die Zurückweisung des Petrus Mk. 8, 32b. 33 „wegen seiner Unfähigkeit . . . die providentielle Bedeutung des Leidens des Messias zu begreifen“,^{30a} scheinen noch Spuren der ersten Unsicherheit zu sein.^{30b} Andererseits enthalten die Erscheinungsgeschichten bei Lukas offenbar den echten Kern, daß bei dem neuen Schriftverständnis der beginnenden Gemeindeftheologie nicht nur ein apologetisches, sondern auch ein pneumatisches, in der Auferstehungsgewißheit mitgegebenes Motiv wirksam ist.³¹ Dem Schrifterweis der Urgemeinde scheint also ein neues und tieferes Motiv zu Grunde zu liegen als die apologetische Absicht, den Bestreitern mit den exegetischen Mitteln der Schule zu begegnen.

Daß die Urgemeinde den im Schulbetrieb ihrer Missionsumwelt bereits fest ausgebildeten und gegebenen Weg der Erhebung von Glaubenssätzen aus der Schrift gegangen ist, läßt sich verstehen, wenn ihr die Christusfrage in erster Linie eine Frage der Rechtfertigung Gottes war. In dem Bedürfnis, der Heilsabsicht Gottes mit seinem Volk, des Sinns der jüdischen Geschichte aus der Schrift gewiß zu werden, stand sie mit dem orthodoxen Judentum auf der gemeinsamen Grundlage des Glaubens, daß die Zeit der Schriftoffenbarung an Israel abgeschlossen ist und Gottes Wille endgültig feststeht.

Zugleich aber ist ihr Verhältnis zur Schrift dadurch von vornherein ein völlig anderes, daß die Schrift als bestätigendes Zeugnis einer eigenen Erfahrung von Gottes Heilstat verstanden werden kann. *Geschichte und Deutung sind in ein neues aktuelles Verhältnis getreten.* Gott, der sich in Christus bezeugt hat, hat damit selbst das Verständnis für die Schrift eröffnet, in der der Schlüssel zur Geschichte gegeben ist. In der christlichen Auffassung des *κατὰ τὰς γραφάς* muß, auch wenn Lk. 24, 27 und 45 ein nur literarisches Zeugnis ist, der Ausdruck eines neuen Sehens der Schrift vorausgesetzt werden, wie die Schriftverwendung in den kerygmatischen Teilen der Apostelgeschichte zeigt. Die Verbindung zu dem kanonischen Schriftgedanken würde dann etwa II. Petr. 1, 19–21 erkennen lassen,

²⁹ Vgl. E. Fascher: Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, ZNW 26 (1927) S. 1 ff.

³⁰ Dibelius: Das histor. Problem d. Leidensgesch. ZNW 30 (1931) S. 194 f.

^{30a} Klostermann: Markusev. 3. Aufl. i. Handb. z. NT zur Stelle.

^{30b} In apologetischer Wendung Act. 8, 31 ff; 17, 2 f. 11; Lk. 24, 27. 45.

³¹ Vgl. Rengstorff i. Das Neue Testament Deutsch (1937) I, 2. S. 269.

wenn wir darin im Zusammenhang mit dem vorausgehenden Bericht von der Verklärung altes petrinisches Traditionsgut sehen dürften.³² Das Forschen in der Schrift findet nicht, daß Jesus der Christus ist — das hat durch die Erscheinungen festgestanden —, sondern daß alle Schrift auf ihn und damit die geschichtliche Gegenwart deutet, daß die Schrift in ihrem ganzen Umfange *προφητικὸς λόγος*, nur christozentrisch zu verstehen ist. In dem allgemeinen Anspruch der Schrifterfüllung: „Wie würde aber die Schrift erfüllt?“ liegt ja in apologetischer Wendung im Grunde dieselbe universal-messianische Erwartung von der Schrift wie in der paulinischen Formel Röm. 1, 2 (15, 4; 26, 26) von der Vorausverheißung des Evangeliums durch Gottes „Propheten in den heiligen Schriften“ und in der nur Lukas und Johannes eigenen Auffassung der ganzen Schrift als „Zeugnis“ für Christus.^{32a} Die Schrift ist eben von Christen nie anders als christlich gelesen worden.

Das Interesse an dem göttlich inspirierten Schriftganzen ist dann nicht ohne weiteres Judaismus, sondern das Interesse an der Gegenwart des göttlichen Geistes in der Weissagung. Weil diese allem menschlichen Wunsch und Einfluß entrückte Bezeugung Gottes ist und keine „eigenmächtige Auflösung“ zuläßt, kann sie nur von denen in ihrem göttlichen Sinn verstanden und ausgelegt werden, die Gottes Handeln in der Auferweckung Jesu bezeugen können. Aus der Verbindung der Setzung *κατὰ τὰς γραφάς* mit den Namen lebender Christuszeugen in einer und derselben Autoritätsformel scheint schon ein Anspruch apostolischer Lehrautorität in Sachen der Schrift hervorzugehen. Die Annäherung an die jüdische Orthodoxie würde also sofort das Motiv der Bestreitung des richtigen Schriftverständnisses enthalten haben, u. z. gerade von dem Gedanken der göttlichen Inspiration der Schrift her. Die wahre Deutung von Geschichte ist nur dort gegeben, wo selbst Geschichte ist. Das ist innere Überwindung des Judentums. Diese aktuelle Schriftbezeichnung mußte einmal zu der pneumatischen Schriftexegese führen, wenn sie sich selbst recht verstand, und dann jüdisches und christliches Geschichtsverständnis endgültig auseinandersprenge. Die judaische Enge der führenden Kräfte der Urgemeinde kann nicht hindern zu erkennen, daß grundsätzlich auch sie auf ein neues Schriftverständnis ausgerichtet ist.

Für das *κατὰ τὰς γραφάς* der alten Glaubensformel läßt sich jedenfalls wohl soviel mit einiger Sicherheit sagen, daß es sich bei dem Schriftprinzip *nicht um Verteidigung, sondern um Angriff* handelt, nicht um die Konstruktion von Einzelzügen aus der Schrift, — obgleich die Auseinandersetzung mit der Synagoge gewiß auch zu der Benutzung dieses apologetischen Mittels führte — sondern um etwas Umfassenderes und Prinzipielleres, nämlich um den Erweis der Konformität des Geschehenen mit dem als

³² Bultmann: *Gesch. d. synopt. Tradition* S. 278 Anm.

^{32a} Lk. 24, 25 ff. 44 ff.; Act. 10. 43; 26.22.27; Joh. 5, 39. Vgl. H. v. Campenhausen: *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936, S. 31.

„heilige Schrift“ gesicherten Offenbarungszeugnis, also um Geschichtstheologie. Dann heißt *κατὰ τὰς γραφάς* nicht, daß dieses „auf Grund“, „wegen“, „infolge“ der Schriften geschehen *mußte*, sondern daß es „nach Maßgabe“, „im Einklang mit“, „gemäß“ den Schriften (in ihrem richtigen Verständnis) geschehen *ist*.³³ *Nicht die Tatsachen werden erwiesen, sondern ihr Sinn, ihre richtige Deutung.* Nicht die Schrift ist Ausgang und Maßstab, sondern das eschatologische Jetzt.

Und hier zeigt sich die Rückwendung zum Offenbarungsbuch als Ausdruck eines hochgespannten geschichtlichen Selbstbewußtseins. Die christliche *ἀλγεῖς* fühlt sich als das wahre Israel, dem die Offenbarungszugnisse gelten. Wir haben in der ältesten christlichen Glaubensformel zugleich den *ältesten Beleg für die Aneignung des Alten Testaments als autoritärer Offenbarungsurkunde* durch das junge Christentum. Die Übernahme des Schrifterweises in eine Lehr- und Glaubensformel verrät ein höheres historisches Selbstbewußtsein als der apokalyptische Anspruch auf Eigenoffenbarung. Denn dieser bleibt partikulär, der Kreis, an den sich die Offenbarung wendet, ein Konventikel. Indem die Urgemeinde sich nicht als Sekte beiseitestellt, sondern sich in den Traditionsstrom einschaltet und mit dem orthodoxen Judentum um das Verständnis „der Schriften“ ringt, in Paulus, der auch hier näher zur Urgemeinde gestellt werden muß, es ihnen bestreitet, konstituiert sie sich im eigentlichen Sinne erst als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*.³⁴

2. Während die Schrifttheologie der Formel einerseits zeigt, daß das Jerusalemer Urchristentum die alttestamentlichen Offenbarungen auf sich bezieht, bedeutet die Einschränkung des christologischen Lehrinhalts der Urgemeinde auf die aus der Gesamtheit der Schriften als einheitlichem Zeugnis zu erhebenden Wahrheiten doch auch wiederum eine *theologische Reduktion*, u. z. nach zwei Seiten. Einmal beschränkt sich der Schrifterweis auf das theologische Verständnis der beiden heilsgeschichtlich notwendigen und gegenwärtig verwirklichten Tatsachen Tod und Auferstehung. Das schriftgemäße Christusbild zeigt also weder eine Beziehung auf Postexistenz, die mit der Menschensohnmessianik gegeben wäre, noch auf die Reichspredigt Jesu oder überhaupt sein Lehrwirken, was ja bis in alle späteren Bekenntnisse weitergewirkt hat. Es waren somit die Gedanken des Leidensmessias und der Totenerweckung, welche angefochten waren und als theologische Fragen im Vordergrund standen. Die Urgemeinde hat das Bedürfnis zu theologischer Festlegung nur in denjenigen Punkten empfunden, die ihr bestritten worden sind. Die Definition von Glaubenswahrheiten erwächst von Anfang an aus der Notwendigkeit der Abgrenzung. Wir müssen daher vorsichtig sein in Aussagen über den tatsächlichen Glaubensbesitz und die christologischen Vorstellungen in der Urgemeinde. Ein

³³ W. Bauer: Griech.-deutsches Wb. z. NT (1937³) unter *κατά*.

³⁴ Vgl. Dobschütz: Die Kirche im Urchristentum ZNW 28 (1929) S. 112.

vollständiges Bild derselben kann uns die Schriftbeziehung der Formel nicht vermitteln.

Der Lehrinhalt der Glaubensformel reicht weiter, als die Schrifttheologie trägt. Und die Möglichkeit ist gegeben, daß sich hinter den Aussagen von der Grablegung und den Christophanien Lehrgut verbirgt, das in der Gemeinde umläuft, aber zu einer Formulierung entweder als umstritten nicht geeignet oder noch nicht fähig ist, wie etwa Vorformen des Gedankens der Hadesfahrt oder des Himmelfahrts- und Parusiegedankens. Die Tatsachenfeststellungen der Sätze II und IV können unentwickelte Lehrvoraussetzungen sein, die in der lebendigen Gemeintheologie mit Fleisch und Blut ausgestattet waren. Darüber können wir wohl nichts mehr wissen. Jedenfalls aber ist durch diese Sätze das *Schriftprinzip als Stütze von Glaubenswahrheiten relativiert*. Es gilt nur eingeschränkt. Die Schrift wird nur angerufen zum Sinnverständnis von Tatsachen, steht also im Dienste der Geschichtstheologie, und zwar nur solcher Tatsachen, die bei den theologischen Auseinandersetzungen im Raum der Synagoge im Brennpunkt des Interesses standen. Die Bezugnahme auf die Schriften ist im Rahmen der spätjüdischen Zeittheologie zu sehen. Wie ordnet sich diesem Gesichtspunkt das ein, was wir vom ältesten gesamthristlichen Kerygma wissen? Wieweit ruht dieses auf der schrifttheologisch eingeschränkten Lehre der Jerusalemer Glaubensformel? Wieweit läßt es sich aus der jüdenchristlichen Mission im Anschluß an und in der Auseinandersetzung mit dem jüdischen Geschichtsverständnis begreifen?

a) Tod und Auferstehung als geschichtliche Tatsachen bilden auch den Kern der *paulinischen Predigt*. In der Tauflehre gibt er dem Urkerygma zwar die sakramental-kultische Wendung, die dieses selbst nicht kennt. In aller reflektierten Lehrerweiterung bleibt aber das ihm mit Petrus gemeinsame Evangelium von Tod und Auferstehung als Felsengrund aller urchristlichen Lehrentwicklung faßbar. Fascher³⁵ hat auf I. Thess. 1, 10 und Rö 10, 9 hingewiesen und gezeigt, daß auch in den großen Ausführungen des Römerbriefs Kap. 1—8 über *πίστις* und *δικαίωσις* der Nerv das Urdatum der den Sühnetod Jesu als solchen erweisenden Auferstehung ist. Der Glaube Abrahams ist durch seinen Inhalt bestimmt. Gott vermag, was er verheißen hat. Der Kern der Glaubensgerechtigkeit ist aber der Glaube an den *θεὸς ζωοποιῶν* (Rö. 4, 17). Und daher sind die Christen Abrahams Nachfolger, weil sie an die Auferstehung glauben (v. 23—25). Dem *Νυνὶ δὲ* der Rechtfertigung (Rö. 3, 21) entspricht genau das *Νυνὶ δὲ* der Auferweckung (I. Kor. 15, 20). Die paulinische Rechtfertigungslehre scheint danach als eine Explikation des Abrahamglaubens an den in seinen Verheißungen treuen schöpferischen und lebensmächtigen Gott, der in der Auferweckung Jesu eine neue Geschichte setzend den Tod Jesu als Sühnetod für unsere Sünden bestätigt hat. Für die Glaubensregel ergibt sich daraus: 1.

³⁵ Zum Folgenden Fascher: Die Auferstehung Jesu u. ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung. ZNW 26 (1927) S. 14—18.

Sie ist die Grundlage des einen, gesamtchristlichen Kerygmas,³⁶ auch in der Heidenmission. 2. Der Schriftbezug schließt die Gläubigen unmittelbar der Vätertradition an. 3. Der Zusammenhang von Tod und Auferstehung im Lichte der Schrift konnte der Schlüssel zum Neuverständnis der Probleme der jüdischen Theologie: Gesetz und Glaube, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben werden.

b) Das *petrinische Kerygma* in Act. 3, wie wir es hypothetisch nennen mögen, denn daß es nicht auf eine Quellenschrift primärer urgemeindlicher Tradition aus dem petrinischen Kreis zurückgehen kann, ist nicht erweislich, stimmt in allen Grundzügen mit dem paulinischen Zeugnis überein. Es ist die Verkündigung der „Auferstehung von den Toten an der Person Jesu“ (4, 2). Der Auferstandene ist der Begründer und Anfänger des Lebens (ὁ ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς 3, 15). Das Todesleiden des Christus wird in der Auferstehung als Heilsveranstaltung Gottes zum „Segen“ für Israel und zur Wirkung von Buße und Sündenauslöschung enthüllt (3, 18 f. 26). Der gleiche Traditionalismus in der Väterformel (v. 13). Wenn das Schriftzeugnis von „diesen Tagen“ sich an das Gottesvolk in seiner doppelten Eigenschaft als Volk des Bundes und als Söhne der Propheten (v. 25) richtet, so wirkt darin das gleiche Geschichtsbewußtsein, das sich in der Formel κατὰ τὰς γραφὰς kundtut.

Darüber hinaus läßt sich aber erkennen, daß hinter dem Zusammenhang von Tod und Auferstehung eine *bestimmte Christologie* gestanden hat, die *Idee des Leidensmessias*.

Zunächst enthält die hochaltertümliche Christologie von dem gehorsamen παῖς θεοῦ, den Gott erhöht hat, nichts, was der allgemeinen Messiaserwartung widerspricht. „Knecht Jahwes“ und „mein Knecht“ ist alter Messiasstitel, der als solcher nicht an Tod und Leiden denken läßt,³⁷ sondern an die Gottgemäßheit und Gerechtigkeit einer prophetischen Endzeitgestalt, eben an den petrinischen ἄγιος καὶ δίκαιος. Allgemein prophetisch ist auch, daß die Hoffnung bei aller Vorrangstellung Israels³⁸ ganz im Zeichen sittlicher Erneuerung steht, die Bekehrung und Begnadung Israels der Anfang eines universalen Heils (ἐμὴν προῶτον) ist und am Rande die Erwartung der ἀποκατάστασις πάντων, im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden (v. 20) die Wiederkehr der paradiesischen Freudenzeit erscheint.

Dieser für das jüdische Volk (wohl in seinem Leidenszustand) „als Messias erwählte Jesus“ ist nun aber nach dem Plane Gottes in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes³⁹ erschienen. Der Gesalbte Gottes sollte leiden

³⁶ Das bringt noch Eph. 4, 5 f zum Ausdruck: εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα, εἰς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων. Die Formel scheint bei Paulus vielfach hindurch. So I. Thess. 4, 14; 5, 10; Rö. 4, 25; 6, 4; 14, 9; Phil. 3, 10 f; Gal. 1, 4; Kol. 2, 12 (II. Tim. 1, 10; 2, 12).

³⁷ P. Seidelin: Der Ebed-Jahwe und die Messiasgestalt im Jesaja-Targumen. ZNW 1936 S. 225.

³⁸ 3, 13; 22 f.

und sterben. Diese Christologie wird aus Jes. 53 erhoben. Aus Jes. 53 stammt der Titel „mein Knecht, der Gerechte“ (v. 11), aber wohl auch das Motiv der Unwissenheitstat und Verleugnung (v. 3 f), die Verbindung von Leben aus dem Tod mit führendem Wirken in Gottes Plan⁴⁰ und der „Name“ als Heils- und Siegeszeichen.⁴¹ Das den Tod mitumfassende *πάσχειν* kennen wir als eine Art urchristliches Sigel für die Deutung des Todes Jesu nach Jes. 53.⁴² Die Auffassung des Ebed Jahwe als Messias kennt auch der Jesaja-Targumist, u. z. als offenbar alte Tradition. Aber er beseitigt geflissentlich jede Spur von Leiden und Erniedrigung, die er durchgängig auf den Zustand des jüdischen Volkes vor der Heilszeit umdeutet. Ebenfalls taucht die Gleichsetzung des Gottesknechts mit dem Messias-Menschensohn deutlich in der Apokalyptik auf.⁴³ Aber daß auch die Leidenszüge auf den Menschensohn übertragen sind, ist ganz unwahrscheinlich.⁴⁴ Und da die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im Judentum nachweislich erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. auftaucht,⁴⁵ spricht alles dafür, daß der Gedanke des Leidensmessias eine neue christliche Schöpfung ist. Wenn diese neue dreifache Gleichsetzung: Messias — leidender Gottesknecht — Jesus die Grundlage des ältesten judenchristlichen Kerygmas sowohl in der petrinischen Mission wie wahrscheinlich auch der paulinischen Synagogenpredigt gewesen ist und der lukanische Bericht über die Pauluspredigt in Thessalonike (Act. 17, 3 vgl. 26, 22) nach dem oben Gesagten doch wohl ein echtes altes Missionsschema festhalten wird, werden wir uns die Verkündigung des Leidensmessias auch als den Nerv der Schrifttheologie in der überlieferten Gemeindeglaubensformel zu denken haben.

Gemeinsam ist der Glaubensformel und dem Petruskerygma der Gedanke des universalen Weissagungszeugnisses, also der Gedanke einheitlichen Schriftsinnes: „Gott aber hat, was er vorherverkündigt hat durch den Mund aller Propheten, daß sein Gesalbter Leiden erdulden muß, auf diese Weise erfüllt“. Ferner, wie die Glaubensformel ist auch das petrini-

³⁹ 3, 20 *ὑμῖν*; vgl. Bauer: Griech. deut. Wb. zu *προχειρίζομαι*.

⁴⁰ *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*; vollständiger Act. 5, 31 *ἀρχηγὸς καὶ σωτὴρ* als Ausdruck seiner „Erhöhung“ (Jes. 52, 13) läßt sich sachlich aus dem Zusammenhang von Sühnetod, Leben — in der Verbindung mit dem Auferstehungsgedanken als Heilsgut gedeutet — und der Verheißung: „des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen“ in Jes. 53, 10 verstehen. Ich sehe darum keine Notwendigkeit, für die vielleicht von Lukas hellenisierend überarbeitete Formulierung eine so weit hergeholte Erklärung (Heraklesmythos, christologische Formel der Hellenisten) zu suchen, wie sie Grundmann a. a. O. S. 65—70 beibringt.

⁴¹ Jes. 42, 2 zitiert Matth. 12, 21. Vgl. Grundmann a. a. O. S. 53.

⁴² Lk. 24, 46; Matth. 17, 12; Act. 17, 3, 26, 23. Von Campenhausen: Die Idee des Martyriums in d. alten Kirche (1936) S. 62, wo weitere Stellen.

⁴³ Hen. 38, 2; syr. Baruch 70, 9; IV. Esra 7, 28 f. 13, 37. Gerh. Kittel RGG 2. Aufl. Art. Menschensohn.

⁴⁴ Mit Gerh. Kittel P. Seidelin a. a. O. S. 231.

⁴⁵ Klostermann: Mark.-Ev. 3. Aufl. i. Handb. z. NT S. 81 f.

sche Kerygma zweiteilig. Dem zweimaligen κατὰ τὰς γραφάς entspricht genau der zweimalige Bezug auf die Verkündigung durch den Mund πάντων τῶν προφητῶν 3, 18 und 3, 21.24. Und wie in der Glaubensformel wird der Schriftbeweis durch den Hinzutritt des unmittelbaren Zeugenbeweises (3, 15) eingeschränkt bzw. ergänzt.

Aber das Petruskerygma unterscheidet sich von der Glaubensformel in einem bedeutenden Punkt. Seine zweite aus der allgemeinen Weissagung (Moses und die Propheten) erhobene Lehrthese ist nicht die Auferweckung Jesu, sondern die Einleitung der zukünftigen Heilszeit durch die Erscheinung und das Bekehrung und Sündenvergebung wirkende Leiden des gerechten Gottesknechtes. Sie steht noch in der Nähe der Jesusverkündigung vom Reich und der Rettergestalt. Wenn auch, wie ich vermuten möchte, in der zukünftigen „Erquickung vom Angesichte des Herrn her“ und der „Wiederherstellung von allem“ der Gedanke des Lebens der Gerechten vor dem „Gott der Lebendigen“⁴⁶ und die Wiederbringung der gestorbenen Frommen im Blick sein wird, also das endzeitliche Heilsgut der Auferstehung, so ist doch die dogmatische Zuspitzung der Lehre auf den Glauben an die korporalistische Totenaufweckung, die strenge Verknüpfung von Christi Sühnetod mit seiner Auferweckung am dritten Tag⁴⁷ vielleicht erst in der Glaubensformel geschehen. Diese ist dann, wenn in dem Kerygma ursprüngliches petrinisches Gut zum Ausdruck kommt und wir so weit folgen dürfen, in ihrer Theologie bereits über Petrus hinausgegangen bzw. zurückgeschritten und verrät den Geist eines stärker judaistischen Gemeindekreises.

Trotzdem scheint der Weissagungsbeweis in dem Petruskerygma wie in der Glaubensformel an dieselben Schriftstellen und Schriftargumente zu denken und sich nur in den Folgerungen, der theologischen Ausrichtung und Akzentuierung zu unterscheiden. Petrus sieht die Idee des Leidensmessias im Zusammenhang von Gottes geschichtlichem Handeln mit seinem Volk. Das Volk der Verheißung wird durch die Gnadenvermittlung des ihm bestimmten Christus in Abraham — die Abrahamsnade wie bei Paulus — zu Bekehrung, Sündenvergebung und Anwartschaft auf die Zeit des Gottschauens geführt. Die Glaubensformel beschränkt sich in dem Leidenbild auf die im Tode des Christus unmittelbar gegebene Verheißung der Auferstehung von den Toten. Sie zeichnet nur eine Linie aus, den Gedanken des Lebens aus dem Tod, so aber, daß sich Geschichtstheologie (in den Schriften) und Geschichtszeugnis (in den Daten Grab und Erscheinungen) in strenger Entsprechung gegenseitig stützen und erleuchten. *Kerygma und Formel* sind aber auf ein und dasselbe theologische Thema ausgerichtet, das ihnen in Auseinandersetzung mit der Zeittheologie den Schriftbeweis auferlegt. Beide sehen dabei auf ein Jes. 53 weit übergreifendes Zeugnis

⁴⁶ Im Sinne von Act. 3, 13, wie der Zusammenhang Mk. 12, 26 f; Matth. 22, 32; Lk. 20, 37 f verstanden ist.

⁴⁷ Darüber unten Näheres.

„aller Propheten“ oder „der Schriften“ ab. Sie haben also beide ein zentrales Motiv im Auge, das sich durch die ganze Schrift schlingt. Sie sehen die Christusfrage im weiteren Rahmen des Geschichtsverständnisses überhaupt. Ihre Deutung will eine Frage nach dem Sinn der jüdischen Religion beantworten.

c) Es kann nicht zweifelhaft sein, eine theologische Frage so tiefgreifender und allgemeiner Bedeutung im Leben ihrer Religionsumwelt ist die Frage des Spätjudentums nach dem Verständnis und der Deutung des Leidens der Frommen und die eschatologische Frage der Totenauf resurrection.

In den älteren Schichten der rabbinischen Literatur wurde Jes. 53 fast allgemein nicht auf den Messias, sondern allgemeiner auf den leidenden Gerechten gedeutet.⁴⁸ Tatsächlich scheint die kollektive Deutung auf Israel, das stellvertretend für die anderen Völker leidet, der Verkündigung des Deuterojesaja ursprünglich.⁴⁹ Der Gedanke des Sieges im Unterliegen, *des Lebens aus dem Tod* ist dem Judentum seit der Makkabäerzeit vertraut. Der Tod im Gehorsam des Glaubens gewährleistet den Gerechten als Zeugen gegen die gottferne Welt, die die Propheten töten muß, die Auferstehung.⁵⁰ Das religiöse Rätsel des leidenden Frommen hat in späthellenistischer Zeit bei wachsendem Dualismus die theologische Lösung gefunden, daß Gott den Gerechten nicht im Tode lassen, sondern zum Leben erwecken wird (Lk. 14, 14), weil er ein Gott der Lebendigen und nicht der Toten ist (Lk. 20, 37 f). Die Märtyrerverehrung ist eine Signatur der Zeit: Aber die Totenauf resurrection ist Gottes Reservat, nicht des Messias. Dieser Glaube ist also vorgegeben, und an dem neuen jüdischen Lehrsatz der Totenauf resurrection, vorzugsweise, auch bei den Pharisäern, des Gerechten, scheiden sich Gläubige und Ungläubige.⁵¹ Es ist darum naheliegend, daß der pharisäisch geführte Schriftbeweis, z. B. auf Dt. 31, 16; Jes. 16, 19; Kohel. 7, 10; Dt. 44 gestützt, in der Formel „nach den Schriften“ mitklingen mag. Das theologische Anliegen der Urgemeinde, die innere Notwendigkeit von Christi Tod und Auferstehung auch aus dem Weissagungszeugnis zu verstehen, mußte sich mit dem theologischen Zeitproblem des leidenden Gottesfreundes, der inneren Verknüpfung von Auferstehung und Martyrium berühren. In der lehrhaften und schriftbezogenen Bildung und Ausgestaltung der christlichen Glaubensformel spiegeln sich darum wohl auch die dogmatischen Kämpfe der Zeitgeschichte.

Aber dabei sind die großen *Unterschiede nicht zu übersehen*. Wie bei der originären Ausbildung der christlichen Idee des Märtyrers ist auch hier das Judentum nur Hintergrund.⁵² Obgleich auch die Idee von der sühnenden Kraft der Leiden des Gerechten und von dem überschüssigen Ver-

⁴⁸ Zusammenfassend P. Seidelin a. a. O. S. 219 f. Belege bei Strack-Billerbeck.

⁴⁹ Otto Eißfeldt: *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja* (Halle 1933).

⁵⁰ Zum Ganzen Bousset-Greßmann a. a. O. S. 270 ff. Auch von Campenhausen: *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (1936).

⁵¹ Bousset-Greßmann a. a. O. S. 273, 158 f auch zum folgenden.

⁵² v. Campenhausen a. a. O. S. 2 ff.

dienst des Frommen in Nachwirkung von Deuterocesaja bereits vorhanden war,⁵³ ja IV. Makk. 17, 20 ff sogar den *ἱλαστήριος θάνατος* kennt, ist doch die Heilsgewißheit im Judentum nur eine allgemeine und keine geschichtlich konkrete. Der Heilsgewißheit fehlt die Bürgschaft für den einzelnen, der Martyriumsidee die geschichtliche Mission, in deren Dienst der Fromme stirbt,⁵⁴ der Auferstehungshoffnung die auf Tatsachen gegründete Sicherheit, daß dieses Heilsgut uns gehört. Dagegen zeigen die Sätze „für unsere Sünden“ und „am dritten Tag“ als Aussagen von dem bestimmten Christus Jesus die Verbindung von konkreter Heilsgewißheit und geschichtlicher Wirklichkeit, die allein von allen Religionen dem Christentum eigen ist. In ihnen kulminiert der eigentümlich christliche Sinn der Formel. Es ist aber klar, daß die Einmaligkeit und Subjektbezogenheit des gemeinten Heilsereignisses in Spannung mit dem dogmatisch-erweisenden Sinn des Schriftprinzips geraten muß, und es läßt sich erwarten, daß das Christlich-Neue sich in den alten Formen nicht adäquat aussprechen kann und auch neue Formen der Bezeugung fordert. Aus dieser Notwendigkeit erklärt sich die Relativierung des überkommenen Schriftprinzips.

3.

a) Es ist augenscheinlich, daß die universale Lehrformel „nach den Schriften“ in Widerspruch zu der spezifischen Aussage „auferweckt am dritten Tage“ steht. Denn wie soll sich diese an einer einzigen Schriftstelle, Hos. 6, 2 belegte Einzelheit durch die Autorität „der Schriften“ decken lassen? Liegt hier ein Bruch im Schriftprinzip vor? *Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* ist ein wörtliches Zitat und muß als solches gemeint sein. Darauf weist der Wortlaut LXX Hos. 6, 2: *ὀργιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσομεθα*. Die in den LXX herrschende Sprachform mit Inversion erscheint nur noch Lk. 18, 33 als Erfüllung „der Propheten“ sowie Joh. 2, 1 und wird sonst regelmäßig zu *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* normalisiert.

Dagegen ist die Kernaussage *ἐγέρχεται* eine dogmatische Setzung, die nicht auf ein bestimmtes Schriftwort blickt.⁵⁵ Ähnlich liegt es aber auch im Falle der ersten schriftbetonten Aussage. Denn auch *ὅπερ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν* ist offensichtlich als Zitat von Jes. 53, 5 bezw. 6 oder 9 gedacht; die leichte Abwandlung aus *διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν* (v. 6) oder *ταῖς ἀμαρτίαις ἡμῶν* (v. 9) kann nicht dagegen sprechen. Die nicht absolut textgetreue Zitationsart läßt sich in Fülle belegen. Ein ähnlich frei verkürzendes hinweisendes Zitat erscheint z. B. Act. 13, 34.^{55a} Und wieder vermißt man in der Kernaussage jeden Bezug auf die Deuterocesaja-Stelle. Das ist um so merkwürdiger, als die Deutung des Endes Jesu nach Deuterocesaja zum Urbestand gehört haben muß. Zwischen *ἀπέθανεν* und *ὅπερ τῶν ἀμαρ-*

⁵³ Bousset-Greßmann S. 118. Bousset: *Kyrios Christos* (1926³) S. 75.

⁵⁴ v. Campenhausen a. a. O. S. 4.

⁵⁵ Die Hoseastelle würde, selbst sinngemäß variiert, *ἀνέστη* erfordern.

^{55a} Vgl. Preuschen im Hdb. z. NT zur Stelle.

τιῶν ἡμῶν der Glaubensformel ergibt sich also ein gleiches seltsames Spannungsverhältnis, wie es zwischen ἐγγέρεται und τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ obwaltet. Das Schriftprinzip selbst kann darum in der Formel nicht einheitlich sein.

Die Glaubensformel läßt sich *ohne die Zusätze* denken. Denn ἀπέθανεν κατὰ τὰς γραφάς und ἐγγέρεται κατὰ τὰς γραφάς allein genommen, genügt als der strenge Ausdruck des göttlichen Willens, der Christi Tod zur Voraussetzung der Auferstehung gemacht hat. In dieser Vereinfachung auf Auferstehungslehre, auf die Antithese von Tod und Leben, begegnet die Formel ja auch bei Paulus, der den dritten Tag sonst ignoriert: εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη.⁵⁶ Die deutungslose, feststellende Form würde gut zu den Tatsachenaussagen ἐτάφη und ὤφθη passen. Die Eintragung der Zusätze wird also einem besonderen Anliegen der Gemeindeformel entsprechen. Worin ist dieses zu suchen?

b) In den *synoptischen Leidens- und Auferstehungsvoraussagen* Jesu an seine Jünger liegt eine Parallele zu unserer doppelten Schriftformel vor. Hier hat der „dritte Tag“ aus Hosea seine feste Stelle in einer Auferstehungsweissagung, u. z. als klares Zitat Lk. 18, 32.⁵⁷ Hier ist auch auf Jes. 53 in bestimmter literarischer Form Bezug genommen. Denn παραδίδοσθαι ist offenbar als Terminus und ἐξουδενεῖσθαι im Hinblick auf Jes. 53, 3⁵⁸ gedacht. Dasselbe Problem wie in der Glaubensformel stellt sich also auch hier, aber nun im Leben-Jesu-Zusammenhang. Und wenn wir die Leidensvoraussagen als die „älteste zusammenhängende Tradition“ der Passion⁵⁹ anerkennen müssen, stellt sich immerhin die Frage, ob wir den letzten Schritt tun dürfen, den Schritt über die älteste theologische Gemeindeformel zurück zu Jesu eigenem Lehrwirken?

Methodisch unterliegt dieser Versuch starken Bedenken. Trotzdem könnte er verlockend sein, wenn R. Ottos These zutrifft,⁶⁰ daß Menschensohn- und Enderwartung Jesu den Charakter einer auf Schrift, die Henochsche Apokalypsik und Jes. 53, bezogenen Lehre gehabt haben und in dem Kern der synoptischen Voraussagen tatsächlich Jüngerbelehrung steckt, daß in ihnen die neue Didache Jesu zum Ausdruck gekommen sei: der Menschensohn muß vor seiner Erhöhung in die Macht und um seines Retterberufes willen als jesajanischer Gottesknecht leiden und sterben, und

⁵⁶ I. Thess. 4, 14; Rö. 14, 9; Phil. 3, 10 f. Mit dem paulinischen Inklusivgedanken *ὅν ἀντ'* I. Thess. 5, 10; Rö. 6, 5; in Verbindung mit dem Rechtfertigungsgedanken Rö. 4, 25; Gal. 1, 4.

⁵⁷ Lk. 9, 22; Matth. 16, 21; 17, 22; in der Lesart der Koine Mk. 9, 31; 10, 34.

⁵⁸ Mk. 9, 31; Matth. 17, 22 ist zu Jes. 53, 6. 12 zu stellen. R. Otto: Reich Gottes und Menschensohn (1934) S. 208 ff sieht in Mk. 9, 12 ein Zitat. Die Termini „Leiden“ und „Verwerfung“ (Mk. 8, 31; Lk. 9, 22; 17, 25 in Kombination mit Ps. 118. vgl. Matth. 21, 42 par.) sind resümierende direkte Hinweise auf das Schriftwort Jes. 53.

⁵⁹ Bultmann: Gesch. d. synopt. Tradition (1931) S. 298.

⁶⁰ Ebd. S. 205–219.

daß diese esoterische Lehre in den Voraussagen wie eine „Lehrsumma rabbinischer Lehrweise“ überliefert sei.⁶¹ Man könnte dann denken, daß der „dritte Tag“ ursprünglich die Erwartung der Erhöhung zum Menschensohn ausgesprochen hat. Sachlich wäre ein Zwischenraum zwischen Tod und Erhöhung in der Vorstellung Henochs von seiner Verherrlichung zum Menschensohn begründet. Aber allerdings, die feste Bestimmung des „dritten Tages“ erscheint im Henoch nicht. Sie wäre dann der ganz andersartigen Auferstehungslehre der Formel als erinnertes Herrenwort in apologetischer Absicht angefügt worden. Und das Deutewort „für unsere Sünden“ würde bezeugen, daß die Christologie vom Leidensmessias nicht als exegetische Entdeckung der Gemeindetheologie angesehen, sondern auf die im Sendungsbewußtsein Jesu mit Vollmacht ausgesprochene Lehre von der göttlichen Notwendigkeit (*δεῖ*) des Sühnetodes zurückbezogen wurde. Für die erste Aussage der Glaubensformel kann man zweifelhaft sein, ob ein deutendes Herrenwort vorliegt, weil es in dieser Gestalt nicht in der evangelischen Überlieferung erscheint. Immerhin ist die umstürzend neue Mesianik als theologische Gemeindebildung schwer verständlich. Für die dritte Aussage ergibt sich mit der Deutung der Auferweckung als Auferweckung „am dritten Tag“ — in Wirklichkeit wäre umgekehrt der „dritte Tag“ die Deutungsgrundlage und die vorliegende Auferstehungslehre das Gedeutete — unter dieser Voraussetzung ein einsichtiges Motiv.

Die Urgemeinde hätte dem Schriftwort, das Träger der jüdischen Tradition ist und sich durch die Gegenwart von Gottes Geist in „den Schriften“ als einheitliche Offenbarung erweist, unter der Decke des *κατὰ τὰς γραφάς* das Schriftwort an die Seite zu rücken gewagt, das Jesus als göttlicher Vollmachtsträger und Herr auch über die Schrift auf sich bezogen, gedeutet und erschlossen hat, also die Schrift bereits in Christus pneumatisch zu lesen begonnen.

c) So weite Aussichten diese Möglichkeit jedoch auch erschließen könnte, zur Interpretation der Zusätze in der Glaubensformel ist die Grundlage der synoptischen Voraussagen nicht tragfähig genug. Vor allem ist es wegen der isolierten Stellung des Hoseawortes in dem synoptischen Zusammenhang nicht notwendig, daß es dort ursprünglich ist. Ein gesicherter Rückgang hinter die Glaubensformel ist nicht möglich. Wir müssen daher den zureichenden Grund für die Zuspitzung der Formel auf Schriftworte im Zusammenhang der Formel selbst zu finden suchen. Andererseits ist es nötig, den Boden der Erhebung von Glaubenssätzen aus dem Schriftganzen im Sinne der jüdischen Theologie zu verlassen, weil das Schriftprinzip *κατὰ τὰς γραφάς* diese Zusätze nicht deckt. Dann ist zu schließen, daß die außerhalb des dogmatischen Schrifterweises stehende Be-

⁶¹ R. Otto a. a. O. S. 208 ff.

⁶² LXX: *Τῶ μὲν ὡπὶ αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν* (Jes. 53, 5) — *ὁγιασὶ ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας* (Hos. 6, 2).

zeugung Christi in seinen Erscheinungen auf den Schriffterweis zurückgewirkt hat.

Das unmittelbare göttliche Offenbarungszeugnis in der Erscheinung Christi hat die Aufnahme von Schriftworten nahegelegt, die den Glauben nicht mehr aus dem Sinn der Schriften, sondern aus einer pneumatisch bezeugten Tatsache deuten. Die Hoseastelle enthält das apologetische Motiv, daß Christus sich als der Auferstandene „am dritten Tag“ bezeugt hat. Sie ist dann zu der III. Aussage getreten, um die Auferweckung Jesu in historisch-konkreter Form mit der Selbstbezeugung des Erhöhten zu verbinden. Die Weissagung stützt also das Auferstehungsereignis als geschichtlich in bestimmter vorgesehener Stunde — *πρὸ δὲ* — eingetretenes Ereignis, dessen konkrete Gewißheit sich in dem Sichtbarwerden des Erhöhten vollendet. Wir werden der Frage noch im Zusammenhang der Begründung der Auferstehungsgewißheit begegnen. Dann werden wir aber auch das Jesajawort „für unsere Sünden“ auf die Christuserfahrung zurückbeziehen dürfen. Erst die Selbstbezeugung Christi gibt das Recht auf den gewissen Glauben an die Versöhnung. Ob hier Glaubensverständnis des Petrus spricht, der aus der Gnade der Herrenerscheinung die Gewißheit der Sündenvergebung, der Vergebung für Schwäche und Verleugnung, abgeleitet hat, muß unentschieden bleiben. Wenn man die Idee des Leidensmessias aber nicht auf Urworte Jesu zurückführen will, so wird man das revolutionäre Neuverständnis der Schrift kaum anders als aus der erschütternden Erfahrung des Petrus erklären können. In seiner Erfahrung laufen zuerst die beiden Linien zusammen: Jesus ist in seiner Erscheinung der Herr. Und seine Erscheinung vor uns ist das Zeugnis seines Sühnetodes für uns. Durch diese Überlegung und den Zusammenhang des Petruskerygmas in der Apostelgeschichte wird wahrscheinlich, was auch die Wir-Form des Zusatzes nahelegt, daß das *ὅπερ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν* petrinisch ist, daß es bekenntnisartigen Charakter hat und Ausdruck des christlichen Neuverständnisses von Jes. 53 ist. Schwieriger ist das Hoseawort einzuordnen. Es könnte äußerlich an Jes. 53, 5 anschließen: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ — „er macht uns gesund nach zwei Tagen . . .“ und eine rabbinisch-lehrhafte Schriftkette ergeben wie die Kombination Dan. 7, 13 mit Ps. 110, 1 in dem Bekenntniswort Mk. 14, 62 par.⁶³ Die Hoseaweissagung wäre also schon früh an die Jesajaweissagung herangerückt worden. Aber der lockere Zusammenhang zeigt doch, daß die einzige atl. Stelle, in der vom dritten Tag in Verbindung mit der Auferstehung die Rede ist, erst ex eventu gefunden sein kann und künstlich angeglichen wurde. Für eine gegen die Juden gerichtete Apologie liegt in der Lehreinzelheit vom „dritten Tag“ kein ersichtlicher Grund vor. Das Glaubensinteresse muß sich auf die Verbindung des dritten Tages mit der Auferstehungsaussage gerichtet haben, und damit scheint die Formel auf eine frühe innerchristliche Lehridifferenz Bezug zu nehmen.

⁶³ vgl. Ed. Norden: *Agnostos Theos* S. 194 ff.

d) Diese Verwendung der Schrift zur Bestätigung eines Zuges der Wirklichkeit, der in Wahrheit aus pneumatischer Erfahrung erschlossen ist, dieser Anruf der Schrift als Instanz innerchristlicher Lehrentscheidung steht in fühlbarem Kontrast zu der traditionalistischen Erhebung von allgemeinen Glaubenswahrheiten aus dem Gesamtzeugnis „der Schriften“ in den Vordersätzen der I. und III. Aussage. Die Formel hat hier offenbar einen inneren Bruch. Die Zusätze sind nicht in dem gleichen Sinne Beweisrede und nicht im gleichen Sinn allgemein verbindliche Tradition. Sie weisen auf eine *pneumatische Instanz* hin, an der sich die Schrift bemißt. Die Deutung der Hoseastelle auf den Auferstehungstermin ist pneumatische Schriftexegese.⁶⁴ Sie setzt einen Act. 1, 16 und Gal. 3, 8 ähnlichen Gedankengang voraus: Die Schrift alten Testaments sieht als ein Vorevangelium „voraus“, was in der Heilszeit geschehen wird. Der Geist der Propheten ist kein anderer als der Geist der Apostel. Die Schrift redet nicht zu ihrer Zeit, sondern zu „uns“,^{64a} die die Erfüllung sehen. Ein heilswichtiges Ereignis muß seinen Schatten vorausgeworfen haben und darum in Form von Weissagung faßbar und erweisbar sein. Darum: *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν*. Das pneumatische Schriftverständnis ist offenbar als christliches Verständnis der Schrift aus der durch die Erscheinungen Christi begründeten apostolischen Lehrautorität geflossen. Das *ὅπερ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* wäre darnach nicht nur soteriologisch, sondern auch hermeneutisch zu verstehen. Die polemische Wendung gegen die Juden als Widersacher des Geistes erscheint im Stephanos-Kreis vielleicht zuerst (Act. 7, 51 nach Jes. 63, 10): *ὁμεις αἰεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπάτετε*.

Wir fassen zusammen. Eine neue Stellung zur Schrift fanden wir bereits hinter der Formel *κατὰ τὰς γραφάς*, insofern sie einem Tatzeugnis zur Seite getreten ist. Trotzdem zeigte der Grundsatz der Schrifttheologie in der Tendenz den Anschluß an die Schriftverwendung in der rabbinischen Orthodoxie. Die Zusätze in der I. und III. Glaubensaussage lassen sich daraus nicht mehr begreifen. Sie tragen bekenntnisartigen und pneumatischen Charakter. So scheint das Schriftzeugnis der Glaubensformel ein doppeltes Gesicht zu tragen, eins, das nach rückwärts, und eins, das nach vorwärts schaut. Sie ist Missionsformel, sofern sie sich an die jüdische Umwelt wendet, und sie ist Bekenntnislehrformel, sofern sie Ausdruck einer innerchristlichen Lehrentwicklung ist.

Welche christologische Lehrbildung und welche Lehrauseinandersetzungen sie widerspiegelt, versuchen wir, aus der Analyse ihrer einzelnen Aussagen zu verstehen. Die Frage heißt: In welchem theologischen Zusammenhang erscheint in der Formel die Auferstehungsgewißheit?

⁶⁴ Über Eigenart und Sinn pneumatischer Schriftexegese nach dem Barnabasbrief P. Meinhold a. a. O. S. 260 ff.

^{64a} Vgl. I. Petr. 1, 11 f.

III.

Der theologische Zusammenhang der Auferstehungsgewißheit

Die *Auferstehungsgewißheit*, das Herzstück der urchristlichen Verkündigung, ist nach dem klaren Aufbau der Formel in bewußten Zusammenhang mit der Grablegung nach der einen und den Erscheinungen nach der anderen Seite gebracht. Und dieser Zusammenhang nach zwei Seiten muß auch für die Glaubensaussage „am dritten Tage“ gelten. Wir haben also den gegenseitigen Bezug von vier Glaubenssätzen: „begraben“, „auferweckt“, „am dritten Tage auferweckt“, „erschieden“ im Auge zu behalten. Wie denkt die älteste Glaubensformel Christi Auferstehung?

1. „*Ἐγέρθη*“: Es ist kein Zweifel, daß sie die Auferstehung als *Erweckung aus dem Todesschlaf* denkt. Der Gebrauch von *ἐγείρω*, *ἐγείρωμαι* und *ἀνίστημι*, *ἀνίστασθαι*, der in den atl. Verheißungen der Totenauferstehung durchaus synonym ist, zeigt in der Anwendung auf die Auferstehung Jesu außer im Substantiv *ἀνάστασις* offenbar sehr früh schon einen charakteristischen Bedeutungsunterschied.⁶⁵

a) In *ἐγείρεσθαι* klingt eine antihellenistische Betonung der Wiederbelebung von Leib und Seele aus der Totenstarre durch Gottes Allmachtstat und alleiniges Handeln mit. Darum ist es das Lieblingswort des Matthäus. Auch in der Apostelgeschichte, die in den Reden einen deutlich archaisierenden Ton erkennen läßt und mit der Hervorhebung der jüdisch-orthodoxen Züge in der Urgemeinde sich offenbar um geschichtlich treues Kolorit bemüht, überwiegt das *ἐγείρεσθαι*.

Am interessantesten ist die Verwendung bei *Markus*. Markus gebraucht *ἐγείρειν* mit Sicherheit nur in vier sehr bezeichnenden Fällen. 1) Das Töchterlein des Jairus wird wiederbelebt. Dabei wird der echte *θάνατος* von dem Todesschlaf, aus dem es Erweckung gibt, unterschieden.⁶⁶ 2) Ferner steht *ἐγείρεσθαι*,⁶⁷ wo es um die endzeitliche Totenauferweckung, im Streitgespräch mit den sadduzäischen Auferstehungsleugnern, also wohl auch um pharisäischen Schriftbeweis⁶⁸ geht. Die Auferstehung folgt aus Gottes Kraft (v. 24) und Wesen als Gott der Lebendigen (v. 27). Erweckung ist Wiederherstellung der im Tode verloren gegangenen Kommuni-

⁶⁵ Vgl. zu Einzelheiten des folgenden G. Kittel: Theolog. Wörterbuch zum NT (1933 f) unter *ἐγείρω* und *ἀνίστημι*.

⁶⁶ Mk. 5, 39. 41 par. vgl. Oepke i. Theol. Wb. zu *καθεύδω*. *Ἀνίστη* ist hier nur aufstehen, vgl. Act. 9, 40. *Ἐγείρειν* bei Wiederbelebung Mth. 10, 8; 11, 5 (Lk. 7, 22), Matth. 9, 25 par. Mk. 5, 41; Lk. 8, 54; 7, 14; Joh. 5, 21; 12, 1; Act. 26, 8.

⁶⁷ Mk. 12, 26 par. Lk. 20, 37, vgl. Mth. 27, 52.

⁶⁸ Ex. 3, 2. 6. Vgl. Act. 2, 31; 4, 2; 17, 18. 32; 23, 6; 24, 14 f. 21.

kation mit Gott.⁶⁹ Vielleicht ist auch hier mit O. Michel⁷⁰ an eine Unterscheidung von Tod und Todesschlaf zu denken: „Auch der Tod des Gerechten ist ein wirklicher Tod, aber weil über ihm die Verheißung der Auferstehung liegt, lebt der Tote, schläft der Tote. Die Verheißung Gottes bewirkt, daß der Todesschlaf der ‚Gerechten‘ der Kategorie des Todes (*ἀποθνήσκειν*) entrückt wird und als ein ‚Leben‘ (*ζῆν τῷ θεῷ*) gilt.“ Aber diese theologische Bewertung des Todes, die dann christlich gewöhnlich wird, erklärt doch nicht das tatsächliche Ziel der Beweisführung bei Markus, die Verwandlung der Auferstandenen zu einem neuen Leben.⁷¹ Das anthropologische Problem ist von dem Auferweckungsgedanken unabtrennbar. 3) Dann erscheint *ἐγείρεσθαι* in einer seltsamen Legende vom Tode Johannes des Täufers: Jesus der von den Toten wiedererweckte Johannes, dessen *δυνάμεις* sich deswegen in Jesus auswirken (*ἐνεργοῦσιν*). Ist v. 14 ein redaktionelles Stück alter Tradition,⁷² so hat *ἐγγέρεται* — übrigens, soweit ich sehe, die einzige wörtliche Parallele zu unserer Glaubensformel im NT außerhalb I. Kor. 15 — früh und für Markus noch vorzüglich die Bedeutung, daß die göttliche Lebenskraft eines Menschen wunderbar wieder in Erscheinung getreten ist und weiterwirkt. Der Ton liegt auf dem sich mächtig erweisenden Leben, auf dem Weiterleben. 4) Dagegen vermeidet Markus geflissentlich, die Auferstehungsgewißheit Jesu mit *ἐγείρεσθαι* wiederzugeben.⁷⁴ Nur an einer Stelle steht bei Markus *ἠγέρθη* für Jesu Auferstehung, und das ist die Geschichte vom leeren Grab, mit den Worten des angelus interpres: *ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν*.⁷⁵ Daraus darf man doch wohl schließen, einmal, daß die Grabesgeschichte sicher altes Traditionsgut vor Markus ist,⁷⁶ dann, daß in dieser alten Ostertradition *ἐγείρεσθαι* fester formelhafter Bestand war, und schließlich, daß in der Formel *ἠγέρθη* das Wunder des Lebens aus dem Grab, die Wiederherstellung, das Nicht-im-Tode-Bleiben mit starker Reflexion auf den Todeszustand und das Rätsel des Todes des Gerechten zum Ausdruck kommt, — die massiven Vorstellungen des Volksglaubens, deren Assoziation in *ἐγείρεσθαι* weiterleben mag, spiegelt Mth. 27, 52 f —

⁶⁹ *ἀνίστασθαι* v. 25 ist demgegenüber erst die Folge, das Aufstehen, und wird darum nicht als das Lebendigwerden „der“ Toten absolut gebraucht; *ὅταν ἀναστῶσιν* v. 23 ist Glosse. Vgl. G. Klostermann: Mk.-Ev. 3. Aufl. (1936) i. Handb. Z. NT zu Mk. 12, 26 f.

⁷⁰ Zur Lehre vom Todesschlaf ZNW 1936 S. 286.

⁷¹ Vgl. Klostermann: Mk. Ev. i. Handb. z. NT S. 126 f. Die Beziehung der Väter zu ihrem Gott ist nicht als ein dauernd-gegenwärtiges, sondern als ein vergangenes, „historisches“ gedacht.

⁷² Mk. 6, 14 f par. Mt. 14, 2; Lk. 9, 7.

⁷³ Bultmann mit M. Goguel, vgl. Bultmann: „Geschichte der synoptischen Tradition“ 1932 S. 329.

⁷⁴ Mk. 14, 28 par. Mth. 16, 6 *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι με* ist wahrscheinlich sekundär. Denn das Fajjum-Fragment liest es bei Markus nicht. Vgl. Klostermann i. Hdb. z. NT zur Stelle.

⁷⁵ Mk. 16, 6.

⁷⁶ vgl. unten zu *ἐτάφη*.

daß dagegen ein neues, gehobenes, erhöhtes Sein als Ziel und Bestimmung zunächst nicht im Blick ist.

b) Ein solches ist aber wahrscheinlich in *ἀνίστασθαι*, wo es sich auf Jesu Auferstehung bezieht, von vornherein gemeint. Dem Umstand, daß Markus ausschließlich *ἀνίστασθαι* in Jesu Auferstehungsvoraussagen gebraucht, und vor allem, daß der alte „westliche“ Text (D) systematisch, ja bisweilen schematisch gelesenes *ἐγείρεσθαι* durch *ἀνίστασθαι* ersetzt,⁷⁷ daß ihm die Jüngerdebatte nach der Verklärung nur das einmalige Ereignis der Auferstehung des Menschensohns (*ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ*), und nicht die Totenerweckung zum Gegenstand haben kann,⁷⁸ daß er Lk. 24, 6 *ἡγέρθη* sogar in der Engelverkündigung am leeren Grabe zu streichen wagt, muß eine Absicht zu Grunde liegen. Für Jesu Auferstehung ist hier offenbar ein Wort, in dem Aufstehen, Sicherheben, Hervortreten anklingt,⁷⁹ als richtigerer Ausdruck empfunden worden, weil es die Erhöhung des Gekreuzigten zur messianischen Herrlichkeit mitdenken läßt.⁸⁰ Wie diese vorgestellt wurde, läßt vielleicht noch I. Thess. 4, 14 ff erkennen, nämlich als ein Sicherheben auf Gottes Befehlswort, das in dem ermächtigenden Geheiß zugleich die messianische Vollmacht erteilt. Dürfen wir diesen Zusammenhang annehmen, so sind die Jünger, wie Fascher^{80a} bemerkt, im eigentlichen Sinne nicht Zeuge dieser Auferstehung Jesu gewesen. Aber Jesu Erhöhung folgt aus der Tatsache seines Erwecktseins. Das drückt in sachlicher Schärfe die Röm. 1, 3 f erhaltene Formel aus: „Der bestellt wurde zum Sohne Gottes in Macht nach dem Geiste der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten“ (*τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*). So scheint Act. 2, 32 f jeder Unterschied zwischen Auferstehung und Erhöhung fortzufallen. Denn *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός* und *τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑποθείς* sind synonym, durch erläuterndes *οὗν* verbunden. Weitergeführt wird der Gedanke erst mit *τε*. Wir können darum mit Preuschen^{80b} sagen, „daß die Auferstehung die volle Messianität Jesu nicht nur bewiesen, sondern auch bewirkt hat.“ In Act. 13, 33 aber wird durch die Bezugnahme auf die Adoptionsformel des 2. Ps. (*υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) klar, daß eben der göttliche Hoheitsakt der *ἀνάστασις* Jesus zum Kyrios erhoben hat.

⁷⁷ Mth. 16, 21; 17, 9; 20, 18 f; Lk. 9, 7. 22.

⁷⁸ Mk. 9, 10.

⁷⁹ Lk. 2, 34 Act. 9, 40 f; 3, 22; 7, 37.

⁸⁰ Vgl. G. Kittel: Theologisches Wörterbuch, zu *ἀνίστημι* usw. Die Auffassungen von Michaelis und Lohmeyer scheinen in gleicher Richtung zu gehen. In der Kontroverse von Em. Hirsch u. Michaelis über den Sinn der Erscheinungen spiegelt sich der hier terminologisch gefaßte Befund, vgl. darüber unten Näheres.

^{80a} E. Fascher: Anastasis — resurrectio — Auferstehung. ZNW 40 (1941) S. 166 ff, bes. 199.

^{80b} Handb. z. NT Apostelgeschichte zur Stelle.

Diese *Erhöhungschristologie* stammt wahrscheinlich aus dem petrinischen Kreis, dessen Einfluß sich auch in dem westlichen Text spiegelt.⁸¹ Sie steht in enger Beziehung zu der Gottesknechtchristologie. *Ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ* (Act. 3, 13) und *ἀναστήσας τὸν παῖδα αὐτοῦ* (v. 26) sind synonym. Wie der Tod Jesu im Lichte der Ebed-Jahwe-Gestalt in den Gesamtzusammenhang seines gehorsamen Leidens, seiner „Knechts-Gestalt“ gerückt ist, so ist auch die Auferweckung nur die erste Manifestation der Verleihung der messianischen Hoheitsstellung, der Erhöhung aus der Erniedrigung. Es ist die gleiche Christologie, die Rö. 1, 4 als das durch die „Propheten in den heiligen Schriften“ voraus verheißene „Evangelium Gottes“ erscheint.⁸² Die Voraussetzung dieser Erhöhungschristologie ist kaum allein die Schriftdeutung gewesen. Die näher liegende Erklärung scheint, daß die Erlebnisgrundlage der Christuserscheinung das Herrlichkeitsbild geschaffen hat. Aber Erweckung und Erhöhung sind für Petrus nicht zwei getrennte Akte. Es sind zwei Seiten eines und desselben Vorgangs, der nach seiner Realbedeutung „Auferweckung“, nach seiner idealen Wesenheit „Erhöhung“ heißt. In den Petrusreden der Acta kann daher die Erhöhungschristologie durchaus neben der Problematik der Totenaufweckung stehen.⁸³

c) Anders die in dem *ἐγγίγεται* der Glaubensformel sich aussprechende *Auferstehungslehre* als zentrales, ja, mit ihren Bezügen zusammengekommen, einziges Lehrthema des Glaubens. Sie stammt aus anderen Zusammenhängen als die Erhöhungschristologie. Sie ist durch die Reflexion auf das Grab und den Todeszustand im Gegensatz zum Leben als Heilsgut und durch die bestimmte Vorstellung vom Handeln Gottes im Akt der Totenaufweckung gekennzeichnet. Dennoch setzt sie eine, vielleicht adoptionistische Christologie voraus. Denn nicht Jesus, sondern der Christus wird als gestorben und auferstanden gelehrt. Damit ist die urchristliche Glaubensformel, wie es scheint, auf das soteriologische Ziel des Erweises der in der Erscheinung des Messias auch begonnenen Erfüllung der endzeitlichen Aufertehungsverheißung ausgerichtet. Wir werden daher von einer *Auferstehungschristologie* sprechen dürfen. Jesus ist als der Auferstandene der Erwählte Gottes, und als der auferstandene und so erwiesene Christus eingesetzt, um uns in seinem Tod von dem Todesgesetz der Sünde zu befreien, in der Vollziehung der Totenaufweckung an ihm der Verheißung des Lebens zu vergewissern. Diese Bedeutung hat das perfektivische *ἐγγίγεται*. Die eigentliche Heilstat Gottes ist die Befreiung vom Todesge-

⁸¹ Vgl. die Vorrangstellung des Petrus vor Jakobus in der Lesart D zu Gal. 2, 9. Hierher mag auch die Änderung des Engelworts Mk. 16, 7 in eine *αὐτοφωνία* *αγγέλων* gehören.

⁸² *Ὅρισθεις ὑπὸς ἐν δυνάμει* und *προπεχειρισμένος Χριστός* (Act. 3, 20) sind wohl gleichwertig. Vgl. Lietzmann: Römerbrief, 4. Aufl., i. Handb. z. NT zur Stelle die Verbindungslinie zu Phil. 2, 5 ff.

^{82a} Vgl. v. Campenhausen a. a. O. S. 28 Anm. zu *κατὰ τοῦ θεοῦ*.

⁸³ Z. B. Act. 2, 24. 31 f; 10, 40 f, wenn sich darin nicht lukanisches Harmonisierungsstreben äußert.

setz. Wie Gott Jesus in der Auferweckung als den Christus erwiesen hat, so hat er auch durch sie Christus als *den* Heilbringer erwiesen. Alles Heil der Endzeit ist für die urchristliche Glaubensformel in der Tatsache der Auferstehung zusammengefaßt. Die Gewißheit der Totenaufweckung ist das Heils- und Siegeszeichen des urchristlichen Glaubens.

Nur eine Bestätigung dessen ist der Zusammenhang, in dem *Paulus* die Autorität der Formel in den Auseinandersetzungen des 15. Kap. verwendet. Es ist aufschlußreich, da sich Paulus hier in der für ihn bezeichnenden Verbindung von theologischer Lehrentwicklung, pneumatischem Glaubensverständnis und polemischer Zuspitzung mit seiner Gedankenfolge eng dem Aufbau der Glaubensformel anzuschließen scheint und sich in der apostolischen Predigt von der Traditionsgrundlage führen läßt. Denn I. Kor. 15, 11 sind mit *ἐκείνοι* jedenfalls die Urapostel, vielleicht mit Jakobus gemeint. Es ist m. W. bisher noch nicht beobachtet worden, daß der Gedankengang der Glaubensformel in den Ausführungen des 15. Kap. überall deutlich im Blick ist. V. 6—12 blickt traditionalistisch und apologetisch auf die dogmatisch gewordenen Christophanien zurück: die Verkündigung ruht auf einheitlichem, fortgesetztem Auferstehungszeugnis, darin ist der Anspruch auf den Apostolat begründet. V. 12—32 nimmt dann mit einem Exkurs v. 21 bis 28 exegetisch auf den Auferstehungssatz der Formel Bezug: Die Auferstehung Christi steht in strengem Zusammenhang mit der Verheißung Gottes von der endzeitlichen Totenaufweckung und erweist seinen Tod als Sühnetod für unsere Sünden (v. 17). V. 35—55 expliziert sodann den durch die II. Aussage der Formel gegebenen Zusammenhang von Grab und Leben,^{83a} Verweslichkeit und Unverweslichkeit in spekulativer, den hellenistischen Hörerkreis berücksichtigender Form; denn auch der Adamspekulation liegt in v. 44 ein anthropologisches Motiv zu Grunde, das das „Wie“ der Auferstehung in spiritualistischer Umdeutung^{83b} zum Verständnis bringen will. Die Schlußverse 56 f lassen sich in diesem Zusammenhang kommentarartig als Hinweis auf den theologischen Sinn des Sühnetodes verstehen. Die von den Erscheinungen des Auferstandenen (IV) über die Theologie der Auferstehung (III) und das Rätsel der Auferstehung aus dem Grab (II) zu dem Zusammenhang von Tod und Sünde (I) zurückschreitende theologische Exegese der autoritären Traditionsformel klingt schließlich in einer Doxologie aus. I. Kor. 15 erscheint somit als eine Rekapitulation der paulinischen Missionspredigt, wie sie die Einleitung (v. 1) auch in Aussicht stellt. In dieser ist das Traditionsgut der Formel überall Ausgang und Anknüpfungspunkt gewesen. E. Fascher^{83c} hat m. E. mit Recht auch in dem Aufbau des Römerbriefs die Einwirkung des Missions-

^{83a} Das Wort vom Samenkorn hat Parallelen in rabbinischer Grabesspekulation, s. Lietzmann i. Handb. z. NT 1931 zu v. 37 f.

^{83b} Vgl. aber auch Mk. 12, 26 par. und das Motiv aus der Rechtfertigungslehre v. 50.

^{83c} a. a. O. S. 16.

schemas Glaube (Rö. 4), Taufe (Rö. 6), Geist (Rö. 8) wahrscheinlich zu machen gesucht. Wenn aber Paulus Christi Auferstehung und die verheißene Totenerweckung sich gegenseitig begründen läßt („denn so die Toten nicht auferstehen, so ist Christus auch nicht auferstanden. Ist Christus aber nicht auferstanden, . . . so sind auch die, so in Christus entschlafen sind, verloren“), so kann dieser Zirkelschluß nur griechische Auferstehungsleugner befremden. Denn Voraussetzung des *νυνὶ δὲ* eingetretenen Ereignisses ist es allerdings, daß nach Gottes Verheißung *νεκροὶ ἐγείρονται*. Es ist ja um keinen Syllogismus zu tun, sondern um das eine endzeitliche Handeln Gottes, für den man sich entscheiden kann, für den — und dann auch als Erwecker Jesu — man sich aber schon entschieden hat, wenn man glaubt, *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν ἔστιν*. Gottes Zeuge ist ein zu Gott gehöriger Zeuge, der im Rechtsstreit Gottes mit der Welt auf seiner Seite steht. Die paulinische Dialektik holt also tatsächlich nur heraus, was in dem „Auferweckt“ der Glaubensformel mitgedacht ist. Die Auferstehungschristologie der Formel erweist eben, wie es scheint, aus dem Gesamtzeugnis „der Schriften“ nicht nur die Tatsache der Auferstehung Christi, sondern zugleich die Verheißung endzeitlicher Totenerweckung in ihr. Dem Pharisäer Paulus war der hinter ihr stehende Schriftzusammenhang vertraut. Und das perfektive *ἐγήγερται* enthält in seiner Vollendungsform einen Ausblick. Es ist darum als Kommentar zur Glaubensformel anzuerkennen, was Paulus in dem *ἐγήγερται* als geschichtlichem Datum, das eine neue Zeit eröffnet, sieht, wenn er den Zusammenhang von I. Kor. 15, 12 ff gleichsam mit einem Quod demonstrandum abschließt: *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*. Das γὰρ v. 21 eröffnet eine neue Perspektive, in der paulinisch begründet wird, was im Vorhergehenden autoritär gegeben war. In der Erweckung Christi hat Gott den Anfang der Heilszeit gesetzt. *Νυνὶ δὲ* und *ἀπαρχή* stehen in notwendigem Zusammenhang. Der Eintritt der Endzeit ist die Gewähr ihrer Vollendung. Im petrinischen Kerygma entspricht dieser Dynamik *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς* als christologischer Titel. Trotzdem scheint die Auferstehungslehre der Glaubensformel nicht petrinischen Ursprungs zu sein. Das geht aus ihrer anthropologischen Ausrichtung hervor, die eher auf einen judaistischen Kreis hinweist. Denn die Aussage vom Sühnetod spitzt sich in der Formel auf das Geheimnis des Grabes zu und die Auferweckung auf das Problem der Wiederbelebung.

2.

„*Ε τ ά φ η*.“ Wenn schon die Formel von der „Erweckung“ rückwärts auf den Todeszustand schaut, erhebt sich die Frage: *Welchen dogmatischen Sinn kann noch die Grablegung beanspruchen?* In welchem Sinne stützt sie die Auferstehungsgewißheit?

Das Grab erscheint in der urchristlichen Verkündigung in zwei verschiedenen Traditionen und mit zweierlei Absicht: zum Erweis der Erfüllung

des Gesetzes und zum Erweis der Auferstehung. Das erste Motiv setzt bereits Kreuzestheologie voraus und benutzt Deut. 21, 22 f im Zusammenhang des schulmäßigen Weissagungsbeweises. Charakteristisch ist dafür Act. 13, 29: *ὥς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα καθελόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον.*^{83c} Immerhin erweist die atl. Vorschrift LXX: *οὐ κοιμηθήσεται τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ ξύλου, ἀλλὰ ταφῇ θάψετε αὐτὸ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ*, in der die Scheu vor der Entweihung des Landes durch die unbeerdigte Leiche spricht, die Tatsächlichkeit der Evangeliumsberichte von der Grablegung am Kreuzigungstage.^{83f} Für das Verständnis unserer Formel kommt deswegen aber dieses Motiv der Grablegung wegen des sehr speziellen Zusammenhangs mit der Kreuzestheologie wahrscheinlich noch kaum in Betracht. Denn die Vermeidung der Kreuzigungsaussage in der Formel erscheint hochaltertümlich. Auch die Actareden behandeln ja zum Teil die Kreuzigung noch zurückhaltend als Vorwurf und nicht als sinnotwendig.^{83g} Auch Phil. 2, 8, strukturell unserer Formel verwandt, setzt noch Tod und Kreuzestod deutlich voneinander ab.

In der Petrusrede Act. 2, 22 f, ergänzt durch die Paulusrede in Antiochien (Pisidien) Act. 13, treten dagegen die Motive hervor, aus denen sich die Grablegung verstehen läßt. Was von David gesagt wird, berührt wie eine erweiterte Form unserer knappen Aussage: „Er hat geendet und wurde begraben, und sein Grab ist bei uns bis auf diesen Tag“. Das (natürlich unverletzt) aufzuzeigende Grab ist ein beweisendes Zeugnis für den wirklichen Todesabschluß. Leib und Seele haben sich getrennt, das Fleischliche ist der Zersetzung verfallen, die Seele endgültig in die Scheol eingegangen.⁸⁴ Dann muß die Meinung der Aussage diese sein: Das Grab Jesu ist bekannt, er hat „geendet“; aber das Paradox ist geschehen, daß die notwendige Folge, die *διαφθορά*, nicht eingetreten ist.⁸⁵ Der Tod hat ihn nicht „gehalten“. ⁸⁶

Das Grab muß auch in der Glaubensregel *historischen Zeugniswert* beanspruchen. Das geht schon aus dem Fehlen des Schriftbezugs hervor, obwohl das Grab zum jesajanischen Gottesknecht gehört.⁸⁷ Dann spricht aber doch alles dafür, daß wir in der Formel die *Vorstufe der synoptischen und johanneischen Erzählungen vom leeren Grab* vor uns haben. Joh. scheint

^{83c} Vgl. Act. 5, 30; 10, 40 die theologische Verwendung, dann die Weiterbildung bei Paulus. Gal. 3, 13 im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre.

^{83f} Vgl. Holtzmann: Das Begräbnis Jesu, ZNW 1931 S. 311. Dieser Zusammenhang ist in dem Artikel *ξύλον* von Joh. Schneider im Theol. Wörterb. z. NT ganz übersehen.

^{83g} Act. 2, 36 und 5, 30 gegenüber 2, 23; 3, 13.15.18. Vgl. Fascher a. a. O. S. 13 und R. Otto a. a. O. S. 197, 245, 266 f über den Zusammenhang der ältesten Todeserwartung in *κλάσμα τοῦ ἄγριου* und Brechen des Leibes.

⁸⁴ Act. 13, 36.

⁸⁵ Act. 13, 37.

⁸⁶ Act. 2, 24.

⁸⁷ Jes. 53, 9.

auch hier (20, 9) wie in der Berechnung des Todestages (13, 1.2; 18, 28) und öfter alter Jerusalemer Ortsüberlieferung zu folgen, wenn er betont, daß die Auffindung des leeren Grabes vor dem Weissagungsbeweis der Auferstehung liegt: οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν, οὗ δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. Freilich fragt sich: Wie konnte das Argument vom leeren Grab Apostelg. 2 fehlen, wo es als kräftigster Gegenbeweis im Vergleich Jesus-David durch den Zusammenhang geradezu gefordert wird, wo aber statt des nächstliegenden Arguments auf die Auferstehungszeugen und den Autoritätsglauben verwiesen ist.⁸⁸ Als alte, unlegendarische, von den Ostererscheinungen unabhängige und auf sie nicht zurückführbare, wahrscheinlich also gleich ursprüngliche Tradition erkennt auch Bultmann die Grablegungsberichte an.^{88a} Für die Unabhängigkeit der Grabesgeschichten spricht schon die Pointe in den Worten des angelus interpres und die sekundäre Verknüpfung mit dem Hinweis auf die Christophanie in Galiläa. Τρόμος und ἔκστασις der Frauen, die Ausdrücke numinoser Scheu, sind doch mit einer literarischen Absicht des Markus, die bisherige Unbekanntheit der Geschichte zu begründen, viel zu pragmatistisch erklärt. Es gehört geradezu zum ursprünglichen Sinn der Grabesgeschichte, daß die Auferstehungstatsache verhüllt und als göttliches Geheimnis erscheint. So ist das numinose Geschehen nur aussagbar in seiner Wirkung auf die ersten Zeugen. Daß die Grabesgeschichten jedoch einen „Nebentrieb, der für das offizielle Kerygma keine Bedeutung hatte“,⁸⁹ darstellen, läßt sich m. E. allein aus dem Argument ex silentio bei Paulus und in den Actareden kaum hinlänglich stützen. Denn auch Paulus denkt das Grab Jesu leer.⁹⁰ Und in den Evangelien ist die Grabesgeschichte unter den so schwankend überlieferten Ostererscheinungen die einzige Konstante. Das Verschwinden in der Apostelgeschichte aber kann einen Grund in der Entwicklung der Christologie haben. Spricht nichts gegen die Ursprünglichkeit der Überlieferung vom leeren Grab, so ist es Überkritik, angesichts der alten Glaubensformel, in die das Grab aufgenommen ist, nicht die natürlichste Erklärung zu wählen: Das Grab Jesu wurde gezeigt. In der Jerusalemer Ortstradition stand fest, daß Frauen als erste das Grab leer gesehen haben. Die Autorität des Petrus und der Zwölf aber, gestützt auf die so viel eindrucksvolleren und positiven Erscheinungen des lebenden Christus, drängte dies erste und unvollkommene historische Zeugnis in den Hintergrund, erhielt jedoch das Paradox der Auferstehung aus dem Grab neben den Erscheinungen. Das Bestreben nach Synchronisierung der beiden selbständigen Auferstehungszeugnisse zeigt ja schon Markus, wenn προάγει ὑμᾶς (16, 7) einen zeitlichen Sinn hat.

An welche Gründe darf man bei der Betonung der Grablegung und an welche Motive beim Verschwinden des leeren Grabes aus der Tradition

⁸⁸ Vgl. Fascher a. a. O. S. 12.

^{88a} Bultmann: Synopt. Tradition S. 296, 311 f.

⁸⁹ Bultmann: a. a. O. S. 315.

⁹⁰ Kittel: Theol. Wörterbuch unter ἐγείρω. Vgl. Rö. 6, 4. Dann Kol. 2, 12.

denken? Der früh auf Jesu Auferstehung gedeutete, in Act. 2, 25 ff und 13, 35 benutzte 16. Psalm enthält, wie Fascher richtig gesehen hat,⁹¹ den Schlüssel. Auferstehung ist Ausnahme, Ausgenommensein von dem allgemeinen Menschenlos des Todes, darum — vom Tode als Gewißheit her gesehen — eine zu allererst negative Bestimmung, deren Komplement nur der Eingriff Gottes in das Weltgesetz sein kann. Zwei Tatsachen umschreiben das Aussagbare:⁹² 1) Er (seine Seele) ist nicht dem Hades gelassen worden, und 2) er (sein Fleisch) hat nicht die Verwesung gesehen. Mit der Verwesung des Leibes tritt die Folge ein, daß die Seele in der Scheol bleiben muß. Diese *διαφθορά* ist aber bei Jesus verhütet worden. So sind die Schmerzen des Todes, die Bande, die die Seele in der Scheol fesseln, gelöst worden. Der Tod konnte ihn nicht festhalten, die Schmerzen des *θάνατος* wurden zu Wehen einer neuen Geburt.⁹³ Diese geheimnisvolle Wiedervereinigung von Leib und Seele ist *ἀνάστασις*. Bei diesem sich im Grabesdunkel abspielenden geheimnisvollen Vorgang kommt Leib und Seele wirklich in die äußerste Gefahr der endgültigen Trennung. Einerseits spitzt sich daher die Grabesgeschichte (Mk. 16, 6) auf den Ortsbefund zu (*οὐκ ἔστιν ὧδε, ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν*), in dem sich das göttliche Geheimnis verhüllt darstellt. Andererseits läßt erst der mehrtägige Aufenthalt im Grabe keinen Zweifel an dem transzendenten Wunder der göttlichen Heilstat zu, daß sie nämlich im vollen Sinne eine Auferweckung *ἐκ νεκρῶν* gewesen ist.⁹⁴ Denn erst die *Verhütung* der *διαφθορά* beweist die leibliche Auferstehung, um die es der urchristlichen Formel mit der Einbeziehung der Grablegung dogmatisch zu tun ist.

Demgemäß müssen wir ansetzen, daß sich die Einführung des Grabes in die Glaubensregel gegen die in der alten Tradition durchscheinenden Vorstellungen von der Entrückung Jesu richtet, gegen Vorstellungen also, die eine Auferstehung des Leibes ausschließen, aus der Apokalypitik stammen und aus dem Rahmen der orthodox-jüdischen Auferstehungserwartungen herausfallen. Etwa in dem Sinne von R. Otto:⁹⁵ Die Totenaufstehung beziehe sich nicht auf die *σάρξ*, sondern auf das „geistige Wesen

⁹¹ Fascher a. a. O. S. 11 f.

⁹² Act. 2, 31: *οὔτε ἐγκατελείφθη* (Nebenf. *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*) *εἰς ἄδην οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν*. *Ἡ σὰρξ αὐτοῦ* ist in das Schriftwort eingetragen.

⁹³ *Ἀσπας τὰς ὀδῖνας τοῦ θανάτου*. Act. 2, 24 scheint mit *ὀδῖνες θανάτου, κίνδυνοι ἄδου* LXX Ps. 114, 3 die Assoziation „Geburtswehen“ aus Hiob 39, 3 zu verbinden. Vgl. Preuschen a. a. O. zur Stelle u. Fascher a. a. O. S. 11. Der westliche Text verdunkelt mit Einsetzung von *ἄδου* nach LXX Ps. 18, 6 diesen Zusammenhang.

⁹⁴ Grablegung als Besiegelung des *θάνατος* Mtth. 14, 12. Lk. 16, 22. Act. 2, 29; 6, 5. 9. 10. Daß im Grab die Todverfallenheit ausgedrückt ist, geht auch aus dem Targum zu Jes. 53, 9 hervor. Der Targumist beseitigt das Grab des Gottesknecht-Messias durch syntaktische Umdeutung auf die Gottlosen, u. z. in der Form: „Er wird die Gottlosen zum Gehinnom (!) übergeben und die Reichen an Besitztümer, die Gewalttat verüben, zum Tode der Vernichtung(!)“. Vgl. P. Seidelin a. a. O. S. 214.

⁹⁵ a. a. O. S. 201 f, besonders zu Rö. 1, 3.

Christi“. Im Tode existiert der Mensch noch, aber er lebt nicht. Die Befreiung aus dem Zustand des geistigen Todes wäre die Bekleidung mit dem Glorienleib wie in Henoch. Paulus ist dann einer nichtorthodoxen Auffassung der Auferstehung gefolgt, und I. Kor. 15 zeigt den Versuch, diese spiritualistische Auffassung in die Glaubensformel hineinzuinterpretieren.

Die korporalistische Auferstehungslehre entspricht in ihrer anthropologischen Form den Forderungen der Auferstehungshoffnung, führt jedoch zu einer *inneren Schwierigkeit*. Sie ist schwer imstande zu erklären, wodurch sich Jesu Auferweckung prinzipiell von den Erweckungswundern zur Fortsetzung des Lebens unterscheidet, und worin sich ihre absolute und heilsbegründende Einzigartigkeit ausdrückt. Eine Lösung findet sie nur vom Boden der Verheißung aus. Vermutlich haben wir Act. 13, 34⁹⁵ einen auf rabbinischem Schriftbeweis aufgebauten Lösungsversuch: In Jesu Auferweckung liegt die Bestimmung der endgültigen Vermeidung der „Verwesung“ (des Totenreichs), weil er als der verheißene Heilige Gottes nicht nur das Heil für eine Generation, sondern das als ewiger Gottesbund mit Israel für die Endzeit verheißene Heilsgut, die „zuverlässigen Heiltümer Davids“ bringen sollte. Die Verknüpfung der Schriftworte Ps. 16 und Jes. 55, 3 unter dem Anklang $\delta \theta\alpha\iota\omicron\varsigma$ — $\tau\acute{\alpha} \theta\alpha\iota\omicron$ faßt die leibliche Auferstehung Jesu als eschatologisches und damit endgültiges Geschehen, zieht sich also auf das göttliche Geheimnis zurück. Darauf, wo die Leiblichkeit Jesu bleibt, wird nicht reflektiert. In den Christophanien wird von der Auferstehungslehre aus offenbar ein leiblich-sichtbares Erscheinen gesehen. Einen anthropologischen Schluß aus der *ἀφθαρσία* des Auferstandenen — wie Paulus — hat diese Auferstehungslehre anscheinend noch nicht gezogen. Ebenso wenig hat sie die Frage nach der Postexistenz Christi erhoben. Sie ist bei der Auferstehungstatsache stehen geblieben.

Die dogmatische Entwicklung ist tatsächlich in einer gewissen dialektischen Synthesis der apokalyptischen Entrückungsidee⁹⁶ und der orthodox-jüdischen Auferstehungslehre konsequent zur Erhöhungschristologie und schließlich zum Himmelfahrtsgedanken fortgeschritten. Als Mittelglied könnte man an die Doppelbedeutung von *ἀνάληψις* (Lk. 9, 51), bei der nach dem Sprachgebrauch der LXX auch Entrückung in den Himmel im Blick ist, denken (vgl. Michaelis: Die Erscheinungen des Auferstandenen, Basel 1944, S. 82 f). Diese Entwicklung ist der ältesten Glaubensformel, wie wir am Begriff *ἐγείρεσθαι* — *ἀνίστασθαι* gezeigt zu haben glauben, noch wesentlich fremd. Entscheidend wird allerdings dabei die Bedeutung der Erscheinungen des Auferstandenen mitgewirkt haben. In dieser Entwicklung, die immer mehr mythische Züge aufnahm, haben wir, wie ich glaube, den zureichenden Grund für die *Verdrängung der Grabesgeschichten*

⁹⁵ Vgl. Rö. 6, 9.

⁹⁶ Vgl. die lateinische alte Variante zu Mk. 16, 3. Dazu H. Windisch: Angelo-phanien um den Menschensohn auf Erden ZNW 30 (1931) S. 224 f und Nachtrag.

zu suchen. Der Gegensatz zum Grabesende Davids ist Act. 2, 34 nicht die Auferstehung, sondern die Himmelfahrt: οὐ γὰρ Δαυὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς.^{96a} Die Idee der sessio ad dextram hat dann offenbar das leere Grab, das zum Urbestand der Auferstehungsgewißheit gehört, zu einem Anstoß gemacht. Das Heilsdrama unserer Formel hält sich ganz in dem geschichtlichen Augenblick, in dem das Göttliche an einem bestimmten Punkte der Welt einmalig eingegriffen und das Leben aus den Banden des Todes erlöst hat. Das Grab ist die dunkle Folie der Erweckung. Dahinter hat sich aber dann eine Mysterienbühne geöffnet. Die ungeheure innere Spannung des Geschehens wird zu einem großartigen mythischen Vorgang objektiviert, dessen Subjekt Christus und nicht mehr Gott allein ist. Aufgestiegen zum Herrn über alle Himmelsmächte, damit seine Gaben das Weltall umfassen, ist er auch hinabgestiegen „in die untersten Orte der Erde“, „als der, dem kein Ort der Erde zu tief war, daß er sich seiner geschämt oder geweigert hätte“, ⁹⁷ der den Fürsten der Unterwelt überwunden, die Pforten des Hades gesprengt, das Gefängnis gefangen hat. Das dogmatische Interesse an den Problemen der Prä- und Postexistenz drängt die Fragen des „Wie“ der Auferstehung und damit das Motiv des leeren Grabes in den Hintergrund. Wahrscheinlich ist diese Entwicklung schon sehr früh anzusetzen. (Vgl. Cullmann a. a. O. S. 52 ff.) Sie setzt Himmelfahrt und Kyriosbekenntnis voraus und steht mit dem Einfluß der spätjüdischen Apokalyptik auf die christliche Frömmigkeit in Zusammenhang. Der klare Sinn des ἐτάφη in der Glaubensformel aber ist die anthropologische Unterbauung des ἐγγήγεταί der III. Aussage. Der antihellenistische Sinn, den ἀνάστασις in der Glaubensformel noch zu haben scheint, tritt dadurch nur um so stärker hervor. Das menschliche, aber negative Zeugnis vom Grabe verbindet sich mit dem göttlichen Schriftzeugnis von der Erweckung des Gerechten zu einer Auferstehungsgewißheit, die sich als selbständig neben dem Zeugnis der Erscheinungen denken läßt. Für diese Gewißheit muß aber der „dritte Tag“ eine spezifische Bedeutung gehabt haben.

3.

„Τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ“. Der „dritte Tag“ ist nicht nur die Krux der Glaubensformel; er hat einen so festen Platz wie wenige Aussagen im urchristlichen Kerygma und erscheint als unlösbarer Bestandteil der Auferstehungsvoraussagen. Trotzdem ist noch keine Übereinstimmung darüber erzielt worden, was er eigentlich besagen will. Mir scheint das Wort bereits in seiner ältesten Deutung mehrsinnig.

Bousset vermutet die Eintragung eines mythischen Zuges in die Auferstehungsverkündigung und bringt den Todes- und Auferstehungstag des Osiris (17. und 19. Athyr) und die Todes- und Wiederbelebungsfeier des

^{96a} Vgl. Röm. 10, 6 f; Eph. 4, 9 f.

⁹⁷ Schlatter zu Eph. 4, 8 ff.

Attis im römischen Kult (22. u. 25. März) als Parallelen bei, ist aber mit Recht selbst sehr zweifelhaft, ob ein solches allgemeines dogmatisches Datum für die Auferstehung leidender und sterbender Kultgötter in der palästinensischen Urgemeinde bekannt sein konnte.⁹⁸

Bultmann, der immerhin auch an einen mythischen Zug glauben will, neigt anscheinend eher dazu, mit Ed. Schwartz die schon vorhergegangene Auszeichnung des Sonntags als kultischen Feiertag vorauszusetzen.⁹⁹ Aber das kann auch nicht befriedigen; denn es ist ein Zirkelschluß, den dritten Tag aus dem Sonntag zu erklären und den Sonntag aus dem Auferstehungsdatum am dritten Tage nach dem Sabbathrüsttag. Die Auszeichnung des Sonntags in so bewußter Weise, daß er zum Glaubensartikel erhoben wird, ließe sich außerdem am besten auf hellenistischem Boden verstehen; die Formel weist jedoch in Aufbau und Inhalt klar nach der Jerusalemer Urgemeinde und läßt nirgends eine polemische Spitze gegen die jüdische Gottesdienstordnung erkennen.

Etwas anderes ist es allerdings um die Zeitbestimmung der Auferstehung *πρὸς τῇ μᾶ τῶν σαββάτων*. Da sie zum festen formelhaften Bestand der Grabesgeschichten gehört,¹⁰⁰ kann sie wie diese, wenn ihre Tradition gleich ursprünglich ist, wie wir annehmen möchten, Niederschlag eines historischen Zeugnisses sein. Aber auch wenn ein bestimmter Tag festgehalten worden ist, so hat er doch nur in der Form des Schriftworts in die Glaubensformel Eingang gefunden und ist dadurch als göttliche Absicht aufgefaßt und in theologischer Form ausgedrückt worden. Somit ist das eigentliche Problem erst gestellt, wenn wir fragen: *Welches Glaubensverständnis steht hinter der theologischen Idee vom „dritten Tag“?*

Zunächst kann man an Jesu eigene autoritäre Schriftauslegung denken. Die Zeitbestimmung der Auferstehung erscheint bei den Synoptikern durchweg in dem situationsgebundenen Zusammenhang der Voraussage Jesu von seiner Zukunft als Gottesknecht-Menschensohn. Die Möglichkeit, daß eine echte Divination Jesu gegeben war und die Hoseastelle wie die Schriftworte vom leidenden Gottesknecht durch das Selbstverständnis Jesu aus ihnen nach ihrer göttlichen Bestätigung durch die Wirklichkeit von Tod und Nicht-im Tode-Bleiben glaubensbindend geworden sind, ist also nicht von der Hand zu weisen.¹⁰¹ Die Autorität des unmittelbaren Herrenwortes ist es dann gewesen, die zur Auszeichnung dieser Schriftworte im dogmatischen Schriftbeweis geführt hat. Das Targum zu Hos. 6, 2, ein entscheidender Beweis für die alte messianische Deutung dieser Stelle und ihre theologische Wichtigkeit im Urchristentum, bekämpft dann nicht nur Ge-

⁹⁸ W. Bousset: *Kyrios Christos* 1926³ S. 24 f u. Anm. Vgl. ablehnend auch Deliling in Kittel: *Theol. Wörterb. z. NT* Artikel *ἡμέρα*.

⁹⁹ Bultmann a. a. O. S. 316. Vgl. Ed. Meyer *Urspr. u. Auf. d. Christentums* I S. 169 f. Ebenso Michaelis a. a. O. S. 127.

¹⁰⁰ Mk. 16, 2; Lk. 24, 1; Matth. 28, 1; Joh. 20, 2. 19; vgl. Mk. 16, 9.

¹⁰¹ Vgl. oben S. 26 f.

meindetheologie, sondern die Auferstehungsgewißheit Jesu selbst.^{101a} Denn da heißt es: „In den Tagen der Tröstung (!), die kommen werden, am Tage der Auferstehung der Toten (!) wird er uns aufrichten (auferwecken), daß wir leben vor ihm“. Die rabbinische Textänderung durch Unterdrückung beider Zahlen (*μετὰ δύο ἡμέρας ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*) zeigt klar, welche Rolle das Hoseawort im Prozeß der Aneignung des AT gespielt hat.

In der Glaubensformel scheint jedoch bereits eine *Ausdeutung der Hoseastelle im Lehrzusammenhang* einer bestimmten Auferstehungstheologie vorzuliegen. Das schließt die Unterlage eines echten Herrenworts nicht aus, sondern verrät nur theologische Weiterarbeit. Die Zeitformel ist bei den Synoptikern bekanntlich in dreifacher Gestalt überliefert: *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* mit *ἀνίστασθαι* bei Lukas, *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* mit *ἐγείρεσθαι* bei Matthäus und *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* mit *ἀνίστασθαι* bei Markus.

Lukas würde, wenn die Stellung des Hoseawortes in Jesu Auferstehungsvoraussage ursprünglich ist, die älteste Form bewahrt haben.¹⁰² Aber die kaum zufällige Affinität, die einerseits der „dritte Tag“ bei Matthäus und in der Apostelgeschichte mit der Erweckungsformel und andererseits die Umbildung zu „nach drei Tagen“ bei Markus mit der Aufrichtungsformel¹⁰³ erweist, ist vermutlich bereits Anpassung an dogmatische Anliegen der Gemeindetheologie. Denn daß *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* und *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* nach der verworrenen jüdischen Tageszählung chronologisch das Gleiche besagen können,¹⁰⁵ bedeutet ja nicht, daß beide Formeln den gleichen Sinn haben müssen. Im Gegenteil, der formelhafte Charakter — und wieder ist die Tendenz des „westlichen“ Textes interessant¹⁰⁶ — spricht für bewußte Differenzierung.

Der Zusammenhang des „dritten Tages“ mit *ἐγείρεσθαι* weist nach unseren Ausführungen über die anthropologische Wurzel der judenchristlichen Erweckungsidee offenbar auf ein *Glaubensinteresse an dem „Wie“ der Auferstehung* hin, der Verhütung der körperlichen Auflösung, die nach dem Volksglauben etwa am vierten Tage eintritt.¹⁰⁷ „Äußerlich“¹⁰⁸ ist dieses Glaubensinteresse sicherlich nur für eine weniger massive Vorstellung, als wir sie uns in dem palästinensischen Ursprungsbezirk der Auferstehungsspekulationen zu denken haben. Denn es ist damit zu rechnen, daß

^{101a} Vgl. bei Delling a. a. O.

¹⁰² Lk. 18, 33 in authentischer Zitatform wie in der Glaubensformel, vgl. 24, 7. 46.

¹⁰³ Mth. 16, 21; 17, 23; 20, 19; Act. 10, 40.

¹⁰⁴ Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 34.

¹⁰⁵ Vgl. Delling a. a. O. zu den Belegen aus Josephus. Immerhin geht doch aus Hos. 6, 2 hervor, daß der „dritte Tag“ mit „nach zwei Tagen“ gleichgesetzt worden ist. Vgl. Klostermann Markusev. (Hdb. z. NT) 1936³ S. 82.

¹⁰⁶ Korrektur in *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* Mth. 16, 21; 17, 23 und Lk. 9, 22, wo Marcion diese Lesart aufnimmt. Kontamination *μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν* und bei bleibendem *ἐγείρειν* Act. 10, 40.

¹⁰⁷ Joh. 11, 29. Zu dieser Auffassung neigt dann auch Bousset, Kyr. Chr. 1926³ S. 25 Anm.

¹⁰⁸ Delling im Theol. Wörterb. zu *ἡμέρα*.

die Apologie der Urgemeinde nicht nur mit messianischen Bedenken zu kämpfen hatte, sondern schon im Rahmen der Zeittheologie an dem Erweis der auch uns gesicherten Totenaufweckung nach Jesu Vorgang als dem Erstling der Entschlafenen interessiert war. Wie gesagt, wird Paulus in I. Kor. 15 nur Motive der Urgemeinde fortführen.

In einen anderen Zusammenhang aber wäre die *Markusformel* „nach drei Tagen“ einzuordnen. Ihr Sinn muß im engeren Sinne christologisch sein, wie das zugehörige *ἀνίστασθαι* bei Markus die Aufrichtung Jesu zum Christus im Blick hat. Aber auch das hier entscheidende Zeitverständnis ist offenbar ein anderes.

Bei dem „dritten Tag“ ist ein Termin gedacht. Die Emmausjünger können am Auferstehungstag sagen: „Heute bringt er nun schon den dritten Tag zu, nachdem dieses geschehen ist“.¹⁰⁹ In der Formel „nach drei Tagen“ aber herrscht die Idee eines Zeitraumes, einer Zwischenzeit vor,¹¹⁰ so daß die Frage nötig wird: Was erfüllt diesen derart ausgezeichneten Grabesaufenthalt? Wir werden vielleicht an die Verborgenheit des Menschensohnes zu denken haben, die im Henoch mythisch ausgemalt ist. Henoch wird zunächst noch „im Körper in den unteren Ort der Väter aufgenommen“. Hier scheidet sich sein Geist vom Körper und wird „verborgen“. Als Geist steigt er dann in den Engelhimmel, wird mit dem Glorienleib bekleidet und in die Macht als Menschensohn eingesetzt.^{110a} Ein wahrscheinlich aus jüdisch-apokalyptischem Gut umgeformtes Stück urchristlicher Grabestypik, das, obwohl sekundär, in den Komplex der Zeitformel „nach drei Tagen“ unmittelbar hineingehört, ist in der Umdeutung des Herrenwortes vom Jonaszeichen bei Matth. 12, 40 erhalten geblieben: „Gleichwie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, also wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Herzen der Erde (ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς) sein“.¹¹¹ Der dreitägige Grabesaufenthalt wäre dann kaum anders zu interpretieren, als indem man in ihm einen ersten und eben sehr frühen Reflex wohl noch schwankender Vorstellungen von Jesu Hadesfahrt sieht, ohne daß wir über deren theologische Auffassung Näheres ermitteln könnten.

Es ergibt sich also, daß hinter beiden in der Tradition festsitzenden Zeitformeln ein verschiedenes Glaubensinteresse angesetzt werden muß. Für beide hat die Dreitag-Spanne eine mehr als chronologische Bedeutung,

¹⁰⁹ Lk. 24, 21: . . . τρίτην ταύτην ἡμέραν ἀγείαφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. Rengstorff i. Das Neue Testament Deutsch I, 2 S. 266.

¹¹⁰ Vgl. zu Act. 10, 40 die Lesart von D μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν statt seines üblichen μετὰ τρεῖς ἡμέρας. Auch Mtth. 27, 64 scheint zu differenzieren. Als Symbol eines kleinen Zeitraums erscheinen die „drei Tage“ Mtth. 15, 32; Mk. 8, 2 gegenüber „zwei Tage“ Hos. 6, 2.

^{110a} Über Verborgenheit und die in der Menschensohnspekulation vorherrschende animistische Eschatologie vgl. R. Otto „Reich Gottes und Menschensohn“ S. 161 f, 166 f. Zu Rö. 1, 3 in dieser Verbindung S. 201. Über den Herabstieg des Menschensohnes in die Unterwelt zur Erlösung der Frommen bei IV. Esra vgl. Greßmann „Der Messias“ S. 370 f.

¹¹¹ Vgl. Bultmann a. a. O. S. 124, 133.

was nicht ausschließt, daß der Auferstehungstag fixiert war. Mit einer mythologischen Rundzahl ist für die Markusformel jedenfalls zu rechnen. In die gleiche Richtung weist ja auch die ähnliche apokalyptische Menschensohnweissagung von dem zerstörten und „in drei Tagen“ neuerbauten Tempel.¹¹² Während diese aber gegen den Inhalt des in ihr umschriebenen Sachverhalts prinzipiell gleichgültig ist, scheint bei der Formel vom „dritten Tag“ der Glaubensregel eine innere Beziehung der Form auf das Geschehen in ihr unverkennbar. In Lk. 13, 31–33, einem sicher echten biographischen Apophtegma aus palästinensischer alter Tradition,¹¹³ ist der dritte Tag *der endgültige Tag*, die erfüllte Zeit, in der etwas Vorbereitetes zum entscheidenden Abschluß kommt: „Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten (Tag) bin ich am Ziel“. Den Charakter der rechten Zeit hat der dritte Tag auch in der bewußt als Durchbruch der Doxa Jesu in der Welt stilisierten Kanageschichte des vierten Evangelisten,¹¹⁴ als der durch zweimaliges *ἐπαύριον*¹¹⁵ vorbereitete „dritte Tag“, an dem Jesus sein erstes Wunder tat und „seine Herrlichkeit offenbarte“. In beiden Stellen kann eine Nebenbeziehung auf die Auferstehungsweissagung bzw. die Glaubensformel vorliegen.¹¹⁶ Auch sonst weist das Dritte und Letzte auf eschatologische Zusammenhänge.¹¹⁷

So wird es sich also auch bei dem „dritten Tag“ der Glaubensformel nicht um ein „anschauliches Beispiel für eine kleine Zahl“ handeln, sondern um *den rechten und erfüllten Zeitpunkt*,¹¹⁸ *den Kairos*, um den Tag,

¹¹² Mk. 14, 58; Mtth. 26, 61 (διὰ τριῶν ἡμερῶν), Mk. 15, 29; Joh. 2, 19 (ἐν τρισὶν ἡμέραις). Vgl. Bultmann a. a. O. S. 127.

¹¹³ Bultmann a. a. O. S. 35, 58 f, 63.

¹¹⁴ Joh. 2, 1.

¹¹⁵ Joh. 1, 29. 35. Auf indifferente Zeitüberbrückung durch τῇ ἐπαύριον (vgl. Stellen bei Bauer: Griech. dt. Wb. z. NT) folgt der ausgezeichnete „dritte Tag“ auch Matth. 27, 62 ff.

¹¹⁶ Für Lk. 13, 32 b. 33 nach αὔριον vermutet es K. L. Schmidt (vgl. Bultmann: a. a. O. S. 35 Anm. 4), für Joh. 2, 1 legt es die mit Hos. 6, 2; I. Kor. 15, 4; Lk. 18, 33 übereinstimmende Zitatform τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ nahe.

¹¹⁷ An eine symbolische Steigerung ist auch bei den Begriffen vom dritten Himmel, Tier, Siegel, Engel u.s.w. in der Apokalyptik zu denken, II. Kor. 12, 2; Apok. 4, 7; 8, 10; 14, 9; 16, 4.

¹¹⁸ Delling tritt nach Leipoldt für kleine Rundzahl ein. Zu Hosea 6, 2 finde ich Belege für den Gebrauch runder Zahlen mit Bedeutung farblos „einige“ im AT vorwiegend zu der Aussage „nach zwei Tagen“, selten aber zu der entscheidenden Zuspitzung „am dritten Tag“, vgl. Ed. König: Hermeneutik d. AT (Bonn 1916) S. 97; ders. Histor.-krit. Lehrgebäude d. hebr. Sprache (1897) 2. Hälfte, 2. T. S. 581. In dem Termin „am dritten Tag“ ist mehr als ein unwahrscheinlich kurzer Zeitraum ausgedrückt (gegen I. Stamm: Eine Erwägung zu Hos. 6, 1–2. ZAW 16, 1939, 266 f). Der „dritte Tag“ erscheint als Erfüllung eines Gottesworts II. Reg. 20, 5. 8 (das dritte Jahr Jes. 37, 30; II. Reg. 19, 29; der dritte Monat Hes. 31, 1; II. Chron. 15, 10), als Tag der Gotteserscheinung auf dem Sinai Ex. 19, 15 („seid bereit auf den dritten Tag . . . Als nun der dritte Tag kam . . .“), als entscheidender Termin nach Fastenvorbereitung Esth. 5, 1, als der bestimmte Heiligungstag Num. 19, 12; 31, 19, als Tag, an dem etwas unberührbar wird, Levit. 7, 17 f; 19, 6 f. In allen Belegen handelt es sich um den entscheidenden Abschluß einer Warte-

an dem Gottes Herrlichkeit im Kosmos offenbar geworden ist. Die Parusie als der Tag der Offenbarung des Menschensohns und der Auferstehungstag scheinen in ältester Zeit noch nicht in bestimmter Weise unterschieden zu sein. (Vgl. unten.) Der auferweckte Christus ist der erschienene. Darum glaube ich, daß das Problem des dritten Tages nicht allein im Hinweis auf das fromme Glaubensinteresse an der leiblichen Auferstehung mit dem historisch-apologetischen Festhalten des Zeitpunktes der Erweckung hinreichend erklärt werden kann. Eine andere Linie läuft daneben her: der dritte Tag ist ursprünglich als *eschatologischer Tag* empfunden worden,¹¹⁹ er ist der Tag, an dem das von Gott verheißene Heil eingetreten ist, an dem die neue Zeit eröffnet ist, die messianische Endzeit beginnt.

Seine zentrale Stelle in der Glaubensformel verdankt er aber erst der Tatsache der Erscheinungen Christi als dem Tag der Offenbarung Christi. Erst die Wirklichkeit der Erscheinung des Herrn konnte dem Tag die Bedeutung des endgültigen, des einmaligen Tages geben.¹²⁰ Ist es aber so, so liegt die Vermutung nahe, daß der dritte Tag geradezu der *Tag der Erscheinung vor Petrus* gewesen ist! Das εἶτα wäre nicht ein „Motiv des Zweifels“,^{120a} sondern bezeichnete einen wesensmäßigen Unterschied. Nur Petrus hätte den Herrn an dem Tage geschaut, für den er seine Auferstehung vorausgesagt hatte, und damit am Tag des Heils. Das Zusammenfallen eines symbolischen Zeitpunktes mit einem bestimmten Datum hat nichts Wunderbareres als das Eintreffen eines gewissagten Ereignisses sonst.

Diese Auffassung würde aber auch die in den Ostererzählungen der Evangelien weiterlebende *Unklarheit über die Bezeugung der Auferstehung* erklären. Die Kontroverse zwischen Em. Hirsch und W. Michaelis über den Charakter der Erscheinungen scheint mir daher in der Sache begründet. Mit Recht wendet sich Michaelis entschieden gegen die spiritualistische These von dem rein visionären Charakter der Christophanien (vgl. unten) und die seltsam aufklärerische Meinung, als habe die kirchliche „Osterlegende“ diese nachträglich so vergrößert und verfälscht, daß der den Jüngern Erscheinende als auf der „Reise“ (nach welchem Weltbild?) begriffen „vom Grabe zum himmlischen Wohnsitz seines Vaters“ gedacht werde und seinen „Reiseaufenthalt“ zum Erscheinen benutze. Das Wort von dem „Hervorgang der belebten Leiche Jesu aus dem Grabe und ihrer Auffahrt

zeit, nach welcher etwas eintritt oder verfällt. Dasselbe gilt für die formelhafte Wendung *πρὸ τῆς χθὲς καὶ πρὸ τῆς τῶρις, ἀπ' ἐχθὲς καὶ τῶρις ἡμέρας* u. ä. (Gen. 31, 2; Ex. 4, 10; Jos. 3, 4 u. a.), die „je zuvor“ bzw. „nie bisher“, nicht aber „seit langem“ bedeutet, also auch eine kategorische Zeitaussage meint. Nicht die Kürze des Zeitraums, sondern der Ereignischarakter ist im Blick. Vgl. Ebenso als typische Ereignis- und Offenbarungszeit Dan. 1, 1; 8, 1; 10, 1 (schematisch geworden I. Reg. 15, 28, 33), aber auch Deut. 23, 8. Als Termin ferner Gen. 22, 4; 40. 20; 42, 18; Jud. 20, 30; I. Sam. 30, 1; II. Sam. 1, 2; I. Reg. 12, 12; II. Chron. 10, 12.

¹¹⁹ ἡ ἡμέρα ohne nähere Bezeichnung ist apokalyptischer Terminus I. Kor. 3, 13.

¹²⁰ Joh. 16, 22 f ist ἐξεῖναι ἡ ἡμέρα der Tag der Christophanie.

^{120a} Fascher a. a. O. S. 5.

zu Gott“ (Hirsch S. 67) ist einfach blasphemisch. Doch auch Michaelis' Gegenthese, daß die Existenzweise, die Leiblichkeit des Erscheinenden durchweg im Sinne des paulinischen *σῶμα πνευματικόν* als Leiblichkeit „des zu Gottes Thron Entrückten“ verstanden worden sein muß (Michaelis S. 91), geht mit E. zu weit. Die massiven Züge der synoptischen Berichte lassen sich nicht nur aus sekundärer antignostischer Polemik (vor dem 2. Jhdt.? vgl. Michaelis selbst A. 117) und Ausmalungsdrang erklären. In ihnen steckt ein theologisches Anliegen, das an der Auferstehung des Fleisches interessiert ist. Die „Zwischenlösung“ zwischen den beiden Möglichkeiten, der Totenerweckung und der Auferstehung (im Sinne der Erhöhung zum himmlischen Herrn), die Michaelis nicht in Betracht ziehen will, nämlich eine verklarte Leiblichkeit aus dem Grab (Michaelis S. 93), scheint für Jerusalemer Gemeindekreise, und gerade der frühesten Zeit, tatsächlich bestanden zu haben. (Michaelis selbst erkennt S. 22 in Matth. 28, 9 den geschichtlichen Kern von Joh. 20, 14 ff.) An eine Erscheinung „vom Himmel her“ zu denken, erlaubt aber der Zusammenhang mit dem leeren Grabe nicht. Erst die Verklammerung mit den Galiläaerscheinungen durch den Engel ist deutlich sekundär. Erst hier hat Hirsch recht. Der oben berührte Doppelsinn des lukanischen Ausdrucks *ἀνάλημψις* (neben dem ebenso geheimnisvollen *ἔξοδος* 9, 31 und dem *διέστη ἀπ' αὐτῶν* 24, 51), im Augenblick der bewußten Hinwendung Jesu nach Jerusalem gebraucht, ist als Stichwort für die sekundäre Ausgestaltung der Himmelsreise im interpolierten Anfang der Apostelgeschichte aufzufassen. Im Sinne dieser Auferweckungschristologie ist Himmelfahrt eben nicht nur die letzte Erscheinung vor der Parusie und nicht an dieser orientiert (die Menschensohnavorstellung ist ihr von Grund aus fremd), sondern der notwendige Abschluß des göttlichen Handelns, nämlich die endgültige Aufnahme des Auferstandenen in die göttliche Klarheit. Bei der Bedeutung der Erscheinungen für die Jünger werden wir also von Anfang an nicht nur mit einer, sondern mit zwei parallel gehenden Auffassungsweisen rechnen müssen, von denen Michaelis (vgl. S. 129) die zweite allein hervorhebt, sowohl mit dem für Paulus so wichtigen Gedanken, daß die Auferstehung Jesu die Grundlage der Gewißheit einer allgemeinen Totenaufstehung am jüngsten Tage ist, wie mit der „Beziehung auf die nunmehr beginnende Geschichte der Gemeinde oder Kirche Jesu Christi“. In der Traditionsformel haben, wie es scheint, beide Gemeindeauffassungen ihre Rechtfertigung gefunden.

Es hat tatsächlich zwei gleichzeitige älteste Bezeugungen von der Erweckung Jesu gegeben. Die Jerusalemer Ortstradition vom Nicht-im-Tode-Bleiben Jesu schloß sich an ein Numen am leeren Grabe an, die petrinische Tradition von der wirklichen Erscheinung Jesu erwies den lebenden Christus als den am geweihsagten Tag des Heils offenbar gewordenen Herrn. Die Vorrangstellung des Petrus würde nicht nur darauf beruhen, daß er den Herrn zuerst gesehen hat, sondern darauf, daß er ihn am Tage der entscheidenden Gottestat der Erhöhung geschaut hat.

Und das scheint mir nun der dogmatische Sinn der Aussage „Auferweckt am dritten Tage nach den Schriften“ zu sein: Wie die erste Aussage Jesu Tod als Sühnetod für unsere Sünden definiert, so definiert die dritte Aussage *Christi Auferweckung als Heilstat Gottes am entscheidenden Tage seines Eingreifens in die Geschichte*. Dafür ist Petrus allein Zeuge gewesen. So würde allerdings die dritte Aussage eine theologische Ausdeutung der vierten in sich schließen. Aber man kann nicht sagen, daß die Erscheinung vor Petrus nachträglich als Auferstehung gedeutet und zu einer in die Schriften hineingelesenen theologischen Idee erhoben worden ist. Gedeutet ist die Erscheinung vielmehr im Zusammenhang mit einer bestimmten vorhandenen Auferstehungslehre als Auferweckung „am dritten Tage“. Vorhanden war die theologische Idee des Nicht- im Tode-Bleibens des Gerechten, und dieses als Erfüllung der Schrift in Bezug auf Jesus erwartet, am Grabe als Mysterium geahnt und von Frauen bestätigt. Vorhanden war vielleicht auch ein Herrenwort von der Verherrlichung des Menschensohnes am dritten Tag. Neu wäre, daß die Erscheinung Christi vor Petrus, nun wirklich „vom Himmel her“, Verwirklichung und Bestätigung dieses Herrenwortes ist. Ein starker, bereits geformter und wesentlich jüdisch-orthodoxer Traditionsbestand lag vor, wahrscheinlich auf eigenem Geschichtszeugnis, der Tatsache des leeren Grabes, begründet, und wurde durch Verbindung mit den zu einem dogmatischen Lehrsatz erhobenen Erscheinungen im petrinischen Sinne umgeformt. Die älteste „kirchliche“ Glaubensformel ist dann *die Formel eines Konsenses verschiedener Gemeindeelemente*. Das würde heißen: „Auferweckung“ und „Christophanie“ sind ursprünglich verschiedene Motive gewesen, die nebeneinander und zunächst lehrmäßig unabhängig voneinander bestanden haben können. Das Ergebnis des Zusammentretens von schulmäßig schrifttheologischem und apostolisch-pneumatischem Zeugnis zu einem christologischen Lehrganzen ist die Glaubensformel. Die Klammer, die judaisierende und petrinische Christologie verbindet, ist die Aussage vom „dritten Tag“ gewesen. Daher die innerlich begründete Schwierigkeit und Mehrsinnigkeit ihrer Deutung. Sie war die Formel, auf die sich orthodoxes, schriftgebundenes Auferstehungsverständnis und pneumatische Erfahrung geeinigt haben.

4.

Wir versuchen, aus den Ergebnissen der Untersuchung *Schlußfolgerungen auf Entstehungsbedingungen und Entstehungszeit* der Glaubensformel zu ziehen.

Es hat sich ergeben: 1) Die Formel schließt sich streng an das jüdische Geschichts- und Schriftverständnis an; der Zusammenhang mit der jüdischen Volksgemeinde wird gewahrt, ja betont. 2) Die pneumatische Bezeugung Christi und das apostolische Autoritätszeugnis verleiht der Formel aber einen bekenntnisartigen, auf Lehrstreitigkeiten innerhalb der Gemeinde bezogenen Charakter und zeigt die Ansätze zu einer spezifisch-

christlichen Begründung des eigenen Geschichts- und Lehranspruchs. Sie dient also bereits der Normierung der Verkündigung. 3) Die Formel ignoriert eine von der Vätertradition losgelöste Menschenchristologie, die mit dem prophetischen Messiaszeugnis nicht harmoniert, und betont das Anliegen der pharisäischen Erwartung endzeitlicher Totenaufweckung. 4) Diese Auferstehungslehre zeigt deutlich judaistische und antihellenistische Einstellung und anscheinend eigenartige Jerusalemer Prägung. 5) Aber neben ihr tritt die petrinische Autorität hervor, die das Erscheinen des erhöhten Herrn zur Sammlung der eschatologischen Gemeinde beglaubigt. 6) Die Betonung der Grablegung weist darauf hin, daß die Formel eine Lehrabgrenzung sucht. Sie scheint Vorstellungen eines apokalyptisch denkenden, aber christlichen Kreises zu bestreiten, der die Entrückung Jesu gelehrt hat und sowohl dem traditionalistischen Schriftverständnis wie insbesondere der korporalistischen Auferstehungslehre widerspricht.

Lassen sich diese Gegner, gegen die sich die Formel richtet, näher bezeichnen? Da gnostische Gegner noch ausscheiden, wird in erster Linie an die „Hellenisten“ innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde (Act. 6), also an den Stephanos-Kreis zu denken sein. Nach Walter Bauer und Grundmann¹²¹ ist unter den Hellenisten nicht ein Name für die griechisch-redenden Diasporajuden (obgleich diese mitgemeint sind), sondern ein alter urchristlicher Parteiname aus *ἑλληνίζειν* gegenüber *ἰουδαΐζειν* zu verstehen, also um ein heidenchristliches, aus Proselyten bestehendes, wahrscheinlich vorwiegend aus Galiläa und Umgegend stammendes Element. Die Siebener tragen gut griechische Namen. In dem Stephanos-Kreis spricht sich nicht nur der Protest gegen die Judaisierung der christlichen Botschaft (Anschluß an Tempel und Gesetz) aus. Sein traditionalistisch unbeschwertes Festhalten an der Verkündigung Jesu scheint auch zu einer tiefen Spaltung innerhalb der Gemeinde geführt zu haben, in deren Verfolg dieser Kreis sich als eigener Gemeinschaftskreis unter einer von den Zwölf zunächst geduldeten „Führungsinstitution“ mit kerygmatischem Anspruch konstituiert zu haben scheint.¹²² In diesem Kreis lebt die Menschensohnchristologie Jesu, und diese wird von den Juden als gotteslästerlich empfunden.¹²³ Bei diesen Hellenisten wird anscheinend zum erstenmal der Anschluß an das jüdische Geschichtsbewußtsein abgelehnt. Die Juden gelten als Widersacher des göttlichen Geistes. Daß sich der Stephanos-Kreis im Sinne der Formel auf die „Schriften“ bezogen haben könnte, erscheint danach ausgeschlossen. Der Anhang einer judenchristlichen Apologie (Act. 7, 2—47 mit *οἱ πατέ-*

¹²¹ W. Bauer: Jesus der Galiläer in Festgabe für Jülicher (1927) S. 32 f; Grundmann: Das Problem des hellenistischen Christentums innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde, ZNW 38 (1939) S. 56 ff.

¹²² Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums III S. 159 ff. Grundmann: a. a. O. S. 58, 64 f.

¹²³ Act. 7, 57. Die Menschensohnepiphanie entspricht ganz den apokalyptischen Zügen. Vgl. Windisch: Angelophanien um den Menschensohn u.s.w. ZNW 30 (1931) S. 223 f.

οες ἡμῶν) an die echte Überlieferung (Act. 7, 48—53 mit οἱ πατέρες ὑμῶν) verrät deutlich harmonisierende Tendenz, vielleicht schon in der antiochenischen Quellschrift des Lukas.

Die Eigenart der Glaubensformel läßt sich mit Hinblick auf den Hellenistenkreis innerhalb der Jerusalemer Urgemeinde gut verstehen, sowohl die orthodoxe Schriftlehre wie das damit zusammenhängende Glaubensinteresse an einer anthropologischen Auferstehungslehre. Eine Bezugnahme auf Jerusalemer Ortstradition vom Grabe Jesu und die Möglichkeit, daß in dem Wort vom „dritten Tag“ vielleicht doch auf Jesustradition zurückgegriffen sein mag, ließe sich als Bestreitung von Ansprüchen des Stephanos-Kreises, Jesu Verkündigung näher zu stehen, jedenfalls begreifen. Petrus und die Zwölf haben sich dann auf Grund der Offenbarung des Gottessohnes, der Notwendigkeit des Todesleidens und der begonnenen messianischen Herrschaft als die berufenen Lehrautoritäten zwischen die Beziehung auf Jesu irdisches Leben (im Sinne von II. Kor. 5, 16) und das Kerygma vom Christus gestellt. Sie haben die Verbindung der eschatologischen Hoffnung mit der apokalyptischen Spekulation des galiläischen Synkretismus gelöst, weil sie in dem Auferstandenen den Leidenmessias des wahren Israel erkannten. Daß das Kerygma des Petrus in den Grundzügen mit demjenigen der Formel übereinstimmt, haben wir zu zeigen versucht.

Unsere älteste Glaubensformel könnte daher eine Konsensformel sein, die aus Anlaß der Vertreibung der „Hellenisten“, d. h. der sogenannten Diakonen und ihres Anhangs aus Jerusalem aufgestellt worden ist und so den Geist der unter den Uraposteln in Jerusalem zurückgebliebenen hebräischen Gemeinde widerspiegeln. *Die Sezession der Hellenisten*,^{123a} die erste tiefgreifende Erschütterung des christlichen Gemeindebewußtseins, wäre *der konkrete Anlaß zur Schaffung einer Glaubensformel* als Lehrnorm gewesen. Denn daß schon vorher eine solche bestanden hätte, läßt sich durch nichts glaubhaft machen. So würde sich der lehrhafte Charakter der Formel aus dem Bedürfnis der Neukonsolidierung der Gemeinde erklären. Gerade der Umstand, daß die Siebener von vornherein mit Lehranspruch auftraten, mußte eine dogmatische Festlegung notwendig erscheinen lassen. Es wird dann aber auch ersichtlich, daß sich das Schriftprinzip der Formel nicht in erster Linie oder jedenfalls nicht allein apologetisch gegen die Juden, sondern gegen einen den Zusammenhang mit der Vätertradition ablehnenden Gemeindekreis gerichtet hat. Das Autoritätszeugnis der Apostel neben dem Traditionszeugnis der Schrift versteht sich so am besten. Die Glaubensformel vertritt den Zusammenhang von Glauben und Geschichte, den unaufgebbaren Anspruch, im Glauben an die Verheißungen Gottes die wahre ἐκκλησία τοῦ θεοῦ zu sein, gegründet auf das Zeugnis der Propheten und Apostel, da Jesus Christus der Eckstein ist. In

^{123a} Daß ein separater Gemeindeteil in Jerusalem zurückgeblieben war oder sich dort wieder *eingefunden* hatte, lehrt Act. 9, 29.

dieser Bewahrung des Zusammenhanges des Alten und Neuen Testaments beruht ja die große Bedeutung der Jerusalemer judenchristlichen Form des christlichen Glaubens. Wenn sie allmählich der Erstarrung verfiel, und wenn sich, wie es scheint, auf dem synkretistischen Boden Galiläas, vielleicht unter dem Einfluß der Herrenbrüder (siehe unten) und in den vorwiegend heidenchristlichen Räumen von Damaskus und Antiochien — Nikolaus war Antiochener — eine der Vätertradition freier gegenüberstehende, die gegenwärtige Herrschaft des über alle Mächte gesetzten Welt herrn in den Mittelpunkt der Verkündigung rückende Glaubensauffassung entwickelte, der die Zukunft der Weltmission gehörte, die aber im Auferstehungsglauben mit der Jerusalemer Urgemeinde verbunden blieb, so war es doch vor allem Paulus, der den Zusammenhang der Tradition gerettet hat, damit er nicht „ins Leere laufe oder gelaufen sei“ (Gal. 2, 2).

IV.

Die Christophanien

Das Autoritätszeugnis der Apostel kommt in dem letzten und abschließenden Satz der Glaubensformel zum Ausdruck: $\Omega\varphi\theta\eta\ K\eta\varphi\tilde{\alpha}\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha\tau\omicron\tilde{\iota}\varsigma\delta\acute{\omega}\delta\epsilon\kappa\alpha$.

1.

Wir versuchen zuerst, den Sinn der Aussage von den paulinischen Nachträgen und dem lukanischen Traditionsgut aus abzugrenzen und näher zu bestimmen.

a) Die zweifache Bezeugung Christi vor Kephas und den Zwölf ist trotz des Distanz schaffenden Zeitmoments in $\epsilon\tilde{\iota}\tau\alpha$ als eine Einheit angesehen worden, in der Einzelercheinung und Gesamterscheinung aufeinander Bezug haben. Das geht aus dem gleichartigen Bau der *Rivalitätsformel der Jakobsleute* hervor.¹²⁴ Aber erst der Eintritt des Jakobus in die Primatstellung des Petrus wird dieser Folge den Charakter eines „Schemas“ (Lyder Brun) gegeben haben, nämlich den einer absichtlichen Veranstaltung: Christus bestätigt in einer Erscheinung vor allen Aposteln den Führungsanspruch des Herrenbruders in der Gemeinde. Daß auch das Hauptzeugnis in der Glaubensformel spezifisch kirchenpolitische Bedeutung habe, läßt sich daraus nicht entnehmen.

b) Die paulinischen Anhänge zeigen in ihrem zeitlichen Aufriß $\epsilon\pi\epsilon\iota\tau\alpha$ — $\epsilon\sigma\chi\alpha\tau\omicron\nu$ ein konkretes kirchengeschichtliches Interesse. Die Christophanie vor Paulus schließt eine bestimmt geordnete Reihe als „letzte“

¹²⁴ Mit A. v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu u.s.w. Sitzungsberichte d. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1922 S. 66 ff.

ab.^{124a} Mit Recht betont Harnack, daß Paulus in den Christophanien Berufungen zu apostolischer Verkündigung und in ihren Empfängern daher das apostolische Fundament der Gottesgemeinde gesehen hat.¹²⁵ Der Apostelbegriff ist jedoch dabei von Paulus nach zwei Seiten hin über den Begriff des Zwölferapostolats hinaus erweitert. Apostel ist, wem die Gnade einer Offenbarung des erhöhten Herrn zuteil geworden ist, losgelöst von jeder Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus. Und zum andern ist die Betätigung der Gnade im missionarischen Wirken und dessen geschichtlicher Erfolg die Versicherung des Amtscharisma. Es ist daher denkbar, daß Paulus zum mindesten in den ἀποστόλοις πᾶσιν der Jakobsformel einen erweiterten, Jakobus einschließenden Apostelkreis gesehen hat, wie Holl will. Vielleicht läßt sich sogar die Einsetzung des Apostelnamens Paulus selbst zuschreiben, der so über eine Verbindung der beiden Formeln, der Zwölfer- und der Apostelformel, seinen eigenen Anspruch stützen will, um den I. Kor. 9, 1 ff der Kampf geht.¹²⁶

Die paulinischen Ergänzungen sind daher auch in ihrer Gesamtheit eine *Umdeutung* der in der Glaubensformel dogmatisierten Erscheinungen vor Kephas und den Zwölf. Diese Tendenz wird dadurch verdeckt, daß Paulus auf die nachfolgenden Erscheinungen nur darum hinzuweisen scheint, um die Übereinstimmung im Inhalt der Verkündigung mit „jenen“, nämlich den Uraposteln darzutun. Eine Umdeutung ist aber schon die Vervielfachung des ὁφθῆναι, die den Erscheinungen der Glaubensaussage ihre Einzigartigkeit und Besonderheit als Osterzeugnisse nimmt. Vor allem ist die unmittelbare Anfügung der Erscheinung vor den „mehr als 500 Brüdern auf einmal“ geeignet, sie stark zu relativieren. Sie sieht von der qualitativen Einmaligkeit ab, welche die Erscheinung Christi vor seinen erwählten Jüngern beansprucht, widerspricht damit deutlich Act. 10, 41 und unterstellt wohl auch den grundlegenden Christophanien einen historisch-apollogetischen Sinn. Denn so ist doch wohl die Bemerkung, daß „die meisten noch heute am Leben sind“, gemeint.

Eine Umdeutung ist es vor allem, wenn Paulus die Erscheinungen der Glaubensformel einem *neuen Geschichtsverständnis* einordnet und ihnen damit im Grunde ihren dogmatischen Eigenwert entzieht. Sie stehen ihm

^{124a} Michaelis' Vermutung, daß die Formel nur ein nacktes ὁφθῆναι enthalten haben könne und „die ganze Aufzählung der Zeugen auf Paulus zurückgeht“ (a. a. O. S. 26), kann ich nicht für begründet halten. Eben die Parallelgruppen v. 5 und 7 widersprechen der Vermutung. Sie müssen vorgefunden sein; denn gerade der Gesamtaufbau ist nicht parallelisierend gedacht, vgl. v. 6 und 8. Die Namensform Kephas bei Paulus, unserem ältesten Zeugen, weist nur auf aramäische Tradition, Petrus bei den Synoptikern kann dagegen nicht argumentieren. Warum nicht Simon, wird unten gezeigt. Richtig ist der Hinweis auf den Charakter der Rangordnung. Daß er sich nicht mit einem zeitlichen Aufriß vertragen soll, kann ich nicht einsehen. Schon dieser würde jene einschließen. Überdies wird ja εἶχατον erst durch ἐκτρομα und ἐλάχιστος qualifiziert.

¹²⁵ Harnack: a. a. O. S. 72.

¹²⁶ Grundmann: a. a. O. S. 47.

auf einer Stufe mit dem enthusiastischen Massenerlebnis unbekannter und durch keine Würdestellung ausgezeichneten „Brüder“, in dem sich die Gründung der Jerusalemer Urgemeinde spiegelt, mit einem Vorgang, der den Übergang der Führung in dieser Gemeinde an den Herrenbruder begründet, also doch auch einem Faktum der irdischen Kirchengeschichte, und mit dem eigenen Berufungserlebnis, das für den neuen, mit der paulinischen Heidenmission gesetzten Weg der Verkündigung steht. Paulus hat in den Erscheinungen vor Kephas und den Zwölf als erster ein kirchengeschichtliches Datum gesehen. Er hat sie also aus dem dogmatischen Zusammenhang der Formel gelöst und einem neuen, historischen Zusammenhang eingeordnet, in dem sie vergleichbare und ergänzungsfähige Größen sind. Er hat damit seinem eigenen Anspruch eine Begründung geben wollen.

Wenn Paulus seine Christophanie als „letzte“ *Christusoffenbarung* hinstellt, macht er die glaubensbindende Urepiphanie nicht nur zu einer „ersten“, über die Formel hinausweisenden Bezeugung des Wirkens Christi in der *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ*, er scheint in dem *ἔσχατον* geradezu mit einem Endgültigkeitsanspruch der Christophanie in der Glaubensformel zu ringen. Seine Christusoffenbarung trifft nicht nur ihn als den letzten und geringsten Apostel, sie hat in sich selbst das Kennzeichen der letzten Bekundung des Willens Christi. Erst mit dem Anbieten des Heils in der Heidenwelt ist die Vorbedingung der Parusie erfüllt.

Diese Historisierung der Erscheinungen läßt sich aus einer verhüllten Rivalität mit Petrus verstehen. Sie steht in Widerspruch zu dem lukianischen Geschichtsaufriß, nach dem die Ostererscheinungen und die Zeit der Wirksamkeit des Geistes in der Kirche durch die Himmelfahrt Christi scharf geschieden sind. Der Himmelfahrtsgedanke aber mußte sich einstellen, wenn die Erscheinungen des Auferstandenen vor Kephas und den Zwölf als letzter heilsgeschichtlicher Akt auf der irdischen Bühne mit Tod, Grablegung und Auferstehung zu einer Einheit zusammengefaßt worden waren. Die lukianische Unterscheidung von Evangelium und Aposteltaten entspricht darum dem Sinn der ältesten Glaubensformel: Petrus gehört durch sein Christusbegegnis ins Evangelium, Paulus nicht.

Ein fremdes Element führt jedoch nicht nur die paulinische Historisierung ein, sondern auch die *Erweiterung des Ostergeschehens* zu einem 40-tägigen Offenbarungsverkehr mit dem Erhöhten in dem sicher interpolierten 1. Kap. der Apostelgeschichte.¹²⁷ Die judaistische Geschichtsauffassung (1, 6), die Bindung an Jerusalem (v. 4), die Übergehung Galiläas,¹²⁸ vielleicht auch eine Beziehung der 40 Tage Epiphaniezeit auf den 40-tägigen Offenbarungsverkehr Gottes mit Mose auf dem Sinai¹²⁹ könnten auf den Jakobuskreis hinweisen. Ihm mußte an der Begründung eines Zeitraums für die späte Christophanie vor Jakobus gelegen sein. Das paulinische wie

¹²⁷ Ed. Meyer: Urspr. u. Anf. d. Christentums I S. 34.

¹²⁸ Act. 1, 8 gegenüber 9, 31. Vgl. Grundmann: a. a. O. S. 47 f.

¹²⁹ Ek. 24, 18; 34, 28. Vgl. die 40 Tage Fastenzeit Jesu und Num. 14, 34.

das jakobinische Interesse an der Anerkennung ihrer Christophanien haben also zu Verschiebungen in der Tradition geführt, die mit der Meinung der allein in die Glaubensformel aufgenommenen Erscheinung vor Kephas und den Zwölf in Widerspruch stehen.

c) K. Holl hat,¹³⁰ von I. Kor. 15, 15 (*ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*) ausgehend, das Bestehen eines alten Würdetitels des *Auferstehungszeugen* für diejenigen wahrscheinlich zu machen gesucht, die als Augenzeugen der Machttat Gottes gelten, weil sie den lebendigen Herrn selbst gesehen haben. Es ist sicher, daß Kephas und die Zwölf in der Glaubensformel auch als Zeugen der Auferstehung gelten, aber zweifelhaft, ob sich der Sinn der dogmatischen Aussage in dem Charakter des Auferstehungszeugnisses erschöpft, und jedenfalls erst zu bestimmen, was für ein Zeugenbegriff sich in der Glaubensformel voraussetzen läßt.

Wir möchten mit v. Campenhausen¹³¹ urteilen, daß in dieser Stelle kein bestimmter technischer Begriff des Auferstehungszeugen vorliegt und darum von hier aus auch nicht für die Urgemeinde zu erschließen ist. *Ψευδομάρτυς* wird durch *κατὰ τοῦ θεοῦ* interpretiert. Es handelt sich um einen *ungriechischen, juristischen Zeugenbegriff*. Gottes Zeuge ist ein auf Gottes Seite stehender, zu ihm gehöriger, von ihm eingesetzter Eideshelfer. Auf dessen Ansehen und Glaubwürdigkeit allein, und nicht auf einen bezeugten objektiven Tatbestand kommt es bei der Zeugnisabgabe an. „Das Zeugnis wird zu einem totalen Vertrauensakt der Person und gewinnt den Charakter eines Bekenntnisses“.¹³²

Demgegenüber findet sich zwar bei Lukas der Begriff des historischen Tatsachenzeugen für die Auferstehung,¹³³ läßt sich aber als Einfluß hellenisch-geschichtlichen Denkens auf das lukanische Geschichtswerk begreifen.¹³⁴ Die judenchristliche Jerusalemer Glaubensformel kann dann die Erscheinungen nicht als Beurkundungen der Auferstehung im objektiven Sinn verstanden haben. Der prägnante Begriff des Auferstehungszeugen läßt sich für die Glaubensformel also auch aus Lukas nicht erheben.

Dagegen ist der Zeugenbegriff bei Lukas keineswegs einheitlich. Lukas kennt wie Johannes ein personales, allein auf Gottes Autorität gegründetes Zeugnis als lebendigen Akt des gegenwärtigen Bezeugens einer Wahrheit,¹³⁵ auch einer jenseitigen Wahrheit, dem der heilige Geist beitrifft,¹³⁶

¹³⁰ K. Holl: Die Vorstellung des Märtyrers u.s.w. in Ges. Aufs. II (1928) S. 70. Ergänzend; Ders.: Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer. Ebd. S. 104.

¹³¹ Zum folgenden v. Campenhausen: Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1930) S. 28 f.

¹³² v. Campenhausen a. a. O. S. 35.

¹³³ Act. 1, 22; 2, 32; 3, 15. Weiteres bei Campenhausen a. a. O. S. 35.

¹³⁴ Campenhausen a. a. O. S. 34.

¹³⁵ Lk. 24, 48 (Act. 1, 8), Act. 10, 39; gegenüber der Gemeinde bzw. „an das Volk“ Act. 4, 33; 13, 31; 22, 15. 18. Das Zeugnis ist allein auf Gottes Autorität gegründet, Act. 15, 8 vgl. Campenhausen S. 36.

¹³⁶ Act. 10, 42 f. Lukas gibt mit Johannes dem Weissagungsbeweis den Charakter eines Zeugnisses. Act. 5, 32 zeigt bereits die gleiche Verbindung von Auto-

Zeugnis also als Ausdruck göttlich bekräftigter wahrer Verkündigung. In diesem Sinne sind Petrus und die Zwölf nicht Urkundspersonen, denen ein Tatbestand vor Augen gekommen ist, sondern entscheidend ist, daß sie von Gott als Zeugen für Christus und seine Auferstehung vorerwählt¹³⁷ und durch die Lebensgemeinschaft mit Jesus darauf vorbereitet sind. Ihr Zeugnis erstreckt sich nur in eminenter Weise auf Christi Auferstehung.¹³⁸ Sie bezeugen die Gestalt Christi und nicht nur ein bestimmtes historisches Geschehen. Sie sind also nicht historische Auferstehungszeugen, sondern *beauftragte Christuszeugen*.

2.

Nach diesen Feststellungen läßt sich der Sinn der Doppellerscheinung in der Glaubensformel näher interpretieren, zunächst *Art und Struktur der Christuserfahrung*.

Das $\omega\phi\theta\eta$ mit dem Dativ der Person ist in den paulinischen Anhängen terminologisch geworden, darum sicher Nachbildung des originalen $\omega\phi\theta\eta$ in der Glaubensregel. Der locus classicus für das paulinische Erlebnis spricht andersartig, Gal. 1, 12.16. Eine Angleichung an die Apostelchristophanie ist schon das $\epsilon\delta\omicron\gamma\alpha\gamma\alpha$ I. Kor. 9, 1. Und in dem Vergleich der Pfingstperikope mit dem Erlebnis der mehr als 500 Brüder liegt die Deutung eines enthusiastischen Ereignisses als Christophanie näher als die umgekehrte Erklärung daß eine echte Christophanie durch ein Sprachwunder verdrängt worden sei. (Vgl. unten.) Die lukanische Gestalt des Damaskuserlebnisses kann daher nicht mehr zum Verständnis der Formel beitragen als die anderen Bezeugungen von $\omega\phi\theta\eta$ in der alten Überlieferung. Alle zusammen können aber Aufschluß über den Charakter und Sinn der hier umschriebenen Erfahrung geben.

a) Die Erscheinung ist *keine Vision*, d. h. sie spielt sich nicht in einem ausgesonderten überweltlichen Sehraum ab, sondern sie ist ein *leibhaftes Begegnis im Raum irdischer Wirklichkeit*. Sie ist im hintergründigen Sinn des deutschen Wortes „Wahrnehmung“. Wir haben dabei das unserem rational-psychologischen Denken naheliegende Moment sinnlich-physiologischer Vermittlung durchaus fernzuhalten. (Vgl. Michaelis a. a. O. S. 104.) Auf *ein* die Erscheinung wahrmachendes *Sehvermögen*, einen psychologischen Akt *wird überhaupt nicht reflektiert*. Gegeben ist in der Erscheinung allein *eine sich aufdrängende, überwältigende neue Wirklichkeit, ein Betroffensein von dem Erlebnis einer sich in ihrem Erscheinen selbst bezeugenden Gestalt* mit den ihr anhaftenden Momenten der Leibhaftigkeit, Bekanntheit, Eindringlichkeit und Evidenz. Eben weil sie ganz in konkreter Ge-

ritätszeugnis und Geistzeugnis wie 15, 28 die Präambel zum Aposteldekret, die Vorläuferin des großen Stils der Glaubensdefinitionen der römischen Kirche.

¹³⁷ Act. 10, 41. Matthias tritt durch die Zuwahl in Judas' Berufung ein, $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\nuαστάσεως\ αὐτοῦ\ ὅν\ ἡμῖν\ γενέσθαι$ (!) 1, 22.

¹³⁸ Auf Jesu Worte und Taten, Act. 1, 21 ff; 5, 32; 10, 39.

genwart des Erscheinenden lebt, ist sie *irdisch-sinnfällig, ohne als materieller sinnlicher Wahrnehmungsgegenstand isoliert zu werden*. Es handelt sich um kein Materialisationsphänomen. *Ὁφθῆναι* bezieht sich in LXX zunächst auf *alle natürlichen Begegnungen, dann insbesondere bei Angelophanien auf den Beginn der Begegnung mit einem Offenbarungsträger* (vgl. Michaelis a. a. O. S. 148 f, A. 128). *Nicht das Gesichtsbild, sondern die Realität der Erscheinung, das Kommen und Dasein ist also entscheidend, u. z. weil sie der Erweis einer höheren, dahinterstehenden, sich im Wort aufschließenden und offenbarenden Wirklichkeit, der göttlichen Gegenwart ist* (vgl. Michaelis S. 105—108 mit reichen Belegen). Diese *atl. Entwicklung des ὁφθῆναι von der irdischen zur Offenbarungswirklichkeit setzt sich im NT. nur fort*. Jesus ist seinen Jüngern als der Lebendige begegnet und hat sich darin als der Auferweckte Gottes erwiesen. Er ist in bekannter, leibhafter und dennoch in „ganz anderer“, verklärter Gestalt erschienen, als der *wunderbar Gegenwärtige und trostreich Nahe und jedenfalls als „er selbst“* (vgl. Michaelis S. 127). In diesem *Wiedererkennbar- und Fremdsein* des Erscheinenden selbst, in dem Begegnen der Vertrauten als „Wort“ Gottes im Raum irdischer Wirklichkeit besteht das Einzigartige dieser Erscheinung Jesu als des Christus, das sich vielleicht noch in dem Verkleidungsmotiv und in der Verklärungssperikope spiegelt (vgl. Michaelis S. 120, A. 172, 117). Das *ὄφθῆναι* der Erscheinung bedeutet *gerade nicht überirdisches Phänomen, Bild, Gesicht* — nie wird der Erscheinende beschrieben —, *sondern Bezeugung des Lebendigen* in der wirklichen, erlebten Begegnung, die zugleich göttliches Offenbarungszeugnis ist.

b) Christus ist das wirkende Subjekt des Vorgangs. *Er ist auf eine überraschende, übernatürliche, nur von ihm bestimmte Weise „sichtbar geworden“, „in Erscheinung getreten“, begegnet, gekommen, hat sich wunderbar erschlossen und zu erkennen gegeben. Das Motiv der Gottschau ist auf Christus übertragen, u. z. gewiß im Sinne der atl. Gottesbegegnungen.* (Act. 7, 2. 30.) Die Darstellungen der Ostergeschichten in den Evangelien diese charakteristischen Züge^{138b} beruhen mindestens auf dem Glauben der Gemeinde, daß die historischen Christophanien das Gepräge atl. Gottesbegegnungen tragen, im Gegensatz zu dem Typus der Stephanosvision, aber auch der Damaskuserscheinung, daß die offenbarungsmächtige Urzeit also wieder erschienen sei. Jedenfalls handelt es sich nicht um eine Gottschau im Sinne des kultischen Gottschauens der Psalmen, also um einen Bewußtseinsvorgang, in dem Erscheinen Gottes und Erscheinen vor Gott korrelat sind.¹³⁹ Denn die Erscheinungen sind als geschichtlich-konkret auf

^{138b} Vgl. Bultmann: Synopt. Trad., besonders Gunkel zu der Emmausepiphanie, allgemein. R. Bultmann: Untersuchungen zum Joh. Ev. B: *Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε*. ZNW 29, 1930, S. 183.

¹³⁹ Ps. 62 (63); 16 (17); 10 (11), 7. Graf Baudissin: „Gott schauen“ in d. atl. Religion, Archiv f. Rel. Wiss. 18, 1915, S. 213 f, 224.

einen ausgewählten Personenkreis bezogen. Aber es handelt sich auch nicht um Gottschau im Sinne einer hellenistischen Epiphanie, in der sich das grundsätzlich Unsichtbare offenbart.¹⁴⁰ Denn im Zusammenhang der Formel ist Christus der auferstandene Jesus. Dagegen liegt gewiß in der glaubenswichtigen Betonung der „Sichtbarkeit“ ein eschatologisches Motiv des späten Judentums vor.¹⁴¹ Die sichtbare Offenbarung Gottes außerhalb seiner Bezeugung in der Schrift war an den Rand der Geschichte gedrängt worden. Die Dogmatisierung der Christophanie läßt sich überhaupt, wie ich glaube, gar nicht anders verstehen, als daß bereits in dem monumentalen *ᾠφθη* der Anbruch der Endzeit, die zum erstenmal wirklich gewordene Möglichkeit des Sehens des Wunderbaren mitgedacht ist, geschaffen durch die Gottestat der Auferweckung von den Toten.¹⁴² Man erkennt daraus, daß zur Verbindung von Sichtbarkeit des Heils und Auferstehung kein rationaler Schluß notwendig war.^{142a}

c) Die Erscheinung richtet sich an erlebende Subjekte. Ihre Bedeutsamkeit wird daher als Ansprache erfahren. Psychologisch: Sie will etwas sagen, und ihrem menschlich-unaussagbaren Sinn substituiert sich, auch ohne

¹⁴⁰ R. Bultmann: a. a. O. ZNW 1930 S. 178.

¹⁴¹ Ebd. S. 183. 186. Vgl. besonders Kittel: Theol. Wb. 3, NT Art. *ἀποφω*, desgl. „Das Urchristentum und die Religionsgeschichte“ (1932) S. 104.

¹⁴² Vgl. Act. 10, 40 *ἐμφανὴ γενέσθαι*, wo nach LXX von dem Offenbarwerden die Sichtbarkeit nicht zu trennen ist.

^{142a} Auch Michaelis, der die Parallelität der „Anschauungsform“ zwischen Erscheinung und Parusie bestreitet, leugnet nicht die eschatologische Bezogenheit der Erscheinungen (a. a. O. S. 123). Daß die Erscheinungen sich nicht aus dem Begriff der Auferstehung ableiten ließen und daher auch nicht aus gespannter Erwartung als Visionen zu erklären sind, ist gewiß richtig. Daß aber die entscheidende Christophanie „am dritten Tag“ bereits zur Zeit der Traditionsformel unter der Kategorie der Parusie verstanden ist, glaube ich nachgewiesen zu haben. Das Argument, daß die Erscheinungen von I. Kor. 15 „trotz himmlischer Herkunft“ nicht die Züge der Parusie getragen haben können (a. a. O. S. 128), erscheint mir nicht zwingend. Eben so verstanden und nicht als irdisches „Sehen“ mußten sie es wohl, obgleich eben über die Aufgabe der Erscheinung, einerseits „das nunmehr in der Vergangenheit liegende Geschehen der Auferstehung zu bezeugen“, andererseits „das Verhältnis zu der noch in der Zukunft liegenden Parusie zu klären“, (Michaelis S. 127) frühe Differenzen bestanden zu haben scheinen. Trifft aber Lohmeyers Deutung von Mk. 16, 7 par. zu und ist der aktive und futurische Ausdruck *ὑπερθε αὐτόν* im NT als solcher bereits eine „feste Bezeichnung der zukünftigen Parusie“ (Lohmeyer: Galiläa und Jerusalem, 1936, S. 11, vgl. Michaelis S. 137 f, A. 58), so ist trotz der sekundären Stelle der Rückschluß naheliegend, daß bereits in dem *ᾠφθη* der Formel das Schauen des Herrn der Endzeit gemeint ist. Neu ist das Motiv des zukünftigen „Sehens“, das gewiß vor allem für die Menschensohnerwartung (Matth. 24, 30 par. Mk. 13, 26; Lk. 21, 27; Matth. 26, 64 par. Mk. 14, 62; Lk. 17, 22), aber nicht allein für sie (vgl. Act. 2, 17; Lk. 3, 6; 13, 28; Röm. 15, 21) charakteristisch ist, und stets im Zusammenhang der Schriftverheißung auftritt. Es besteht daher kein Grund, das Schauen des Petrus mit einer Menschensohnvision in Verbindung zu bringen (wie Harnack a. a. O. S. 71), ja diese ist ausgeschlossen, weil ein wesentlicher Zug der Ostererscheinungen in einem Offenbarungsverkehr des Erschienenen mit den Zurückgebliebenen bestanden haben muß, im Gegensatz zu der Stephanosvision.

klar verständliche Audition,¹⁴³ ein aufschlußgebendes, richtungsweisendes Wort. Theologisch: Die überwältigende Macht, die in der Erscheinung über den Menschen verfügt (nicht der Mensch über die Vision) ist Gottes Anruf. Wo von *ὡφθῆ* die Rede ist, handelt es sich nie um ein stummes Bild, dessen Beschreibung einen Wert hätte oder auch nur möglich wäre. Der atl. Gebrauch von *ὡφθῆ* bezieht sich regelmäßig auf die Vorbereitung einer aufschließenden Wortoffenbarung (Michaelis S. 105—108), für den ntl. Gebrauch sind die Engelbotschafter und die nahe Beziehung des Grabesengels zu den Erscheinungen typisch (vgl. Michaelis S. 111, 117). Man denke ferner an das Damaskuserlebnis, das Berufungserlebnis des Mose (Act. 7, 30), das immer im Blick zu sein scheint, aber auch an Mose und Elias auf dem Verklärungsberg (Mk. 9, 4 par.) und an das Nachtgesicht von Troas (Act. 16, 9).^{143a} Eine numinose Erscheinung wird erst durch das Wort, das sie spricht, transparent. Das heißt, sie hat als Erscheinung bereits ihre Deutung bei sich. Diese Innerlichkeit des Vorgangs bei aller sichtbaren und überwältigenden Objektivität des Erscheinenden erlaubt wohl, auch bei den Ostererscheinungen mit R. Otto von einer „*pneumatischen Erfahrung*“ zu sprechen. In der Aussage „erschieden“ ist über die Gestaltwahrnehmung und die eschatologische Möglichkeit des Sehens hinaus ein offenbarungsmäßig bestimmt qualifiziertes Christuserlebnis¹⁴⁴ gemeint, das, indem es sich auf bestimmte Subjekte als angesprochene Empfänger bezieht, eine Selbstmittelung in sich schließt. Ein Numen in der rationalen Form einer Auslegung ist aber bereits eine theologische Wahrheit. Es ist darum nur konsequent, wenn das Christuserlebnis der Jünger in der nächsten Traditionsschicht bereits in die Kategorie der Offenbarung eintritt¹⁴⁵ und sich bei Johannes geradezu in das Zeugnis der Kirche, in den „*pluralis ecclesiasticus*“, auflöst.¹⁴⁶ Das Verschwinden der Christophanien in den späteren Bekenntnissen findet hierin seine Erklärung.

d) Fraglich ist es, ob mit der Erscheinung auch ein ausdrücklicher Missionsauftrag gegeben ist. Gewiß hat die Christophanie von Damaskus für Paulus in der Rückschau einen Missionsauftrag bedeutet, und er hat, wie es scheint, auch der petrinischen Christuserscheinung einen bestimmten Missionsauftrag unterstellt (Gal. 2, 7 f). Aber gerade diese Abgrenzung muß Zweifel erwecken. Sie ist nicht nur sichtlich polemisch. Im Gegensatz zu dem in der Tat erst zu legitimierenden Auftrag an die Heiden ist für die

¹⁴³ II. Kor. 12, 4. Vgl. Act. 9, 7 gegenüber 26, 17.

^{143a} Bultmann a. a. O. ZNW 1930, S. 179. 184.

¹⁴⁴ Vgl. Act. 26, 16b.

¹⁴⁵ Im unechten Markusschluß, in dem Norden eine Rückhistorisierung der Erscheinungsaussagen aus der Glaubensformel zu erkennen glaubt, ist *ὡφθῆ* 16, 12—14 durch *ἐφανερώθη* ersetzt, wodurch gegenüber dem bloßen Augenzeugnis der Frauen (v. 9. 11: *ἐφάνη* und *ἐθεάθη*) der Offenbarungscharakter betont wird. Vgl. Joh. 21, 14. *Φανεροῦμαι* findet sich im NT weder bei den Synoptikern noch in der Apostelgeschichte, sondern ausschließlich bei Paulus und Johannes.

¹⁴⁶ Vgl. v. Campenhausen a. a. O. S. 37, 40.

Verkündigung des Messias in Israel eine besondere ausdrückliche Anweisung ganz unwahrscheinlich.¹⁴⁷ Paulus gibt nur der tatsächlichen Lage eine Deutung ἀπὸ τοῦ κυρίου. Andererseits setzt die Ausgestaltung der Erscheinung vor den Zwölf in den Evangelien in dem Missionsauftrag die universalistische Mission voraus,¹⁴⁸ ist also schon hellenistische Bildung. Aber ein wahrer Kern liegt sicher auch diesen Ausgestaltungen zu Grunde. Die Christophanie muß für Petrus wie für die Zwölf den Charakter eines göttlichen Auftrags gehabt haben. Über diese in dem ὥφθη gelegene Möglichkeit gibt der vielleicht sinnmäßig treueste Bericht von dem Damaskuserlebnis Aufschluß: „Denn dazu bin ich dir erschienen, dich zu bereiten zum Diener und Zeugen für das, als was du mich gesehen hast . . .“¹⁴⁹ In der Doxa der erscheinenden Gestalt ist nicht nur ein geistiges Bild ihrer Bedeutung, ihrer Wesentlichkeit (ὃν εἶδές με) mitgegeben, sondern diese Aufschließung bedeutet auch einen Anspruch auf Dienst und eine Inanspruchnahme als Zeugen, u. z. nicht als Auferstehungszeugen, sondern als Christuszeugen in dem umfassenden Sinn des Totalzeugnisses.

Dieser Hinweis führt auf eine letzte Explikation des ὥφθη in der Glaubensformel. Der grundsätzliche Unterschied gegenüber einer Epiphanie hellenistischer Prägung liegt eben darin, daß die Erscheinung Christi keine unverbindliche Schau im Sinne eines Phänomens ist und sich darum isoliert von ihren geschichtlichen Bezügen nicht verstehen läßt. Sie ist ein im Lebenszusammenhang der Person verankertes und darum auch tief in denselben eingreifendes „Erlebnis“. Sie wendet sich an das Vergangene und Zukunft gleichmäßig umschließende, situationsgebundene, *geschichtliche* Dasein des Menschen in seiner Totalität und ruft es in dieser Totalität auf. Wie in der Christusschau des Paulus konkret der Verfolger Jesu (τί με δῶκεις;) getroffen wird und der missionarische Aktivismus, der „Stachel“, sich aus diesem Sitz der Erscheinung im Leben erklärt, ist auch in dem ὥφθη der Glaubensformel mehr als eine Ergänzung der Auferstehungsaussage zu sehen. Es enthält einen personal gebundenen konkreten Auftrag. Ob dieser Lk. 22, 32 für Petrus (Joh. 21, 16) und Lk. 22, 28 ff für die Zwölf noch hindurchscheint, muß unentschieden bleiben. Daß die Christophanie des Petrus mit der Verleugnung, die der Zwölf mit Flucht und Zerstreuung eine nicht nur psychologische, sondern inhaltsbestimmende, existentielle Verbindung hat, wird durch die Parallele zu dem Damaskuserlebnis äußerst wahrscheinlich. Das ὥφθη scheint somit die Lehrautorität des Kephas und der Zwölf zu begründen, u. z. als erwählter Zeugen Christi, die in ihrer geschichtlichen Existenz und im Zusammenhang mit ihrer Lebensgemeinschaft mit Jesus aufgerufen sind und nun, durch die Erscheinung göttlich bestätigt, mit Vollmacht für Christus eintreten können.

¹⁴⁷ Bultmann: Synopt. Trad. S. 313 f.

¹⁴⁸ Matth. 28; 16—20; Lk. 24, 44—49.

¹⁴⁹ Act. 26, 16b.

3.

Nichts anderes setzt auch die Namensform „Kephas“ und „die Zwölf“ voraus.

Von den „Zwölfen“, denen Christus erschienen ist, kann die Formel nur dann sprechen, wenn sie nicht Gewährsmänner aufzählen, sondern die ideale Gruppe, auf die sich die Erscheinung ihrem Inhalt nach bezieht, feststellen will. Es ist also an sich gleichgültig, ob alle elf „Zwölfmänner“ Zeugen gewesen sind oder weniger (etwa ohne Petrus). Erschienen ist Christus in jedem Falle für die Zwölf.

Die *Einsetzung des Zwölferkollegiums* ist bereits ein geschichtlicher Akt Jesu gewesen.¹⁵⁰ Durch ihn hat er sich selbst und seinen Jüngern eine entscheidende Stelle in dem Heilsplan Gottes mit dem Volke Israel beigemessen. Die Zwölf sollen die eschatologische Form der messianischen Gemeinde Vorbilden. In ihrer Wahl und Einsetzung erhebt er Anspruch auf das ganze und vollständige Israel. Daher ist eschatologische Lehrautorität (vgl. Act. 6, 2) und Zwölferamt grundsätzlich eins. Die Erscheinung des Erhöhten ist nun eine göttliche Bestätigung dieser Berufung.¹⁵¹ Sie unterstreicht und befestigt jedoch den eschatologischen Charakter der Zwölf als einer mit dem erhöhten Herrn verbundenen, überweltlichen Größe. Die Zuwahl des Matthias wird sich unmittelbar aus der Christophanie herleiten. Denn durch Judas' (εἰς τῶν δώδεκα) Abfall und Selbstausschluß war die mit dem Zwölferamt verbundene Verheißung selbst in Frage gestellt. Ein Hoheitsakt des Auferstandenen hat nun die stiftungsmäßige Geschlossenheit und Verheißung des Kreises wiederhergestellt, keinesfalls als eine leitende Körperschaft der irdischen Gemeinde,¹⁵² sondern als den das wahre Israel repräsentierenden Ältestenrat der messianischen himmlischen Gemeinde. Daß wir weder von einer Nachwahl nach dem Zeugentod des einen oder beider Zebaiden noch sonst von Leben oder Sterben der Zwölf hören, ist wohl ein Zeichen für den idealen Charakter dieses berufenen Kreises der erwählten Reichsgenossen. Eine fortlaufende Ergänzung wie bei einer irdischen Führungsgruppe wurde offenbar als wesensmäßig unmöglich angesehen, der leibliche Tod berührt nicht die Geschlossenheit des Kreises.

Die Erscheinung vor den Zwölfen hat darum keine kirchenpolitische, sondern *rein eschatologische*, auf eine jenseitige Heilsgröße, das Gottesreich, ausgerichtete Bedeutung. Die Zwölf sind in der alten Tradition die beauftragten eschatologischen Richter über das Zwölfstämmevolk.¹⁵³ Der Gedanke, der ja zunächst nur ihre Herrscher- und Würdestellung im Got-

¹⁵⁰ Vgl. zum folgenden Rengstorff i. Theol. Wörterb. z. NT Art. δώδεκα.

¹⁵¹ Act. 10, 41.

¹⁵² Im Gegensatz zu Holl wohl richtig Rengstorff a. a. O. Vgl. J. Wagemann: Die Stellung des Apostels Paulus neben den Zwölf (1926) S. 12.

¹⁵³ Matth. 19, 28; Lk. 22, 30.

tesreich zum Ausdruck zu bringen braucht,¹⁵⁴ erfordert kaum die Erklärung Rengstorfs, daß erst angesichts der Ablehnung ihres apostolischen Anspruchs durch die Juden in ihnen die Erkenntnis aufgetaucht sei, daß ihre Predigt Entscheidungscharakter habe. Vielmehr wird man umgekehrt sagen können: Weil Christus sie durch eine Gesamterscheinung als die Vertreter des wahren Israel der Endzeit anerkannt hat, hat ihre Verkündigung den Anspruch bindender und lösender Autorität. Obgleich also die Vorstellung vom vollständigen Israel zeigt, daß das Heil in Christus die Verheißungen an die Väter wahrmacht, und unsere Vermutung stützt, daß die Formel, und dann besonders die Aufnahme der Erscheinung vor den Zwölfen in die Formel, sich gegen die Hellenisten richtet, die den heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Alten und des Neuen Bundes zerreißen wollen, ist in dieser Christophanie bereits der eschatologische, der judaistischen Einschränkung und nationalen Enge entwachsene Begriff des Gottesvolkes angelegt und die ideale und unverbrüchliche Autorität der „12 Apostel“ begründet. In den Evangelien erscheint sie dann historisch eingekleidet und durch die enge Gemeinschaft mit Jesus begründet, vielleicht besonders in der von Ed. Meyer^{154a} herausgearbeiteten Zwölferquelle (nach 44 n. Chr.), und des weiteren Eph. 2, 20; 3, 5; Jud. 17; II. Petr. 3, 2; Didache, die Zuordnung der apostolischen Konstitutionen, bis hin zu der Legende von der auf die Zwölf beschränkten Geistausgießung und der Entstehung des Apostolikums (vgl. Cullmann a. a. O. S. 4 ff). P. Meinhold verdanke ich den Hinweis darauf, daß sich in dem Psalmzitat Act. 1, 20: *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος* „Bischof“ als apostolischer Würde-name zu bezeugen scheint. Läßt sich das aber stützen, so ist das Aufsichtsamt ursprünglich im Sinne des Sitzens auf Thronen (Matth. 19, 28; Lk. 22, 30) als eschatologische Titulatur zu verstehen. In jedem Falle scheint es evident, daß im Schlußsatz der ältesten Glaubensformel sich bereits Vorformen des dritten Artikels, im Keime angelegt, ankündigen. Der Glaube an die den Zwölf gewordene Erscheinung des erhöhten Herrn, an die Bestätigung ihrer Berufung zu entscheidender Stellung in der himmlischen Endzeitgemeinde, ist vielleicht die erste Gestalt des Glaubens an die Una Sancta Ecclesia.^{154b}

¹⁵⁴ Bauer: Wb. z. NT zu *ἐπίσκοπος*.

^{154a} Urspr. u. Anf. d. Christentums Bd. I.

^{154b} Ich würde die Entstehung des ja erst in der Mitte des 2. Jhdts. selbständig auftretenden III. Artikels nicht wie Cullmann (a. a. O. S. 38 ff) aus der Erwähnung der Taufe in einer Lehrformel und dann, ausgehend von Eph. 4, 4, der Einsetzung der Geistgabe für die Taufe verstehen wollen, sondern umgekehrt aus dem Geistbekenntnis im Sinne von I. Kor. 12, 3 die Eingliederung der Taufe in den Zusammenhang der „Gemeinschaft des heiligen Geistes“ (nach dem alten trinitarischen Schema II. Kor. 13, 13), bzw. das Bekenntnis zu der „einen Taufe“ (Eph. 4, 4) aus dem liturgischen Bekenntnis zu dem „einen Glauben“. In den späteren Bekenntnissen ist die Nennung des Prophetengeistes, z. B. im Symbol Cyrills v. Jerusalem u. bei Epiphanius über Justin, Irenäus, Tertullian am ehesten auf die

4.

Während die Erscheinung vor den Zwölf keine unmittelbare Beziehung auf den Auferstehungsglauben erkennen läßt, scheint die *Christophanie vor Kephas* durch diese bestimmt. Denn wir haben in dem Ruf: *ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι* (Lk. 24, 34) ein Parallelzeugnis, nach dem Petrus allein die die Auferstehungsgewißheit begründende Erscheinung Christi gehabt hat. Das zusammenhanglose, dem Text widersprechende Auftreten dieser also offenbar festen Formel erweist ein „uraltet Zeugnis“.¹⁵⁵ Wir besitzen mithin eine Nebenform zu der Kephasaussage in der Glaubensregel, die noch keine Fortsetzung und Ergänzung kennt. Es muß demnach von dem Petruserlebnis eine selbständige bekenntnisartige Überlieferung gegeben haben, in der die Jünger Außenstehende sind. Die Erscheinung vor Petrus wurde als Grundlage der vollen, realen Ostergewißheit (*ὄντως ἠγέρθη*), aber wahrscheinlich nicht als Begründung des Auferstehungsglaubens bzw. der Ostererwartung überhaupt angesehen (Lk. 24, 23 f), denn diese wird in dem *ὄντως* vorausgesetzt. Und die Verkündigung dieses Zeugnisses erscheint in der Gestalt eines jubelnden *Osterrufs*. Erst der Aufbau der synoptischen Erzählung wird Erlebnisbericht und Osterruf nach Jerusalem verlegt haben. (Vgl. unten.) Besitzen wir jedoch in diesem bei Lukas erhaltenen Ruf tatsächlich die älteste Gestalt der Verkündigung des Ostererlebnisses, so ist uns an dieser entscheidenden Stelle vielleicht ein Blick sogar hinter die älteste Lehrform auf den Beginn der christlichen Bekenntnisentwicklung überhaupt gewährt. Wir würden beobachten, wie der lebendige Osterruf zu einem noch die Erlebnisgrundlage festhaltenden dogmatischen Satz objektiviert worden ist, wie dieser einerseits die Erscheinung vor den Zwölfen angezogen hat und durch sie ergänzt wird, und wie er andererseits in den Zusammenhang einer theologisch und anthropologisch unterbauten Auferstehungslehre eingegangen ist.

Bei dieser Aufnahme des Osterrufs in die Glaubensformel ist eine *theologische Vertiefung* eingetreten, die sich in der Einsetzung von *Χριστός* und *Κηφᾶς* statt *κύριος* und *Σίμων* spiegelt. Das Subjekt aller Aussagen der Glaubensformel ist Christus, entsprechend Lk. 24, 26. (Die artikellose Form I. Kor. 15, 3 kann natürlich paulinisch sein.) „Der Herr“ des Osterrufs aber ist noch der „interne“ Jerusalemer Sprachgebrauch der aramäischen Jüngergemeinde, „nach dem Jesus als ‚der Herr‘, ‚unser Herr‘ im Sinne des Lehrers und Meisters bezeichnet wurde, u. z. der ‚historische‘ so gut wie der ‚erhöhte‘“.¹⁵⁶ Denn der hellenistische Titel ist hier schon des-

in der Jerusalemer Lehrform aufgewiesenen Zusammenhänge zurückzuführen. An die Stelle des Zeugnisses der Propheten und Apostel in der Traditionsformel wäre der sakramentale Geist der Kirche getreten.

¹⁵⁵ v. Harnack: Die Verklärungsgeschichte Jesu usw. Sitzungsbes. Preuß. Akad. d. W. 1922 S. 70.

¹⁵⁶ Lietzmann: An die Römer 1933 i. Handb. z. NT Exkurs „Jesus ist der Herr“ S. 99.

halb ausgeschlossen, weil Jesus vor der Auferstehung als Herr angesprochen ist. An die Stelle des Autoritätsnamens Herr und Meister ist also mit der Gewißheit: Jesus ist der Messias der Christustitel getreten, der im Gegensatz zu dem nur dem erhöhten Mitregenten Gottes gebührenden hellenistischen Kyriostitel auf Tod und Auferweckung blickt.¹⁵⁷ Dann aber darf angenommen werden, daß auch die Namensform Kephas statt Simon in der Glaubensformel nicht ohne theologische Bedeutung sein wird.

Welchen Sinn kann der *Name Kephas* als Empfänger der ersten Christusoffenbarung haben? Petrus erscheint nicht unter seinem Privatnamen, sondern unter dem Würde- und Ehrennamen, den er von Jesus selbst, und zwar nach der bei Markus erhaltenen Tradition¹⁵⁸ bereits bei der Berufung der Zwölf als Auszeichnung vor ihnen empfangen hat. Er ist „Fels“, weil er als erster der Zwölf berufen wurde, wahrscheinlich schon im Sinne von Fundamentstein des Baus der künftigen Gemeinde.¹⁵⁹ Der Name Kephas hatte also ursprünglich einen amtscharismatischen Charakter wie der Name der Zwölf.

Der Ehrenname (Petrus = Kephas) ist ferner in der synoptischen Tradition fest mit dem *Messiasbekenntnis* verbunden. Spuren heftiger Polemik zeigen, daß offenbar nicht geleugnet werden konnte, daß Petrus Jesus als den Messias proklamiert und verkündigt hat.¹⁶⁰ Auch wenn man nicht mit Bultmann in der Bekenntnisperikope geradezu das ursprüngliche Ostererlebnis des Petrus — weshalb er *μακάριος* genannt wird — erkennen will,¹⁶¹ ist es doch höchst wahrscheinlich, 1) daß Petrus in der Erscheinung zuerst Jesus als die Heilsgestalt und damit als bleibende, gegenwärtige Größe gesehen hat, 2) daß die Auferstehungsgewißheit daher nicht nachträglich aus den Schriften erhoben, sondern nur aus ihnen bestätigt ist, ihren zureichenden Grund aber in der pneumatischen Erfahrung: „Jesus ist der Messias“ hat, Petrus also in einzigartiger Weise, nämlich als Christuszeuge Auferstehungszeuge ist, 3) daß in dieser Ersterscheinung des Christus die Erstberufung durch Jesus göttlich bestätigt gesehen wurde und der Name „Fels“, mit diesem Christuszeugnis verbunden, die eschatologische Bedeutung gewann: auf dem petrinischen Christuszeugnis ist der Bau der Endzeitgemeinde errichtet, 4) daß sich aus einer solchen, in der Erscheinung gegebenen Wesenserfassung die Bedeutung des „Namens“, die in der Apostelgeschichte als petrinisch erscheinende *ὄνομα*-Christologie,¹⁶² am be-

¹⁵⁷ Foerster i. Theol. Wb. z. NT Art. Kyrios, III S. 1089 f.

¹⁵⁸ Mk. 3, 16.

¹⁵⁹ E. Klostermann: Das Mk. Ev. 1936 i. Handb. z NT S. 34 f. Sprachliche Belege bei Bultmann: Synopt. Trad. S. 149 A. 1.

¹⁶⁰ Mk. 8, 33. Bultmann: Synopt. Trad. S. 277 A. 1 Die Gegner wären hellenistische Christen.

¹⁶¹ Bultmann a. a. O. S. 275 ff sieht den echten Schluß der Perikope in Matth. 16, 17—19 und glaubt, in ihr eine Ostergeschichte zu erkennen.

¹⁶² Daß „Christus“ in Act. 3, 16; 4, 12 Eintragung des Bearbeiters sei, wie Grundmann a. a. O. S. 53 meint, erscheint mir absurd. Denn erst, daß Jesus der Christus ist, gibt ihm einen „Namen“.

sten erklärt (doch gewiß nicht als primär exorzistisch, vgl. Cullmann a. a. O. §. 19 f), 5) daß „Χριστός“ im Hinblick auf das Zeugnis des Petrus zum Fundament und Subjekt der Glaubensformel geworden ist, deren bekennnisartiger Charakter sich also nicht kultisch, sondern aus der Aufnahme eines personalen Autoritätszeugnisses versteht, und 6) daß die Absetzung der zweiten von der ersten Christophanie durch εἶτα nicht einem „Motiv des Zweifels“, sondern einem wesentlichen Unterschied Ausdruck gibt: Dem messianischen Zeugnis tritt die Konstituierung der messianischen Gemeinde als eine Ergänzung zur Seite.

Für das Verständnis der *Doppelaussage* im letzten Satz der Glaubensformel würde sich danach ergeben: Die Namensformen „Kephas“ und „die Zwölf“ stehen einander in Form und Sinn parallel. Der Name Kephas ist, wie es scheint, als Appellativ in theologisch geformter Zuordnung zu dem ebenso amtlich geprägten Gruppennamen οἱ δώδεκα und wie dieser in hinweisender Beziehung auf den Sinn und Auftrag der Christuserscheinung gedacht. Die innere Einheit ist die Bezugnahme auf den historischen Berufsakt Jesu, das εἶτα jedoch schafft einen dogmatisch relevanten Abstand. Aber es verbindet ebenso wie es scheidet. Es läßt daran denken, daß der Auferstandene *zuerst* Petrus erschienen ist und der Glaube auf seinem christologischen Zeugnis steht. Aber es läßt sich auch so verstehen, daß diese Erscheinung eine vorbereitende gewesen ist und *dann* erst die vollendete, die reichsgründende Offenbarung an die Zwölf die Gewißheit der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn im Gottesreich geschaffen hat. Wir blicken vielleicht hier in Spannungen innerhalb des Führerkreises der Jerusalemer Urgemeinde zwischen einem kämpferisch-missionarischen petrinischen und einem quietistisch-harrenden Kreis um die Erwählten der Nachfolge hinein, Spannungen, die latent bleiben, weil der Gemeinde das Gemeinsame, die durch die Erscheinungen bestätigte Berufung des ersten Jüngerkreises zu apostolischer Lehrautorität feststeht. Und diese pneumatische Autorität, zum Glaubenssatz erhoben, ist das christlich Neue in der Glaubensformel das über die Traditionsbindung an die atl. Schrift und das darin gebundene jüdische Geschichtsverständnis hinausführt, eine christliche Tradition begründet und damit nicht allein zurück auf die Auferstehungsaussage, sondern vorwärts auf die werdende Kirchenlehre hinweist.

V.

GALILÄA UND JERUSALEM

Wir blicken zum Schluß von unserer Interpretation der urchristlichen Traditionsformel aus auf das Problem Galiläa und Jerusalem, das Ernst Lohmeyer in seinem erregenden Buch in so radikal dualistischer Weise gestellt hat. Ist an einen doppelten Ursprung der Urgemeinde, ein von verschiedenen christologischen Anschauungen bestimmtes und gleich ursprüngliches doppeltes Missionswerk zu denken? Stellt die Paulus tradierte urgemeindliche Glaubensformel, die auf das: Jesus ist der Christus blickt, nur einen Typus dar, neben dem sich die Erkenntnis: Jesus ist der Kyrios aus spezifisch galiläischer Frömmigkeit entwickelt hat? Die Grundlage wird doch immer die Frage nach der Örtlichkeit der Erscheinungen von I. Kor. 15, 5—7 sein müssen.

1. Unsere Analyse hat ergeben, daß das *Bild der Jerusalemer Urgemeinde* kaum so einheitlich aufzufassen ist, wie es Lohmeyer im Kontrast zu der galiläischen Frömmigkeit voraussetzt. Wir betonten eher noch stärker als er das Schwergewicht des Auferstehungsglaubens und der Schrifttheologie in den Kreisen der Jerusalemer Gemeinde und sind mit ihm der Meinung, daß wir die Zwölf „eher für Repräsentanten des jerusalemischen Messias-, als für solche der galiläischen Menschensohnerwartung halten dürfen“ (E. Lohmeyer: „Galiläa und Jerusalem“, Göttingen 1936, S. 96), wenn man, was wir allerdings nicht glauben, beide Vorstellungskreise bei den Jüngern Jesu so scharf trennen kann, wie Lohmeyer es versucht. Die Sammlung der eschatologischen Geistgemeinde des wahren Israel Gottes unter dem Königtum Christi ist in der Tat das Endergebnis der jerusalemischen Bekenntnisentwicklung. Aber daneben glaubten wir doch in der Verbindung der 3. und 4. Aussage der Glaubensformel Spannungen bemerken zu können, die denjenigen nahekommen, die Lohmeyer zwischen den christologischen Anschauungen in Jerusalem und Galiläa erkennt. Das „Sehen“ in der Christophanie des Petrus ist mehr als die Bezeugung der Auferstehung als eines Vorganges der Vergangenheit. Sie ist das Schauen der eschatologischen Rettergestalt am Tage des Heils, der wir Züge der Parusieerwartung nicht bestreiten können. Petrus hat den erhöhten Herrn, den in seine Herrschaft eingesetzten Christus, den *ὁὺς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* von Röm. 1, 4 gesehen. Schon diese in der Jerusalemer Tradition feststehende Christophanie vor Petrus ist also das Bindeglied zwischen Auferstehung und Parusie. Die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes in den Petrusreden der Acta (2, 33; 5, 31) bedeutet ja das In-Erscheinung-Treten des eschatologischen Gerichtsherren. Wenn wir dennoch in der Gesamttendenz der Glaubensformel eine Abgrenzung gegen die Menschensohnchristologie erkannten, wie sie in der Stephanosvision zum Ausdruck kam, so war das Motiv das Festhalten an der Vätertradition und an der Auferste-

hungshoffnung, also an der unverbrüchlichen Zusammengehörigkeit von Auferstehung und Herrenerscheinung. Die in Jesu Verkündigung vollzogene Verschmelzung der Gestalt des Leidensmessias und des verborgenen Menschensohns hat gewiß schon in der Jerusalemer Urgemeinde nach Ostern sowohl die Begründung des Auferstehungsglaubens auf die Erhöhung Christi zum Gemeindeherrscher wie die Begründung der Erscheinungen auf die Auferstehungsgewißheit nahegelegt. Das leere Grab und die Petrusoffenbarung wurden nebeneinander beibehalten. Eine klare christologische Begriffsbestimmung dürfen wir noch nicht erwarten. Bartsch (Hans-Werner Bartsch: „Parusieerwartung und Osterbotschaft“ in *Evangelische Theologie* 1947, Heft 3/6 S. 118 ff) hat daher mit Recht gegenüber Lohmeyer betont, daß die urchristliche Überlieferung Auferstehungshoffnung und Naherwartung der Parusie in ursprünglicher Einheit sah und erwartete, „daß die Leiden des Messias mit seiner Parusie enden würden“. Aber die so frühe Dokumentierung des Gemeindeglaubens in der Traditionsformel verbietet m. E. die weitergehende Folgerung, die Parusieerwartung habe literarisch den Auferstehungsberichten vorausgelegt und sei „erst von daher in eine Auferstehungshoffnung umgewandelt“ worden. Eben das Nebeneinanderbestehen von Auferstehung und Erscheinung ist das theologisch erregende Motiv der urchristlichen Glaubensentwicklung gewesen. Noch unwahrscheinlicher ist jedoch Lohmeyers „Nacheinander“, als könnte es eine von den Ostergeschichten losgelöste, nachgeordnete und zugleich übergeordnete Parusieerwartung gegeben haben, die das Evangelium auch ohne Ostergeschichten als ein vollgültiges Kerygma von Christus erscheinen läßt (vgl. auch Bartsch a. a. O. S. 116). Markus schließt doch mit dem Auferstehungsmotiv des leeren Grabes, und der Zug nach Galiläa setzt nicht nur das *μετὰ τὸ ἐγερθῆναι* voraus, sondern ist gerade bei Matthäus durch die Unterwegerscheinung vor den Frauen sorgfältig an die Jerusalemer Ostertraditionen angeschlossen.

2. Das Verständnis der galiläischen Version entscheidet sich an der Fassung der *Jüngerchristophanie* Matth. 28, 16—20. An ihrem Gegensatz zu Lk. 24, 36—49 entwickelt Lohmeyer seine These, ihr liege nicht die Bestätigung der Auferstehung zugrunde, sondern die neue und höhere dreifache Offenbarung des Kyrios, des Missionsgebots von Galiläa aus und der nahen Endvollendung. Die galiläische Christophanie erscheint nur in der Form und dem Typus der Ostererscheinung; aber sie bedeutet nur beiläufig, durch den Missionsbefehl, die Sammlung der eschatologischen Gemeinde, sie blickt weder auf die Tatsächlichkeit noch auf die Schriftgemäßheit der Auferstehung, ihr Gehalt ist die als spezifisch galiläische Frömmigkeit anzusetzende Parusieerwartung vom weltrichtenden Menschensohn. Dürfen wir Lohmeyer folgen, so hätten wir Matth. 28 gar keinen Parallelbericht zu der lukanischen Perikope. Dann scheint es mir aber fraglich, ob wir es überhaupt mit dem I. Kor. 15, 5 gemeinten Ereignis zu tun haben, d. h. ob die galiläische Herrenerscheinung diejenige vor den Zwölf ist.

Wenn nach Lohmeyer nur das jerusalemische Werk an die Zwölf und an die Tatsache der Geistausgießung gebunden ist, das galiläische aber an die Herrenbrüder und den geschichtlichen Lebenswandel des verborgenen Menschensohns (S. 100), müßte ein mit der jerusalemischen Tradition konkurrierender Anspruch eher gerechtfertigt erscheinen, wenn er sich auf ein Ereignis stützen würde, das sich tatsächlich am Anfang eines galiläischen Missionswerks denken läßt, wenn die galiläische Christophanie also einen geschichtlichen Kern hätte, an den sich eine apologetische Umdeutung anschließen konnte. Als einen solchen geschichtlichen Kern, der sich hinter dem Bericht von der Berg-Christophanie vor den elf Jüngern verbirgt, könnte man die durch die Anhänge der Glaubensformel beglaubigte Erscheinung vor „allen Aposteln“ vermuten, und diese Vermutung würde Umstände erklären, die bei der im Wesentlichen wahrscheinlich richtigen Einsicht Lohmeyers nicht genügend zur Geltung kommen. Einerseits verweist das Zweifelmotiv, unausgeglichen mit der Tendenz des Huldigungsaktes, doch gewiß auf den Typus der an der Auferstehung orientierten jerusalemischen Ostergeschichten, Lk. 24, 38.41, wie die Proskynese auf Matth. 28, 9, so daß die Perikope auf die Jerusalemer Tradition Bezug nimmt und zurückblickt, während Lukas etwa keinerlei polemische Spitze gegen eine galiläische Version der Jüngererscheinung erkennen läßt, also aller Wahrscheinlichkeit nach primär ist (vgl. dazu auch Michaelis a. a. O. S. 55, 72 in der Kontroverse mit Hirsch). Auf einen Sammelbericht von galiläischen Erscheinungen zu schließen, scheint mir das Material nicht hinlänglich. Andererseits zeigt die Szene auf dem Berg der „Anordnung“ Jesu, daß wir kein wirkliches, sondern ein ideales, beziehungsreich präpariertes Bild der Jüngererscheinung vor uns haben. Denn das Bergmotiv bedeutet hier wohl nicht nur im allgemeinen die Offenbarungsstätte (wie es wäre, wenn wir in v. 18 ff einen Offenbarungsspruch im Sinne von 11, 27 sehen müßten, die Perikope also zusammengesetzt wäre), sondern steht offensichtlich in Beziehung zu Mk. 3, 13 ff. Die Gruppe, die durch die Herrenerscheinung auf dem Berge der Apostelernennung und -aussendung ausgezeichnet und zur Weltmission aufgefordert wird, steht damit den vorerwählten Zeugen gleich. Diese Situation, Vorrang der Missionsaufgabe und Rivalität mit dem Anspruch der Zwölf, dürfen wir aber nach Maßgabe von I. Kor. 15, 7 für die Erscheinung vor *τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν* voraussetzen, die auf der einen Seite mit der vorangehenden Erscheinung vor dem Herrenbruder Jakobus verbunden, andererseits derjenigen vor *Κηφᾶ εἶτα τοῖς δώδεκα* deutlich rivalisierend an die Seite gerückt ist, sie wahrscheinlich aber — darauf deutet der Parallelismus hin — in einem Teil der Tradition geradezu ersetzt hat. Damit würde der abschließende Charakter von Matth. 28, 16 übereinstimmen; — die Perikope stände tatsächlich in Konkurrenz zu dem Pfingstereignis in Jerusalem, nicht zu der Erscheinung der Zwölf —, Lohmeyers Hinweise auf die Wirksamkeit des Herrenbrüderkreises (vgl.

¹⁶³ Mit der Möglichkeit rechnet auch Bultmann: Synopt. Trad. S. 316.

auch 28, 10 τοῖς ἀδελφοῖς μου) in Galiläa würden gestützt, für Ort und Charakter der wirklichen Christophanie vor den Zwölf würde aber allein die jerusalemische Tradition als primär zu gelten haben.

3. Wir wenden uns dieser zu. Wenn wir aus dem Zusammenhang der Glaubensformel erhoben, daß der Würdenname der „Zwölf“ der ersten Gruppenepiphanie über das Auferstehungszeugnis hinaus bereits einen zusammenfassenden, Einheit stiftenden, Gemeinde begründenden Sinn vindiziert hat, und wenn wir andererseits vermuten durften, daß das εἶτα zwischen ihr und der Petruschristophanie offenbar distanzierend gemeint ist und einen wesenhaften, wahrscheinlich sogar auch zeitlichen Abstand festhält, so verstärkt die legendarisch überwucherte literarische Tradition den Eindruck, daß ihr ein Erlebnis der *Erscheinung des Herrn bei der Feier des Brotbrechens*, also eine Abendmahlerscheinung zugrunde gelegen hat, deren Ort Jerusalem ist, und die erst in Konkurrenz zu dem Osterzeugnis des Petrus „am dritten Tag“ und im Zusammenfluß mit der Jerusalemer Auferweckungschristologie zu einem Osterbericht im engeren Sinne ausgestaltet worden ist, während ihr bereits eine weiterführende, in das nachösterliche Leben der Kirche weisende Bedeutung innewohnt.

Dafür könnten folgende Argumente sprechen:

a) Das Gemeinschaftserlebnis der Zwölf mit Jesus, das durch die Erscheinung Christi zu eschatologischer Gewißheit erhöht wird, ist in der synoptischen Tradition am festesten mit dem letzten Mahl Jesu verbunden. R. Otto¹⁶⁴ hat mit starken Gründen wahrscheinlich gemacht, daß in ihm die religiöse Feier eines Genossenmahles und die sakrale Zusicherung der Anwartschaft auf das Reich Gottes und die eschatologische Mahlgemeinschaft mit dem Messias-Menschensohn zu sehen ist. Zwischen Mahlgemeinschaft und eschatologischer Würdestellung der Zwölf besteht also eine innere Verbindung.

b) Die historisierend stilisierten Reste der evangelischen Berichte halten ein Motiv des Zweifels, ja der Beunruhigung über die Körperlichkeit des Auferstandenen fest.¹⁶⁵ Der Erscheinung vor den Zwölfen ist also offenbar der in den lukanischen und johanneischen Bericht eingetragene korporalistische Auferstehungsgedanke ursprünglich fremd und Ergebnis einer Umdeutung, die sie zu einem apologetischen Auferstehungszeugnis gemacht hat.

c) Während die Situation bei Matthäus den Charakter einer idealen Szenerie von typischer Bedeutung hat und darum ausscheidet, halten alle anderen Berichte die Voraussetzung fest, daß Christus den Jüngern in einem geschlossenen Raum erschienen ist. Damit kommen zwei in der Apo-

¹⁶⁴ Reich Gottes und Menschensohn (1934) S. 233—280.

¹⁶⁵ Matth. 28, 17; Lk. 24, 38 ff. Die Begründung, daß sie einen „Geist“ zu sehen glaubten, ist judaistische Erklärung. Vgl. Matth. 27, 52 f; Hebr. Ev. (Klostermann: Kleine Texte 8, Nr. 22): δαιμόνιον ἀσώματον.

¹⁶⁶ Matth. 28, 16 ff. Vgl. Ed. Meyer a. a. O. I S. 15.

stelgeschichte stehengebliebene Zeugnisse überein. Nach Act. 10, 42 sind die Zwölf die von Gott „im voraus erwählten Zeugen“, eine esoterische Gemeinschaft. Ihnen allein hat Gott verliehen (*ἔδωκεν*), daß ihnen der Auferstandene „sichtbar, offenbar geworden“ ist,¹⁶⁷ und zwar als solchen, „die wir mit ihm gegessen und getrunken haben *nach seiner Auferstehung von den Toten*“. In dem wenn auch sekundären Actabericht über die Erscheinungen 1, 3 ff ist *συναλιζόμενος* (v. 4) doch merkwürdig und nach allen alten Versionen entsprechend zu verstehen: „Und *beim Zusammenessen* gebot er ihnen, von Jerusalem nicht zu weichen“.¹⁶⁸ Danach wäre Christus bei seiner Erscheinung als der erhöhte Herr mit den Zwölfen in eine Mahlgemeinschaft getreten, das heißt: ihnen beim Mahl erschienen.

d) Der unechte Markusschluß als Sammelbericht umlaufender Ostergeschichten bezeugt Mk. 16, 14 („zu Tische liegen“) zum mindesten die Auffassung von Lk. 24, 41 f in diesem Sinne. Die Bildung der Emmausgeschichte aber ist sichtlich literarisch und schließt nicht aus, daß das Motiv des Brotbrechens aus seiner ursprünglichen Stelle gerückt ist, ja daß die ganze Perikope aus der Gruppenvision abgespalten und zu einer Theophaniegeschichte im Stil der Genesis (Gunkel) verselbständigt worden ist.¹⁶⁹ Der als nicht beweiskräftig genug empfundenen flüchtigen Epiphanie, in der das Erkennen plötzlich aus der Erinnerung an das letzte Mahl mit Jesus aufleuchtet und die Erscheinung eben so schnell verschwindet, sollte die allen „Bedenken“ ein Ende bereitende, Identität und Körperlichkeit sichernde Selbstbezeugung als Steigerung folgen.

Das mit Joh. 21, 5 fast wörtlich übereinstimmende Motiv des Speisewunsches (Lk. 24, 41) dürfte erst sekundär unter den Einfluß des Körperlichkeitsbeweises gekommen sein. Ist aber die Mahlsituation gegeben, so würde auch für die Jüngerbelehrung und die Schriftdeutung (v. 43 ff) ein „Sitz im Leben“ gefunden sein, die Anamnese (vgl. Karl Stürmer: „Das Abendmahl bei Paulus“ in *Evang. Theol.* 1947, S. 57 f). Und dann würde sich der Schluß aufdrängen: der Bekenntnischarakter der späteren Lehrformel hat seine Wurzel in der Christusoffenbarung beim Genossenmahl der Zwölf und ist erst aus dem Zusammenhang des gottesdienstlichen Lebens der Jerusalemer Urgemeinde in den Dienst der Missionslehre getreten. Dann müßte man ferner die Mahlszene Joh. 21 am See Genesareth als einen Reflex der jerusalemischen Tradition betrachten, was wiederum den sekundären Charakter der galiläischen Version bezüglich der Zwölf beweisen würde. Das Eigentümliche derselben läge vielmehr ausschließlich in den Petrusteilen, und im Ganzen wäre charakteristisch, daß sich analog Mk. 16, 7 auch Joh. 21 die Gesamtheit der „Jünger“ bereits vor Petrus geschoben hat. Aber von dem Problem der Petruschristophanie wird in einem

¹⁶⁷ *ἐμφανῇ γενέσθαι*, nach Jes. 65, 1 von Gottes Heilsplan.

¹⁶⁸ Bauer: Griech.-dt. Wb. zum Wort mit einer über das Moment der Sichtbarkeit hinausgehenden Bedeutung offenbar werden, vgl. Michaelis a. a. O. 118 f.

¹⁶⁹ Vgl. die unorganische Einführung von Lk. 24, 34.

späteren Zusammenhang zu sprechen sein. Die Wiederaufnahme der Mahlgemeinschaft setzt die Gewißheit von dem Anbruch der messianischen Freudenzeit, die Petrus geschenkt wurde, schon voraus.

e) Ein indirekter Schluß ist vielleicht auch aus der Verdrängung der Petruschristophanie durch die Jakobsvision (I. Kor. 15, 7) erlaubt. Nach dem Hebr. Ev.^{169a} war diese wohl sicher eine Abendmahlerscheinung und wurde als solche Begründung der Teilnahme des Herrenbruders schon am letzten Mahl Jesu. Der Anspruch des Jakobus wird jedenfalls um vieles verständlicher, wenn man eine innere Verbindung der beiden Christophanien voraussetzen darf, als wenn die Jüngererscheinung unbestritten als primäres Osterereignis feststand.

f) Schließlich möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die Erscheinung vor den Zwölf wie in der galiläischen Version von Matth. 28 so vielleicht auch in der Jerusalemer Version sekundär eine Weiterdeutung im Dienste des Missionswerkes erfahren hat, so daß zwar nicht der Komplex der jerusalemisschen Berichte von den Erscheinungen, wohl aber dieses Stadium der Traditionsbildung eine echte Parallele zu dem von Lohmeyer und uns aufgewiesenen Zusammenhang darstellen würde. Ich möchte diese Weiterbildung in der Pfingstperikope finden.

Träger des wunderbaren Geschehens ist nur ein kleiner Kreis, der in engster Gemeinschaft, also doch wohl in kultischer Feier beisammensitzt (*ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό ... καθήμενοι*). Jedenfalls ist nicht die Situation einer Missionspredigt gegeben, die Holl voraussetzt.¹⁷⁰ „Alle diese“ sind „Galiläer“ und von dem deutlich sekundär in die Geschichte eingeführten größeren Kreis der „in Jerusalem wohnenden Judäer“ als Fremdkörper unterschieden. Und es kann sich nur um die Zwölf als die auch in der Glaubensformel gemeinte ideale Gruppe handeln; denn die Völkerliste ist der Ausdruck ihres eschatologischen Herrschaftsbereichs.¹⁷¹ In einem Bericht aus zeitlichem Abstand und unter dem Eindruck des Siegeszuges der universalistischen Mission ist also der eschatologische Charakter der in der Glaubensformel verankerten Christophanie zu einer idealen Szene von der Gründung der Universalkirche durch ein Sprachenwunder monumentalisiert und umgedeutet worden. Und dabei ist die Erscheinung vor den Zwölfen mit derjenigen vor den „mehr als 500 Brüdern auf einmal“ von I. Kor. 15, 6 kontaminiert worden. Diese ist wohl mit Sicherheit als der Niederschlag des enthusiastischen Ereignisses bei der Gründung der Jerusalemer Urgemeinde erkannt worden. Mit ihm wird die glossolalische Version verbunden sein, so daß die Zusammengesetztheit der Perikope sich in dem Nebeneinander von Glossolalie und Sprachenwunder spiegelt. Die ursprüngliche Stelle der Gemeindegründung und damit des Pfingstereignis-

^{169a} Kl. Texte 8, Ed. Klostermann, Nr. 21.

¹⁷⁰ Der Kirchenbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem d. Urgemeinde, Ges. Aufs. II S. 48.

¹⁷¹ Preuschen i. Handb. z. NT zur Stelle. Vgl. auch Act. 2, 14.

ses scheint mir mit Grundmann¹⁷² in Act. 4, 31 bezeugt. Da nun auch Joh. 20, 22 ff Erscheinung des Auferstandenen vor den Jüngern und Pfingsten zusammenfallen läßt, und auch Paulus den Geist nur als Geist des Auferstandenen, als Ostergeist kennt, ist es wahrscheinlich, daß die Erscheinung des Auferstandenen vor den Zwölfen bereits als charismatische Begabung durch das Pneuma Christou, als Gemeinschaftserlebnis erfahren worden ist. Die Pfingstperikope würde uns nun die bedeutsame Umdeutung des Christusgeistes in den Geist der Kirche erkennen lassen. Denn hinter der wahrscheinlich erst von Lukas vorgenommenen Identifizierung der göttlichen Bestätigung des Apostelkollegs und des ersten Krafterweises der jungen Kirche steht offenbar ein geschichtstheologisches Motiv: Der heilige Geist tritt in Erscheinung als objektive, die Geschichte des Christentums leitende Macht, als der Geist des Zeugnisses und Wundergut, der Kirche nach Christi Himmelfahrt hinterlassen.

4. Die Probleme, die das Nebeneinanderbestehen einer jerusalemischen und einer galiläischen Version der kirchengründenden Christuserscheinungen aufwirft, schürzen sich in der Frage nach dem Verbindungsstück, dem *Befehl zum Zuge nach Galiläa*. Ist Lohmeyers Deutung dieses Zuges als „eine der eschatologischen Heilstaten Gottes, d. h. notwendig als Bindeglied zur Parusie in dem heiligen Land Galiläa, wo er mit den Seinen ewig wohnen wird“ (S. 13) unausweichlich? Der primäre Charakter der Weissagungen auf die Galiläaerscheinungen erscheint doch zweifelhaft (vgl. zuletzt Bartsch a. a. O. S. 123), wenn man bedenkt, daß Mk. 14, 28 einen unmittelbaren Zusammenhang unterbricht und im Fajjum-Fragment fehlt, während es umgekehrt früh Anstoß erregt hat, daß der tatsächliche „Vorangang“ des Auferstandenen nach Galiläa offenbar ursprünglich nur als Mitteilung des Grabesengels und nicht als Herrenwort bestätigt war (Mk. 16, 7), wie es ein offenbarender Hinweis auf die bevorstehende Parusie bedurft hätte. Der Nachweis Lohmeyers, daß *ὄψεσθε αὐτόν* ein eschatologisches Schauen meint, kann angenommen werden, ohne zu der Folgerung zu zwingen, daß es als feste Formel und ohne Zusatz nur von der Parusie des Menschensohnes zu verstehen war. Es läßt sich einfacher als Reflex des bekenntnismäßigen *ὁφθῆναι* begreifen, wenn dieses bereits mehr als den Tatsächlichkeitserweis der Auferstehung, nämlich die Erscheinung und Offenbarung der Rettergestalt, nicht nur ein „Sehen“, sondern ein „Schauen“ umfaßt. Das versuchten wir für die entscheidenden Christophanien zu erhärten. Dann aber konkurrieren die galiläischen Erscheinungsberichte von den „elf Jüngern“ in der Tat mit denjenigen aus Jerusalem, und wir stehen vor einer Entscheidungsfrage, der wir im Hinblick auf die Deutung der Glaubensformel nicht ausweichen können.

¹⁷² Grundmann a. a. O. S. 52. Ders.: Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochien (ZNW 1940) S. 121 ff.

Wir gehen von zwei Ansatzpunkten aus:

a) Die Botschaft des Grabesengels vom „Vorangang“ des Auferstandenen nach Galiläa — im aktuellen Präsens — dient nicht nur der literarischen Verklammerung, sondern der *Harmonisierung* zweier disparater Osterzeugnisse, des leeren Grabes (einschließlich der Begegnung mit den Frauen) und der aufschließenden, offenbarungsmächtigen Erscheinung des Erhöhten. Das ist aber die nämliche Fragestellung, die, wie wir erkannten, bei der christologischen Problematik und Struktur der Traditionsformel in Ansatz gebracht werden muß. Von einer Harmonisierung der Jerusalemer und galiläischen Erscheinungen als solcher ist nicht die Rede. War aber etwa die den Glauben an den lebendigen Herrn der Gemeinde begründende Erscheinung wirklich fern von Jerusalem geschehen, so konnte die besondere, in der Erweckungstatsache nicht mitgesetzte wunderbare Kundgabe des Auferstandenen, nämlich seine Erscheinung als der zum Gottessohn in Herrlichkeit Erhöhte, gar nicht ohne Erklärung bleiben (vgl. Michaelis a. a. O. S. 64, dessen Schluß aus einer zeitlichen Bedeutung des *προόγειν* auf die Parusiedeutung mir aber nicht zwingend erscheint. Das Gleichzeitigkeitsproblem ist wohl ein hinreichendes Motiv). Sie war in Jerusalem ein Anstoß. Dann könnten an sich die Jerusalemer Erscheinungsberichte als ein zweiter Schritt in der Vereinheitlichung der Tradition aufgefaßt werden. Eine solche Eigenmächtigkeit der „Gemeindetheologie“ ist aber ganz undenkbar, sie muß in Jerusalemer Erscheinungen eine Grundlage gehabt haben. Aus diesem Dilemma wäre ein Ausweg dann gewiesen, wenn wir annehmen dürften, daß die Erscheinung vor Petrus in Galiläa, die sie bestätigende und als Kirchengründung vollendende Erscheinung vor den „Zwölf“ aber in Jerusalem stattgefunden habe. Für das Letztere sprechen nun in der Tat innere Gründe. Denn läßt sich unsere oben versuchte Deutung der Gruppenepiphanie halten und ist ihr Sinn die Bestätigung der Erwählung zu den am messianischen Endgericht beteiligten Repräsentanten des wahren Israel in der Gottesherrschaft, so ist Jerusalem als der Ort des letzten Genossenmahls mit dem Herrn und als Ort, an dem sich die Heilsgeschichte verheißungsgemäß vollendet, der notwendige ideale Hintergrund, also die Erscheinung entweder Anlaß zu einem Marsch auf Jerusalem gewesen oder dort erfolgt. War dies der Fall, so konnte sie in der Evangelientradition die mit ihr in innerer Einheit verbundene Petruschristophanie trotz ihres Primats nach Jerusalem nachziehen, ja sie verdunkeln und überschatten, denn nicht an äußerer historischer Objektivität, sondern an innerer Folgerichtigkeit haftete das Interesse, zumal wenn sich in Jerusalem eine Autoritätsverlagerung vollzog. Vielleicht erklärt sich aus verschiedenen echten Ortstraditionen von den Erscheinungen, nicht nur den beiden konstitutiven, also aus einer frühen engen Verflechtung der beiden Schauplätze Galiläa und Jerusalem, am besten die Tatsache, daß die Tradition der Ostergeschichten mit der einzigen Ausnahme des leeren Grabes und im Gegensatz zur Passion von vornherein als Sondergut erfolgte (vgl. dazu auch Michaelis a. a. O. S. 10), und der Abbruch des Markusevange-

liums vor dem Eindringen des strittigen Sonderguts in das Evangelium mit dem Motiv des Schweigens vor dem göttlichen Geheimnis der Messiasoffenbarung.

b) Der zweite Ansatz ist das *Problem des Jüngerzuges* selbst. Dieser ist in dem Sinne, in dem vor allem Matthäus ihn ausgestaltet hat, wahrscheinlich wirklich als eine Heilsveranstaltung Gottes gedacht, die eine höhere Offenbarung im Lande Galiläa vorbereitet, ein Zug zur Anbetung des bisher verborgenen himmlischen Weltherrschers und Weltrichters der Endzeit. Er setzt nicht nur die Auferstehung, er setzt eigentlich auch die Sammlung der Gemeinde bereits voraus. Er erscheint — das *προάγειν* hat bei Matth. nur örtliche Bedeutung, und wahrscheinlich ist der die Magier zur Anbetung des Kindes führende Stern im Blick (Matth. 2, 9) — als ein geheißener und geordneter Zug unter der Führung des Auferstandenen. Der Hirt sammelt die zerstreuten Schafe und zieht an ihrer Spitze siegreich, aber noch unsichtbar nach Galiläa (vgl. E. Klostermann zu Mk. 14, 28 im Handb. z. NT: Mk.-Ev.), um sich dort huldigen zu lassen und die Herrschaft anzutreten. Jedoch das Bild dieser Auffassung erscheint vom Mk.-Ev. her gesehen doch wesentlich anders. Es fehlt nicht nur der notwendige Abschluß des ganzen Zusammenhanges, die Huldigung, und die Hypothese von einem weggebrochenen Schluß wird wohl von der Mehrzahl der Forscher mit Recht verworfen, sondern auch ihr eigentlicher Beginn, die Aufforderung des bereits Auferstandenen selbst. Das Schweigen der Frauen ist sogar der stehengebliebene Zug eines entgegengesetzten Zusammenhanges, der bei einem apologetischen Einschub, aber nicht bei einem organischen Überlieferungsbestand verständlich wäre. Ein apologetisches Motiv könnte aber nur die Jüngerflucht sein, dann nämlich, wenn diese ex eventu durch eine Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa gerechtfertigt erschien. Hat das Motiv des Zuges also einen geschichtlichen Kern, so müßte es sich, wie Ed. Meyer schon richtig gesehen hat, ursprünglich nicht um einen Zug von Jerusalem nach Galiläa, sondern um einen solchen von Galiläa nach Jerusalem gehandelt haben, der mit dem Zurücktreteten des Petrus aus der Tradition (vgl. Harnack a. a. O. S. 64) und dem Vorrang des missionarischen Werkes in Galiläa, vielleicht wirklich unter der Führung des Jakobus und der Herrenbrüder, im umgekehrten Sinne reflektiert wäre. Aber diese Vermutung soll nur den Wert einer Hypothese haben. Sie soll auf die Möglichkeit einer verschütteten Traditionsschicht hinweisen, deren Spuren gerade der als galiläisch in Anspruch genommene Typus erhalten hat. Der „Vorangang“ des Auferstandenen steht bei Markus in Parallele zu dem wunderbaren Vorangang des moriturus nach Jerusalem (Mk. 10, 32). Die besondere, von Matthäus unterdrückte Nennung des Petrus in der Engelbotschaft entspricht seinem Hervortreten in der Antwort auf das Wort von der zerstreuten Herde, das den Einschub der Verheißung provoziert, und beiden entspricht sinngemäß der mit Johannes konkurrierende Vorrang des Petrus in dem galiläischen Erscheinungsbericht von Joh. 21 mit dem Offenbarungsbefehl des: „Weide meine Lämmer!“

Desgleichen weist gewiß auch der analoge Auftrag Lk. 22, 31 f: „Mache deine Brüder fest!“ mit der Verheißung der Glaubensstärkung und der „Umkehr“ (in dem stets noch die anschauliche Grundbedeutung festhalten- den Doppelsinn des Wortes) auf die Tröstung durch eine Herrenerscheinung hin, die erst zur Sammlung des Jesuskreises und zur Fortsetzung des durch die Katastrophe von Golgatha anscheinend vernichteten Werkes geführt hat. Wenn wir nun einerseits zuverlässig wissen, daß die erste und für den Glauben der Ostergemeinde an Jesus Christus, den durch die Auferstehung in die Macht erhöhten Sohn Gottes, grundlegende Herrenerscheinung eine solche vor Petrus allein gewesen ist, und wenn wir andererseits nicht erwarten brauchen, daß es überhaupt je einen selbständig überlieferten ausführlichen Bericht über diese Erscheinung gegeben hat, weil ihr Sinn, und nur auf diesen kam es an, sich in der Erscheinung vor den „Zwölf“, d. h. der eigentlichen Berufung und dem Zeugnis der „Kirche“ erfüllt hatte, so müssen uns die Rückdeutungen der Petruschristophanie in die synoptische Lebensgeschichte Jesu genügen. Wahrscheinlich stellen sie sogar eine ältere, primäre Weise der Vergegenwärtigung des Geheimnisses dar im Vergleich mit den historisierenden Osterberichten. Und sie alle, deren Spuren uns in dem Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi, der Verklärungsgeschichte, der Perikope vom Seewandeln auf dem galiläischen Meer erkennbar werden, sind an den Umkreis Galiläas gebunden. Darum widersprechen die Hinweise unserer Quellen, so wenig wir bei diesen Ereignissen an der Grenze der Geschichte an die Rekonstruktion dessen, „wie es wirklich gewesen ist“, auch nur denken dürfen, nicht der menschlichen Möglichkeit, daß Petrus allein in Galiläa die Ostererscheinung „am dritten Tag“ gehabt hat, daß die ihm in der Christophanie gegebene Glaubensgewißheit: Jesus lebt als der zum Christus erhöhte, gegenwärtige, gemeinschaftstiftende Herr für ihn die Vollmacht zur Sammlung der messianischen Gemeinde bedeutet hat (Lk. 22, 32; Joh. 21, 16 ff; Matth. 16, 18), daß Petrus deswegen den Kreis der Nachfolge Jesu nach Jerusalem geführt hat, wo allein Bestätigung und Erfüllung zu erwarten war, daß dort die Mahlgemeinschaft im Gedächtnis des letzten Genossenmahles und im Harren auf den Herrn wieder aufgenommen wurde und daß dann die Erscheinung des Herrn in diesem Kreise der „Zwölf“ bei nicht notwendig auf die elf Jünger beschränktem Kreise der Anwesenden die göttliche Bestätigung vom Anbruch des messianischen Reiches gegeben hat.

Unsere Ergebnisse erlauben uns keine einfache Entscheidung der von Lohmeyer aufgeworfenen Frage. Sowohl die jerusalemische wie die galiläische Version der Überlieferung hat beide Erscheinungen für sich in Anspruch genommen, aber im ganzen hat die jerusalemische Version wohl als primär zu gelten. Wahrscheinlich hat tatsächlich Galiläa neben Jerusalem früh ein eigenes christliches Zentrum gebildet. Aber Lohmeyers Urteil, daß Galiläa „die Geburtsstätte der eschatologischen Gemeinde oder, geschichtlich gesehen, der christlichen Kirche“ (S. 17) gewesen sei, kann m. E. von Matth. 28 und einer spezifischen galiläischen Frömmigkeit her weder theo-

logisch noch geschichtlich gestützt werden. Der Ursprung der Urgemeinde ist, und zwar in eben diesem vollen Sinne, nur in Jerusalem zu suchen. Darin bildet m. E. der Zusammenhang der Glaubensformel von I. Kor. 15 mit der synoptischen Tradition eine widerspruchsfreie Einheit. Erst dadurch, daß die Urgemeinde nach inneren Auseinandersetzungen mit den „Hellenisten“ einer gewissen judaistischen Verengung verfällt und sich das revolutionäre Geschichtsbewußtsein der spätjüdischen Apokalypitik außerhalb Jerusalems ungehemmt entwickelt, entsteht der Eindruck eines doppelten Ursprungs. Wir suchten demgegenüber wahrscheinlich zu machen, daß sich bereits in der Jerusalemer Urgemeinde die Entwicklung anbahnt, die das Christentum aus der Bindung an seine Mutterreligion gelöst hat. Der Hinweis auf ein schon innerlich spannungsvolles theologisches Leben in den Kreisen der Urgemeinde, den die Analyse der Jerusalemer Konsensformel gegeben hat, legt den Schluß nahe, daß wir die Lösung des Problems Galiläa und Jerusalem nicht in der Richtung einer einfachen Antithese zu suchen haben, sondern wohl an eine von vornherein lebendige Wirksamkeit verschiedener gleichzeitiger christologischer Motive und dementsprechend an mannigfaltige Zwischenstufen und Übergänge der Vorstellungsformen denken müssen, die das Bekenntnis „Christos Jesus“ und „Kyrios Jesus“ miteinander verbinden. Aber wir haben damit bereits die Basis unserer Untersuchung verlassen.

VI

Die Interpretation der Traditionsformel von I. Kor. 15 hat uns von dem Problem ihrer formalen Sonderstellung über die Analyse ihres christologischen Gehalts zu der Frage nach der Ordnung der Ereignisse geführt, die den Anspruch der Apostolizität, den diese Formel offensichtlich erhebt, begründen und in seinem Wesen verständlich machen. Aber wie diese Ausführungen nicht die Absicht haben konnten, einen kausal-geschichtlichen Verlauf zu rekonstruieren, sondern nur erweisen wollen, daß die synoptische Tradition einen tatsächlichen Zusammenhang wie den in der IV. Aussage der Glaubensformel vorausgesetzten keineswegs ausschließt, so konnte die Absicht der theologischen Interpretation der Jerusalemer Glaubensformel nicht darauf ausgehen, ein vollständiges Bild des Glaubensbesitzes der Jerusalemer Urgemeinde zu rekonstruieren. Das verbietet sowohl der Stand unserer Quellen wie die logische Untunlichkeit negativer Urteile. So läßt sich sagen, daß der Zusammenhang dieses urchristlichen Dokuments die apokalyptische Menschensohnchristologie ausschließt, aber nicht, daß sie in der Jerusalemer Urgemeinde keine Tradition hat. So läßt sich behaupten, daß Christus in dieser Formel als Herr der messianischen Gemeinde und noch nicht als der König Himmels und der Erden, dem die Geister untertan sind, bekannt wird, aber nicht, daß die Kyrios-Christologie nur außerhalb Jerusalems entstehen konnte. Wir glauben vielmehr, daß sie eine starke Wurzel in dem aramäischen Titel des mit Vollmacht und Totalitätsanspruch

auf den Menschen lehrenden „Herren“ und in dem im Abendmahlsgebet sicher uralten Maranatha hat.

Wir nannten die Traditionsformel die älteste christliche Glaubensformel. Dazu berechtigt ihr Charakter als einzige, nachweislich urgemeindliche, autoritär gedachte Lehnform der Missionspredigt (wenigstens für ihr Grundgerüst), ich wage zu sagen, ihre Urapostolizität. Sie setzt ein Minimum an organisierter Kirche, entwickelten kirchlichen Bedürfnissen und theologischer Reflexion voraus. Dieser Charakter berechtigt uns jedoch nicht, sie für die einzige in älteste Zeit zurückgehende Glaubensformulierung und, sowie sie vorliegt, für die Wurzel aller urchristlichen Bekenntnisbildung anzusehen. Auf die Fragen der Symbolgeschichte lassen sich Antworten nur von der ganz breiten Basis des gesamten urchristlichen Formelguts und der apostolischen Vätertradition aus erhoffen. Eine solche Betrachtung müßte, wie Cullmann sie im Grundriß vorgelegt hat, von einem doppelten Ansatz ausgehen: progressiv von der Mannigfaltigkeit der gleichzeitigen kirchlichen Bedürfnisse des Urchristentums, das uns ja aber in der Fülle seiner Kundgebungen erst in den paulinischen Gemeinden deutlich vor Augen steht, und regressiv von den späteren Symbolformen aus, deren Entwicklungsgesetz uns zu dem einfachen Urbestand per reductionem hinzuleiten vermöchte. Die von uns in Angriff genommene Arbeit kann in einem so weit gespannten, das Leben der Urkirche umfassenden Rahmen nur ein Baustein sein wollen. Wir möchten allerdings meinen, daß erst eine sorgfältige analytische Durcharbeitung des vorpaulinischen Formelguts in Einzeluntersuchungen zu einem begründeten Urteil über das Alter und die Herkunft der in ihnen niedergelegten Tradition zu führen vermöchte. Zu dem Problem der symbolgeschichtlichen Stellung der Glaubensformel von I. Kor. 15 seien mir daher nur im Zusammenhang mit Cullmanns neuesten Erörterungen wenige, hier nicht im einzelnen begründbare Bemerkungen gestattet.

1. Cullmann weist im Ganzen eine lineare Entwicklung der Bekenntnisentwicklung in dem Sinne auf, daß alle ältesten Bekenntnisformen rein christologisch sind, daß die Einführung des I. Artikels erst mit der Heidenmission notwendig wird und der dritte Artikel erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts neben die beiden ersten tritt, ohne daß deswegen die neuen mehrgliedrigen Formen die älteren verdrängten, und ohne daß im Grunde auch etwas Neues, in dem Gehalt der ältesten Formeln nicht bereits Mitgedachtes und Impliziertes hinzutrete. Mit dem trinitarischen Schema sind dann gewisse höchst bedeutsame Schwerpunktverlagerungen verbunden. Dabei besteht eine enge Beziehung zwischen dem rein christologischen Bekenntnis der ersten Zeit und dem christozentrischen Verständnis des AT (Cullmann a. a. O. S. 34). Dieses aber haben wir nun als den eigentlichen Inhalt der Traditionsformel herausgestellt. Wenn daher Cullmann, wie ich glaube mit Recht, nach dem „historischen Kern“ des christlichen Glaubens nach den ersten Bekenntnissen sucht, der „zugleich der

dogmatische Kern“ ist (a. a. O. S. 44), so erhebt sich die Frage, ob dieser dort zu finden ist, wo die erste umfassend explizible Wesensaussage, diejenige „über die Gegenwärtigkeit der Herrschaft Christi und über die ganze ihm übertragene Macht im Himmel und auf Erden“ erscheint (S. 53), oder nicht vielmehr da, wo die den christlichen Glauben im Unterschied vom Judentum und dem Typus des Schemas gründende Verbindung von Schriftzeugnis und pneumatischem Zeugnis, von göttlicher Heilsökonomie und geschichtlicher Gegenwart, also das Verständnis der Schrift aus dem durch die Erscheinung Christi qualifizierten eschatologischen Jetzt zum erstenmal auftritt. Mir scheint, so gesehen, gewinnt der Typus der Traditionsformel doch grundlegende Bedeutung und seiner Funktion in der Anlage und dem Aufbau der alten Bekenntnisse wäre sorgfältig nachzugehen. In den Formeln Röm. 1, 2—6 (vgl. 8, 32 ff); 3, 25 f; 4, 25; 6, 8. 23; 14, 9; I. Petr. 3, 18—22; Act. 3, 13—16 gibt er sich deutlich zu erkennen.

2. Wenn Cullmann verschiedenartige „gleichzeitige Kundgebungen des Lebens der ältesten Gemeinde“ (S. 14) als „Kriterium“ (S. 29) der bekenntnismäßigen Zusammenfassung ansetzt, so entsprechen doch der Fülle verschiedener Gelegenheiten des Bekenntens nicht ohne weiteres gleichviele ursprüngliche Motive der Bekenntnisbildung. Im Exorzismus mögen Bekenntnisformeln oder ihre Rudimente verwandt werden, aber jene müssen schon vorhanden sein; in der Verfolgung kann das Kyriosbekenntnis „in seiner stereotypen Form fixiert“ sein, aber es verdankt ihr sicher nicht (natürlich auch nicht nach Cullmanns Meinung) seinen Ursprung. Gewiß werden wir nicht jedes Bekenntnis als Taufbekenntnis, aber wir werden den primären Ort jedes Bekenntnisses im inneren Bezirk des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde denken müssen. Dessen grundlegende Bedürfnisse aber sind Predigt und Liturgie. Ich glaube mit Cullmann, daß der Weg, durch Synopse der uns erhaltenen Formelfragmente eine einheitliche urchristliche Glaubensformel wiederherzustellen, so wichtig er für die Grundlegung der neutestamentlichen Theologie sein kann, für die Symbolgeschichte nicht gangbar ist, weil er von den schon in den gottesdienstlichen Bedingungen der ältesten Gemeinde begründeten verschiedenen Absichten, Funktionen und Verwendungen eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses absieht, durch die sich manches scheinbar Unvereinbare erklären dürfte. Doch mir ist zweifelhaft, ob der von Cullmann aus der späteren Symboltypik genommene Einteilungsgrund in die Gesichtspunkte „Apostolizität“ und „Zeitbedürfnisse“ für die christliche Frühgeschichte, in der sie ja nach Cullmann selbst fast zusammenfallen, sehr fruchtbar ist. Ich möchte meinen, daß vor allem der Unterschied eines katechetisch-kerygmatischen und eines liturgisch-pneumatischen Sinns der Formeln, von Zeugnis und Anbetung, Lehre und Lobpreis, *ὁδοκαλῆ* und *ἐξομολόγησις*, nicht nur die formale, sondern auch die theologische Struktur weitgehend bestimmt hat und eine Entwicklung nach verschiedenen Seiten begünstigt haben mag. Es wird kein Zufall sein, daß die Formeln I. Kor. 15, 3—5 und Phil. 2, 6—11, die als

geschlossen und selbständig überlieferte Einheiten nach unserem heutigen Wissen zu den letzterreichbaren Kundgebungen der christlichen Gemeinde gehören (auch Phil. 2 vielleicht bis in die Urgemeinde hineinreichend, wenn sich Lohmeyers Vermutung einer aramäischen Grundlage bestätigt) fast rein diesen beiden Typen entsprechen.

3. Was den Typus der Lehrformel betrifft, so wird man nach dem atl. Wortgebrauch von *διδάσκειν* ansetzen müssen, daß in der Lehre eine Verpflichtung des ganzen Menschen auf den im Inhalt derselben mitgeteilten Willen Gottes und, wo dieser in geschichtlichem Handeln sichtbar wird, zur Bezeugung dieser Wirklichkeit ausgedrückt wird (vgl. Theol. Wb. z. NT unter *διδάσκω*, Rengstorf). Bekennen wird dann Verpflichtung auf die die Gemeinde begründenden Tatsachen. So erklärt es sich, daß wir für die Traditionsformel neben und in ihrem missionarischen Gebrauch eine, vielleicht primäre Verwendung in der katechetischen Taufvorbereitung annehmen dürfen. Die paulinische Taufbelehrung ist auf die Dynamik der Traditionsformel: Tod — Grab, Auferweckung — Leben abgestellt, den *τύπος διδαχῆς*, dem die Katechumenen in der Taufe übergeben werden (Röm. 6, 3—11.17; vgl. Kol. 2, 12). Sie stellt den Täufling gleichsam in die Mitte des dynamischen Zusammenhanges des Heilsvorganges: Begrabenwerden in den Tod, Auferstehen zum Leben und blickt nach den beiden Polen im paulinischen Rechtfertigungsgedanken, Gesetz und Glaube. Die sakramental-kultische Wendung im Geiste der paulinischen Christumystik ist der Formel selbst fremd. Ferner scheint in der Philippusperikope (Act. 8, 30—40), die Cullmann eine „Art unausgebildeter Taufliturgie“ nennt, aus dem Schriftbeweis auf den Leidensmessias wie aus dem im westlichen Text verankerten Bekenntnis „Ich glaube, daß der Sohn Gottes Jesus Christus ist“ (v. 37), der soteriologische Zusammenhang der Traditionsformel zu sprechen, und dieser umschließt auch im ersten Teil der bereits erweiterten Formel von I. Petr. 18 ff eine Taufbelehrung. Wenn schließlich Lukas die Abfassung seines Evangeliums als Ergänzung und Vertiefung der katechetischen Belehrung denkt (Lk. 1, 4), so müssen wir wohl annehmen, daß ein *τύπος διδαχῆς* wie der in der Traditionsformel zusammengefaßte die Grundlage gebildet hat; denn diese könnte man am ersten geneigt sein, als eine Vorform des Evangeliums zu bezeichnen. Der „Name“, auf den zunächst allein getauft wird (einzeln stehend Matth. 28, 19) ist ja auch „Jesus Christus“ (Gal. 3, 27; I. Kor. 1, 13; Act. 2, 38; 10, 48; gleichbedeutend „der Herr Jesus“ 8, 16; 19, 5), nicht „der Herr“, die Kurzform für das Bekenntnis zu Sühnetod und Versöhnung nach der Verheißung der Sündenvergebung, und noch das Bekenntnis-Sigel Ichthys setzt nicht mehr voraus.

Dennoch ist, wie es scheint, der Typus der Lehrformel nicht eigentlich symbolbildend geworden. Er wirkt gewiß auch in den Formeln des 2. Jahrhunderts noch nach, in der christozentrischen Einführung Gottes als des Vaters, „der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt und

ihm die Herrlichkeit und den Thron zu seiner Rechten gegeben hat“ (Polykarp 2, 1 f, vorher Ign. ad Trall. 9, vgl. Cullmann), wie in der Einführung des heiligen Geistes als des Prophetengeistes, „der alles über Jesus vorherverkündet hat“ (Justin: Apol. I, 61, bei Iren. Adv. haer. I, 10, 1 und Tertullian, vgl. Cullmann). Aber ein anderer Sinn des Bekenkens wurde herrschend, der nicht im Schriftzeugnis, sondern in der rechten Anrufung, im Zeugnis des Geistes der Kirche, sein Kriterium hat. Der liturgische Typus, den wir in dem Kyriospsalm Phil. 2 vor uns haben, verrät keine ursprüngliche Beziehung auf die Taufpraxis. Er setzt vielmehr die durch die Taufe erworbene Gabe des Geistes bereits voraus. Wir werden ihn aus dem Geistesbekenntnis im Sinne von I. Kor. 12, 3, dem das Mundbekenntnis Röm. 10, 9 entsprechen dürfte, interpretieren müssen (vgl. *ἐπικαλοῦμαι* im Zusammenhang mit dem Kyriosbekenntnis Röm. 10, 13; I. Kor. 1, 2; Act. 2, 21; 9, 14; II. Tim. 2, 22). Sein Kern ist das eschatologische *ἐξομολογεῖσθαι* aller himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre des Vaters, als Abschluß des Bekenntnisses, das die Gläubigen im Geiste ablegen. In diesem Bekenntnis steht nicht der Herr der Gemeinde, sondern der Herr aller unsichtbaren kosmischen Mächte, nicht die Sammlung der Reichsgenossen, sondern der Sieg über die Welt, nicht das neue Israel, sondern die neue Schöpfung, nicht die Versöhnung, sondern die Erlösung im Vordergrund. Mit ihr ist die Idee der Präexistenz Christi und seiner Mittlerschaft bei der Schöpfung (I. Kor. 8, 6) verbunden, nach Lietzmann der Ansatz aller mehrgliedrigen Bekenntnisse (vgl. Cullmann S. 37). Doch das Schema Erniedrigung und Erhöhung entspricht demjenigen des parallelen Aufbaus der Traditionsformel, und von Röm. 1, 3, der deutlich ihre Grundlage verratenden Formel von dem Inhalt des Evangeliums führt, wie Cullmann zeigt, eine, wie es scheint unmittelbare Entwicklung zu den beiden Grundaussagen vom „eingeborenen Sohn, unserem Herrn“, die Lietzmann als das Fundament aller Aussagen im christologischen Artikel des Apostolikums herausgearbeitet hat.

¹⁷⁵ E. Klostermann: Mk. Ev. in Handb. z. NT zu Mk. 14, 28.

¹⁷⁶ Grundmann a. a. O. S. 46.

¹⁷⁷ Vgl. Lk. 22, 32; Joh. 21, 16 ff; Matth. 16, 18.

Fruitio dei bei Augustin

Von Rudolf Lorenz

I. VORBEMERKUNG

Heinrich Scholz hat das Verdienst, den Begriff der fruitio dei, der in der Verborgenheit der indices ein unbeachtetes Dasein führte, erstmalig in systematischem Zusammenhang dargestellt zu haben.¹ Ebenso wie der Scholz'sche Kommentar zu de civitate dei einen tiefen Einfluß auf die Augustinusforschung geübt hat, so ist sein Exkurs über die fruitio dei die Quelle der meisten Bemerkungen, die sich in der protestantischen Augustinusliteratur zu diesem Thema finden. Die katholische Forschung hat ihr Augenmerk vor allem dem Begriffspaar frui-uti bei Augustin zugewendet. Hier spielen die Ausführungen von Mausbach in seiner Ethik des heiligen Augustin² eine ähnliche Rolle wie der Exkurs von Scholz auf protestantischer Seite. Auch der interessante Vortrag von Ludger Meier³ bewegt

* Nachstehender Aufsatz gibt den ersten Teil einer Arbeit wieder, die unter dem Titel „Fruitio dei bei Augustin“ im Jahre 1941 von der Theologischen Fakultät der Martin Luther-Universität Halle als Dissertation angenommen wurde. Augustin wird nach Migne, PL 32 ff zitiert. Wo das CSEL aus bibliothekstechnischen Gründen benutzt werden mußte, ist dies angegeben. De civ. dei nach der Ausgabe von Dombart/Kalb.

¹ H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate dei. Mit einem Exkurs: Fruitio dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik, Leipzig 1911. In dem Abschnitt „Nachgeschichte“ weist Scholz darauf hin, daß der Aufbau der Sentenzen des Lombarden am augustinischen frui-uti orientiert ist. Von hier findet es seinen Weg in die scholastische Schultradition und in den Altprotestantismus. In Luthers Röm. briefvorlesung findet sich öfters deo frui (S. 137, 7; 139, 23; 155, 30; 189, 24; 191, 7; Ficker). Das Nachwirken des augustinish-scholastischen deo frui ist bis zu den orthodoxen prot. Vätern und in die religiöse Dichtung des Protestantismus zu verfolgen.

² J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin¹ 1909,² 1929.

³ L. Meier, Zwei Grundbegriffe augustinisher Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerschule. Werl 1930.

sich innerhalb der von Mausbach eingeschlagenen Richtung, indem er die Erörterung der Begriffe *frui* und *uti* bei franziskanischen Scholastikern verfolgt. Die Arbeit ist vor allem deshalb instruktiv, weil sie zeigt, wie in der Scholastik, besonders bei Bonaventura und Duns Scotus die in dem augustinischen *frui* schlummernden Probleme spekulativ entfaltet und weitergeführt werden.

Obwohl die Darstellungen der Theologie und Philosophie Augustins in der Regel nicht verfehlen, auf die grundlegende Wichtigkeit des Begriffs der *fruitio dei* aufmerksam zu machen, ist uns doch nach Scholz keine neue Darstellung beschieden gewesen. Man findet in dem Ozean der Augustinliteratur nur ab und zu verstreute Anmerkungen, die neue Beobachtungen zur divina *fruitio* bringen. Hier ist u. a. neben Ernst Troeltsch,⁴ Jens Nørregaard,⁵ Fulbert Cayré,⁶ Joseph Ziegler⁷ in erster Linie Hans Lewy zu nennen.⁸ Lewy tadelt an der Arbeit von Scholz, daß sie die synonymen Ausdrücke für die *fruitio dei*, „die in der Antike niemals zu einem festen Terminus für den mystischen Vorgang wurde“, nicht genügend berücksichtigt.⁹ Vielmehr seien μέθη νηφάλιος, κατατροφᾶν τοῦ κυρίου, ἀπόλαυσις θεοῦ Termini einer Gruppe, die zusammengehören und durch den Vorstellungskreis des Essens und Trinkens der Gottheit zusammengehalten werden.¹⁰ So kommt Lewy zu dem Urteil: „Zu ihrer reichsten Entfaltung gelangte die mystische Bildersprache der *fruitio dei* innerhalb der spätantiken Literatur in den allegorischen Kommentaren des Origenes zum Hohenliede.“¹¹ Für die Vorgeschichte des von Lewy mit der „nüchternen Trunkenheit“ und dem „Schwelgen im Herrn“ zusammengebrachten Begriffs sei die philonische Etappe, in der die platonischen und biblischen Überlieferungsreihen zuerst zusammenfließen, von besonderer Wichtigkeit, was Scholz übersehen habe.¹² Es wird nachzuprüfen sein, ob dieses für die sobria ebrietas zweifellos zutreffende Traditionsbild auch für den Begriff *deo frui* gilt.¹³

Zudem ist Scholz' Behauptung eines „spezifisch mystischen“ Typus der *fruitio dei* bei Augustin durch die neuere Augustinforschung in Frage gestellt worden. Ephraem Hendrikx gelangt in überaus sorgfältigen Unter-

⁴ Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift de civitate dei. München und Berlin 1915, Seite 89.

⁵ Augustins Bekehrung. Tübingen 1923, S. 205 f.

⁶ La contemplation augustienne. Principes de la spiritualité de S. Augustin. Paris 1927, S. 151.

⁷ Dulcedo dei. Münster 1937, S. 88 f.

⁸ Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Gießen 1929.

⁹ aaO. S. 111 A. 2.

¹⁰ aaO. S. 98 ff, 110 A. 3, 111 A. 2.

¹¹ aaO. S. 123.

¹² aaO. S. 111 A. 2.

¹³ Diese Untersuchung wird von dem demnächst erscheinenden zweiten Teil dieser Arbeit unter dem Titel: „Die Herkunft des augustinischen *frui deo*“ unternommen.

suchungen¹⁴ zu einer Verneinung des mystischen Charakters der augustiniſchen visio dei und zu dem Urteil, daß Augustinus kein Mystiker sei. Er behandelt aber den Begriff frui deo nicht, sodaß hier noch ein Feld ist, welches der Untersuchung bedarf.

Da das über das gesamte Schrifttum Augustins verstreute Material erst Schritt für Schritt erhoben werden mußte,¹⁵ wird die nachfolgende Untersuchung, um der Gefahr willkürlich-systematischen Konstruierens vorzubeugen, zunächst die Frage nach dem Sitz der fruitio dei im Gedankengefüge Augustins stellen. So wird das Phänomen deo frui von dem Ganzen, dessen Glied es ist, eine erste Beleuchtung empfangen. Dann soll, um sicher zu gehen, der Begriff frui isoliert für sich untersucht werden. Von der so gewonnenen Grundlage aus kann dann die weitere Interpretation unternommen werden.

II. DIE FRAGE NACH DEM ORT DER FRUITIO DEI INNERHALB DES AUGUSTINISCHEN GEDANKENGEFÜGES

Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animo deum habere, id est deo frui.¹ Das ist das Ergebnis des Erstlingsdialogs de beata vita,² das als solches ausdrücklich von dem jungen Licentius bezeichnet wird.³ Es ist nun unsere Aufgabe, festzustellen, welcher Art der Gedankenkreis ist, in dem wir hier zum ersten Mal bei Augustin auf die fruitio dei stoßen. Wir müssen uns deshalb mit dem Gedankengang von de beata vita beschäftigen.

Augustin hat sich die Argumentation, mit der er zu seinem Ergebnis gelangt, nicht leicht gemacht. Von jeher hat man sich über die verschlungenen Pfade gewundert, die er in de beata vita wandelt.⁴ Wir werden sehen, daß diese Umständlichkeit ihren guten Grund hat.

Der eigentliche Dialog beginnt (n. 7) mit einer anthropologischen Bemerkung. Manifestum vobis videtur, ex anima et corpore nos esse compositos? Der varronische Typus der Mahnrede zur vita beata geht eben-

¹⁴ Augustins Verhältnis zur Mystik (Cassiciacum 1) Würzburg 1936.

¹⁵ Die Sammlungen der alten Augustinkonkordanzen (Divi A. Augustini Milloquium Veritatis a F. Bartholomeo de Urbino digestum. Lugduni 1555 und David Lenfant: Concordantiae Augustinianae, Paris 1656) sind nicht ausreichend.

¹ de beata vita 4, 34.

² Verf. 13.—15. Nov. 386; cf. d. b. vit. 1, 6.

³ de ordine II 7, 20.

⁴ Vgl. Thimme, W.: Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“. Berlin 1908, S. 86 ff und die Analyse daselbst, sowie J. Hesen: Augustinus „Vom seligen Leben“ (Übersetzung), Philos. Bibliothek, Leipzig 1923 S. XXVI ff.

falls von dieser Definition des Menschen aus.⁵ — Die Frage findet — es handelt sich ja um einen Gemeinplatz der antiken Philosophie⁶ — allgemeine Zustimmung. Nach einer kurzen Abwehr skeptischer Bedenken durch Rückgang auf die Tatsache des Selbstbewußtseins, in dem mir ein unbezweifelbares Wissen gegeben ist — eine auffällige Parallele findet sich bei Cicero⁷ — steuert Augustin, indem er darlegt, es gäbe nicht nur für den Körper eine Speise, sondern auch für die Seele⁸ (n. 7 und 8), der erwünschten Pointe zu: Arbitror . . . quoniam duo quaedam esse in homine convenit inter nos, id est corpus atque animam, non me prandium paulo lautius corporibus nostris solum, sed et animis etiam exhibere debere (n. 9). Der überlieferte Topos von der Natur des Menschen wird also in geistreicher Weise dazu benutzt, den Gedanken einzuführen: Ich veranstalte heute eine Symposion für eure Seelen. — Nun setzt die eigentliche Gedankenentwicklung wiederum mit einem locus communis ein: Alle Menschen wollen glücklich sein (n. 10).⁹ Da jeder, der das, was er will, nicht hat, elend ist, ergibt sich die Frage: Quid ergo sibi homo comparare debet ut beatus sit? (n. 11) Es ist die alte Frage nach dem finis bonorum. Das Zielgut muß etwas sein, dessen Verlust wir nie fürchten müssen.¹⁰ Welches ist dieses Gut? Zunächst gibt Augustin die traditionelle stoische Antwort, die es in die Seele des Weisen verlegt. Der sapiens besitzt die res fragiles casibusque subiectae, tamen iucundae pro hac vita, indem er seine Begierde nach ihnen durch Mäßigung zügelt. Er hat sie, als hätte er sie nicht, oder, wie Seneca sagt: divitiae enim apud sapientem in servitute sunt.¹¹ Das höchste Gut, welches glücklich macht, besteht also hier für Augustin in der animi moderatio. Durch sie bleibt der Weise unberührt von allen Wechselfällen des Lebens. Er ist ständig beatus. Doch nun fragt

⁵ de civ. dei XIX 3 p. 353, 13 ff Domb. Vgl. Varro, de ling. lat. IX 3 quod est homo ex corpore et anima. Im Gegensatz dazu Plotin *περί ευδαιμονίας* (Enn. I 4, 14): τὸ δὲ μὴ συναμφοτέρον (nämlich Seele und Körper) εἶναι τὸν ἄνθρωπον

⁶ Cic. de fin. IV 16: Idemque (Xenocrates und Aristoteles) diviserunt naturam hominis in animam et corpus.

⁷ Tuscul. I 53: Sed si, qualis sit animus ipse animus nesciet, dic, quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moveri quidem se? — Die Parallele zwischen Augustin und Descartes ist oft gezogen worden, aber weniger achtet man darauf, daß der Kirchenvater auch hier in einer Tradition steht. Vgl. mit der Cic.stelle noch den berühmten Passus Solil. II 1, 1.

⁸ Cf. Cic. Cato 49 Si . . . animus habet aliquod tamquam pabulum studii atque doctrinae und Plotin: . . . ἀλήθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτειρα καὶ τροφὸς καὶ οὐλοα καὶ τροφή (Enn. V 8, 4); Plato, Phaedrus p. 247 C—E.

⁹ Seneca, de vit. beata: Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt (cap. 1). Cic. im Hortensius nach de trin. XIII 4, 7: Beati certe, inquit, omnes esse volumus. Das beatum esse velle ist für Augustin sehr wichtig: C. Acad. I 2, 5; de mor. eccl. cath. I, 3, 4; de lib. arb. II, 8, 26; Conf. X 21, 31; c. Jul. op. imp. 6, 26; de civ. VIII 3 p. 323 Domb.; X 1 p. 401 D.; Ench. 104; ep. 130, 9. Der Satz geht nach Madvig, Kommentar zu Cic. de fin. V 86 letztlich auf Theophrast zurück.

¹⁰ Vgl. Cic. de fin. II, 86: Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest.

¹¹ Sen. de vit. beata 26. Vgl. Paulus I Kor. 7, 29 f.

Augustin: Trifft die Bestimmung, daß das Zielgut immer bleiben muß und von Schicksalsschlägen nie angetastet werden kann, nicht auch auf Gott zu? und kommt zu dem Schluß: *Deum igitur . . . qui habet, beatus est* (n. 11). Der Gesprächsgang n. 7—11 führt so zu einem doppelten Ergebnis: *Beatitudo ist animi moderatio* bzw. *deum habere*. Sollte Augustin diesen anscheinenden Widerspruch nicht bemerkt haben?

Es folgt nun ein Ausfall gegen die Skepsis der Akademie (n. 13—16), umrahmt von einer Klärung des Begriffs „Gott haben“ (n. 12 und n. 17 bis 21). Wir ziehen die Erörterung auf ihre Hauptpunkte zusammen. „Gott hat“, behauptet Licentius, „wer gut lebt“ (n. 12).¹² Auf diesen Satz reduziert Augustin die anderen Äußerungen zum Thema (n. 17 und 18) und führt (n. 19—21) das Gespräch zu dem Resultat: Gut leben im Suchen Gottes, ehe man Gott „hat“, genügt, obwohl ein solcher Mensch einen gnädigen Gott hat, nicht zur *beatitudo*. Sondern glücklich ist erst, wer Gott schon gefunden hat und einen gnädigen Gott besitzt (n. 21). „Haben“ hat also einen prägnanten Sinn.

Mit n. 23 (n. 22 bildet das Präludium) beginnt eine Untersuchung, über die Thimme Überraschung empfindet¹³, weil Augustin sein bisheriges Resultat: *Deum qui habet, beatus est*, vergessen zu haben scheint und sich die Aufgabe stellt, nachzuweisen: *beatus est, qui egestate caret* (n. 23). Wir übergehen die Einzelheiten des in ziemlich stickige Schulstubenluft gehüllten Beweises, daß das Gegenteil der Glückseligkeit, das Elend (*miseria*) identisch mit Bedürftigkeit (*egestas*) sei — jeder Elende ist bedürftig — und Bedürftigkeit ihrerseits im Mangel an Weisheit, in Torheit bestehe. Jeder Elende, d. h. jeder Bedürftige, ist ein Tor (n. 23 bis 29). Der Nicht-Bedürftige wird also *sapiens* und *beatus* sein (n. 30). Der Bedürftige ist die Fülle (*plenitudo*) entgegengesetzt — der *sapiens* besitzt also Fülle. Da Augustin die *plenitudo* als *modestia* und *temperantia* bestimmt¹⁴ (n. 31 und 32), hat der *sapiens*, der *beatus*, sein Charakteristikum an der Einhaltung des Maßes. Das Maß der Seele ist das, „womit die Seele sich im Gleichgewicht hält, sodaß sie weder ins Übermaß ausschweift, noch hinter dem vollen Maße zurückbleibt“.¹⁵ Sie verläßt das Maß durch Ausschweifungen, Herrschsucht, Stolz und bleibt hinter ihm zurück durch Geiz, Furcht, Trauer, Begierde (n. 33). Damit hat

¹² *bene vivere*, griechisch εὖ ζῆν, ist ein überlieferter Begriff. Vgl. Stob. eccl. eth. 52, 2 W. und dazu H. Strache: Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon. Berlin 1921, S. 65. Dazu noch Plotin Enn. I 4, 1; Pseudoplatonische Definitionen: Die Eudämonie ist eine *δύναμις ἀντάραξης πρὸς τὸ εὖ ζῆν* (Plato vol. VI p. 73 Hermann).

¹³ aaO. S. 90 und 92.

¹⁴ Er exegesierte das in für unser Empfinden sprunghaftem und deshalb unklarem Gedankengang aus dem Wort *frugalitas* heraus, im Anschluß an Cic., *orat. pro rege Deiotaro* 26.

¹⁵ *modus animi, hoc est, quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium, neque infra quam plenum est coarctetur*. Vgl. Apuleius, *de Plat. et eius dogm.* II 16, p. 93 Goldbacher: *immoderatum ingenium . . . modum non habet atque ideo semper ei aut deest aliquid aut redundat*.

Augustin seine erste These, *beatitudo sei animi moderatio*, wieder aufgenommen (n. 11).¹⁶

Unversehens wird nun der Begriff *modus* hypostasiert und mit Gott in eins gesetzt (n. 34). Gott besitzen oder zur Frucht haben (*frui*)¹⁷ ist Erreichen des höchsten Maßes und das heißt, als vollkommener Stoiker nach dem Prinzip *Ut ne quid nimis*¹⁸ leben.¹⁹ Die Diskussion von n. 23 ab, die als überflüssiger Umweg erschien, ist also mit dem Ziel geführt worden, die beiden Definitionen der Glückseligkeit *animi moderatio* und *deum habere*, die in n. 11 unvermittelt nebeneinander standen, zusammenzubringen. Die ethischen Gedankenreihen laufen geradeswegs auf *frui deo* zu. Die *fruitio dei* ist Ermöglichung und Durchführung einer im voraus beabsichtigten ethischen Haltung. Man darf sich nicht durch die neuplatonischen Begriffsmittel, die Augustin ganz zum Schluß verwendet, den Blick trüben lassen.²⁰ Die Einheit von Maßhalten und Gott haben wird durch *frui deo* bezeichnet. *Fruitio dei* ist Verwirklichung des stoischen Lebensideals. *Frui deo* setzt sich direkt um in stoische Haltung — das intellektuelle Ziel *scire deum* und das ethische Ideal von *modus* und *tranquilitas*²¹ sind untrennbar. *Frui deo* bedeutet, eine bestimmte Haltung im Leben bewahren, eine genau umschriebene Form der Lebensführung besitzen. Um es zugespitzt zu sagen: *frui deo* ist die Telosformel Augustins. Damit ist gezeigt, daß die Gedankenzusammenhänge, innerhalb derer die *fruitio dei* auftritt, der Ethik angehören.²² Nur aus dieser ethischen Seite der *fruitio* läßt sich das sonderbare Beispiel verstehen, das Augustin in *de mus.* IV 4,5 als Paradigma für jambische Metren bringt: *Beatus est bonus, fruens enim est deo*. Gutsein und Gott zur Frucht haben, sind dasselbe.

Augustins Entwicklung weist starke Wandlungen im Laufe seines Lebens auf. Deshalb ist es für uns von Wichtigkeit, auch aus einem Texte von *de civ. dei* die Zugehörigkeit der *fruitio dei* zur Ethik erweisen zu

¹⁶ Wir können deshalb Thimme nicht zustimmen, wenn er schreibt: „Wir haben also zu unserer nicht geringen Überraschung eine völlig neue Inhaltsbestimmung des glückseligen Lebens erhalten.“ aaO. S. 92.

¹⁷ s. u. die Notiz zur Übersetzung von *frui*.

¹⁸ Terenz, *Andria* I 1, 34. Zu *μηδὲν ἄγαν* Plutarch *Moralia* p. 164 B.

¹⁹ Vgl. n. 36: *modus ipse nos admonet ... und modus ... ille ubique servandus est*. Wie sehr Augustin damals dem stoischen Lebensideal nachstrebte, zeigt sein Verhalten beim Begräbnis der Mutter (*Conf.* IX 12).

²⁰ Der Satz von Combès (*S. Augustin et la culture classique*, Paris 1927) p. 32: *Son (Augustins) de beata vita n'est qu'une paraphrase du livre de Plotin sur la béatitude* (Enn. I, 4) ist einfach falsch.

²¹ Vgl. Fritz Hofmann: *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, S. 31.

²² Unter Ethik soll ganz allgemein die Erfassung des Lebens unter einem Gesichtspunkt, die praktische Lebensgestaltung aus einem Prinzip heraus verstanden werden. Vgl. hierzu das Einleitungskapitel bei E. Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, und den Aufsatz von F. K. Schumann: *Das Wesen des Sittlichen nach katholischer und ev.-reformatorischer Auffassung* (in „Kirche und Lehre“ Stuttgart 1936).

können. In de civ. XI 25 (p. 495 f D.) kommt Augustin auf die Dreiteilung der Philosophie zu sprechen. Den griechischen Namen der Einzeldisziplinen Physik, Logik, Ethik entsprechen die lateinischen philosophia naturalis, rationalis, moralis. Ihr Gegenstand, je einer von ihnen zugeordnet, ist das quærere de natura rerum, de ratione indagandae veritatis und de boni fine. Auf diese drei Probleme stößt man bei der Beobachtung menschlichen Schaffens. Denn bei jeder schöpferischen Tätigkeit tritt dreierlei in Funktion: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Der in der Tätigkeit hervortretenden natura (ingenium) entspricht in der Philosophie die Frage nach der Natur der Dinge (philosophia naturalis), dem Problem doctrina ist die Bemühung um ein wissenschaftliches Verfahren zugeordnet (philosophia rationalis), auf usus bezieht sich die dritte Disziplin, die nach dem finis boni fragt (philosophia moralis). Usus ist das durch den finis boni bestimmte praktische Verhalten. Mein usus (mein praktisches Verhalten) wird nach dem Gegenstand meines frui (das ist für mich der finis boni) beurteilt: usus fructu diiudicandus est. Die Übersetzung: „Die Übung ist an der Frucht zu erkennen“²³ macht ein Verständnis des Abschnitts unmöglich. Sie schlägt den Doppelsinn von fructus tot, den wir in Ermangelung einer besseren Möglichkeit mit „Gegenstand meines frui“ wiederzugeben suchten. Fructus ist lateinisch nicht primär das organisch Hervorgewachsene, sondern actio fruendi und Gegenstand des frui: a fruendo fructus!²⁴ Wenn das Urteil über das praktische Verhalten von dem Gegenstand seines frui abhängig gemacht wird, so ist damit gesagt, daß frui, also auch deo frui — Augustin hat deo frui hier im Blick (z. 25 ff) — ein bestimmtes praktisches Verhalten (usus) setzt. Frui deo gehört also als Norm eines usus in die philosophia moralis.²⁵ Wenn es noch eines Beweises bedürfte, so wird er durch de civ. VIII 8 geliefert, wo deo frui in einer Auseinandersetzung mit der philosophia moralis der Platoniker erscheint.

Die fruitio dei hat ihren festen Platz in der Ethik Augustins stets behalten. Aber sie hat ihn nicht ausschließlich dort. Die Tatsache, daß mit deo frui ein bestimmtes Verhalten zu Gott gemeint ist, führt vielmehr zu Reflexionen, die über den Rahmen der philosophia moralis hinaus drängen. Die Ermittlung ihres Ortes innerhalb des Ganzen der augustininischen Theologie kann naturgemäß erst nach der Untersuchung des Phänomens der fruitio dei selbst erfolgen.²⁶

²³ Bibliothek der Kirchenväter, Reihe I Bd. 16, S. 183.

²⁴ Varro, de ling. lat. V 37.

²⁵ Vgl. p. 497 Domb.: tripartita, ut dixi, a philosophis inventa est disciplina, naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum.

²⁶ Vgl. unten S. 133

III. DIE ENTFALTUNG DES BEGRIFFS FRUI

1. Wichtige Momente im profanen Sprachgebrauch von frui bei Augustinus

Frui bezeichnet häufig das Niesen gegebener Dinge: frui ista luce, isto aere, pluvia, fructibus, diversitate temporum, solatiis terrenis, salute corporis, affectu amicorum, salute domus,¹ liberali otio,² divitiis,³ hac vita.⁴ Der Gegenstand des frui, die res, wird gegeben.⁵ Die Haltung des Ich ist dabei passiv,⁶ es kann ein ruhiges Hinnehmen sein — contentus, decenter, iucundeque⁷ — ein Empfangen,⁸ ein Sein in ...,⁹ ein Zustand,¹⁰ ein Verweilen.¹¹ Dabei ist das Vorhandensein von Affekten sekundär. Wenn mein Kutscher meine Freigebigkeit „genießt“,¹² so ist die Richtung der Freigebigkeit auf den Betreffenden und sein Empfangen entscheidend für das Zustandekommen von perfrui — an die Affekte ist gar nicht gedacht. Auch bei frui divitiis ist lediglich ein Niesen im Blick, die Zuwendung an das Ich.¹³ Zachäus behält die Hälfte seiner Habe, non qua frueretur, sed unde debita solveret. Frui meint hier nicht Lust am Besitz, sondern „Nutzung für mich“, „Gebrauchen“ für mich. Augustin hebt an anderer Stelle¹⁴ auch hervor, daß frui stets ein uti in sich schließt.¹⁵ Ganz leidenschaftslos kann frui vor sich gehen.

Aus den angeführten Beispielen erhellt, daß res und Ich zum frui gehören. Die Achtsamkeit auf das Verhalten des Ich genügt nicht, um das Phänomen frui voll zu erfassen. Frui ist auf die res hin angelegt, es setzt voraus, daß der Genießende der Sache bedarf.¹⁶ Die res hat sehr selbständige Bedeutung. Die Dinge, welche Gegenstand des frui sind, sind durchweg bona, „Güter“, die dem Ich etwas geben: libertas,¹⁷ honores, dignitas,

¹ En. in ps. 35 n. 7; cf. de trin. IX 6, 11 aere libero fruens.

² Sol. I 9, 16.

³ Reg. ad servos dei 2.

⁴ En. in ps. 129 n. 11; Annot. in Job PL 34 col. 840.

⁵ de Gen. c. Man. I 25, 43 „permittit“.

⁶ de mor. eccl. c. I 5, 8.

⁷ de beata vita 2, 11.

⁸ suscepimus ... ut frueremur adv. Jud. 2, 3.

⁹ Contra Cresc.: fraterna societate frui III 45, 49.

¹⁰ luce frui = leben de Gen. c. Man. I 23, 35; gaudio frui = gaudere. Quaest. in Hept. III q. 68 col. 707.

¹¹ ep. 153, 3 CSEL 44 p. 433 f.

¹² mea liberalitate perfruitur de mor. eccl. c. I 5, 8.

¹³ Reg. ad servos dei 2. (Die Reichen, die ins Kloster kommen) ne de suis divitiis magis superbiant, quia eas in monasterio partiuntur, quam si eis in saeculo fruerentur.

¹⁴ de trin. X 11, 17 u. ö.

¹⁵ „Das frui ist also auch ein uti, aber es ist ein Brauchen einer Sache, die den Menschen durch sich selbst, d. h. als erreichter Zweck erfreut“. Seeberg DG II S. 424. Vgl. zu frui-uti unten S. 89 f.

¹⁶ sed si fruitur, eget bono ... de doctr. christ. I, 31, 34.

¹⁷ de op. Monach. 23, 37.

salus, vires, longaeuitas, opes,¹⁸ societas, pax.¹⁹ Im frui wird der Genießende der segnenden Wirkungen der res teilhaftig,²⁰ sie ist gleichsam eine Sonne, von deren Strahlen er sich treffen läßt. Frui bedeutet eine Seinsförderung, einen Nutzen — utilitas. Utilitas enim quaedam fruentium in fructus nomine consideratur.²¹ So halten wir als Ergebnis fest, daß frui ein utilitas Verhältnis bezeichnet.

Neben diesem Typus von frui, bei dem das Schwergewicht auf der res ruht, tritt ein zweiter auf, wo der Nachdruck auf dem Verhalten des Ich liegt. Dieses frui geht unter stärkster Ich-Beteiligung vor sich — concupiscentia begleitet es.²² Der Geist wird zum frui entflammt,²³ irruit cassatim.²⁴ Heftige Affekte treten dabei auf: laetitia, gaudium, delectatio, voluptas.²⁵ Dieses frui betrachtet sein Objekt als ausschließliches Eigentum,²⁶ widmet sich ihm unter Vernachlässigung²⁷ und Vergessen des anderen.²⁸ Frui, vom Ich aus gesehen, ist letzte Lust, die nach Ewigkeit strebt.²⁹

Das affektive frui ist jedoch nicht grenzenlose Betätigung und Sättigung der Begierde. Die res bewahrt ihre Selbständigkeit, sie wird nicht eingesaugt, verschlungen von der Glut des Verlangens. Nicht nur die Tatsache, daß ein Trieb befriedigt wird, bestimmt das Verhalten des Ich, sondern auch die Anerkennung der res als magnum vel summum bonum.³⁰ Der Gedanke, daß menschliches Verlangen und Bedürfnis Dinge zu bona erhebe, widerspricht der augustinischen Wertphilosophie. So weist das Verhalten des Ich in der fruitio eine bestimmte Geordnetheit auf. Es ist gefor-

¹⁸ de civ. II 23 Domb. p. 85.

¹⁹ Contra Cresc. III 45, 49.

²⁰ Nunc de eo in quo utilitas quoque adiungitur ... dicendum videtur. Sunt igitur multa quae nos, cum dignitate, tum fructu (Genuß!) quoque suo ducunt. Quo in genere est gloria, dignitas, amplitudo, amicitia. De div. qu. 83 q. 31, 3.

²¹ de Gen. ad litt. III 18, 27.

²² ... quia non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quae habentur, et quae non habentur: nam concupiscendo fruitor homo rebus quas habet; desiderando autem, absentia concupiscit. En. in ps. 118 serm. 8, 4.

²³ pulchritudinis fama ad videndum ac fruendum animus accenditur de trin. X 1, 1.

²⁴ Contra Secundinum 16.

²⁵ laetitia: Conf. II 6, 12; de civ. XIV 6 p. 13 Domb.; amor fruens = laetitia de civ. XIV 7 p. 15 D; XXI 26 p. 541 D. gaudium: En. in ps. 4 n. 8; delectatio: Tract. in Ev. Joh. 40, 10; voluptas: de mor. eccl. c. II 13, 29.

²⁶ privatum et proprium de trin. XII 12, 17.

²⁷ de ver. rel. 11, 22: vita, quae fructu corporis delectata negligit deum ...

²⁸ anima ... cupiditate fruendi creatura, obliviscitur interiorem creatorem. Annot. in Job PL 34 col. 836.

²⁹ ep. 102 CSEL 34, 2 p. 568.

³⁰ Der Bewunderer eines Schauspielers tanquam magno vel etiam summo bono eius arte perfruitur ... de doctr. christ. I 29, 30; man wählt aus der Vielzahl der verschiedenen Güter eines, idque videndo et tenendo ad fruendum summum sibi bonum recte vereque constituat ... de lib. arb. II 9, 27. Vgl. ebd. III 1, 2 Fruendo ... praepone. Vgl. F. J. v. Rintelen: Deus bonum omnis boni. Augustinus und modernes Wertdenken (Aurelius August., Festschrift Köln 1930) S. 209 f. zum Begriff bonum.

dert, daß der Genießende der res in der Haltung „propter ipsam“ gegenübertritt — er ordnet sich ihr unter.³¹

Das utilitas Verhältnis seinerseits erweist seine Bezogenheit auf eine Ordnung darin, daß das utilitas bewirkende frui ein Rechtsbegriff ist. Das rechtlich geregelte frui, ususfructus genannt, wird von Augustin ausdrücklich hervorgehoben bei der Erklärung von Gen. 1,11 „Producat terra herbam pabuli seminantem semen, et lignum fructiferum faciens fructum“. Er behandelt hier das im Anschluß an die Wendung „faciens fructum“ von einigen aufgeworfene Problem, warum und wann die unfruchtbaren Bäume und das Unkraut geschaffen seien³² und gibt zu bedenken: Sed qui ita moventur, non intelligunt saltem de usitatis formulis humani iuris, quemadmodum appelletur ususfructus. Utilitas enim quaedam fruendum in fructus nomine consideratur. Quantae autem sint utilitates, sive manifestae, sive occultae, omnium quae terra gignens radicitus alit, et ipsi quaedam intueantur...³³ Ususfructus in der Rechtssprache — es kann synonym mit fructus (= actio fruendi) sein³⁴ — kennzeichnet frui als rechtlich geordnetes Verhältnis zwischen res und Ich. Die Rechtsordnung ist die Voraussetzung und Sicherung von frui als utilitas Verhältnis.³⁵

2. Definitionen von frui

Es ist nun zu fragen, ob die beiden Typen, die wir feststellten, verschiedene Begriffe von frui konstituieren. Die Untersuchung geschieht zweckmäßig an Hand der Definitionen, die Augustin von frui gibt. Wir stellen Definitionen und definitionshaltige Stellen in einer Übersicht zusammen, ohne numerische Vollständigkeit zu beanspruchen.¹

1. quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis?²

2. frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem³

3. frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam⁴

4. quamquam etiam vicinissime dicitur frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat: per quam si transieris, eamque ad illud ubi permanendum est, retuleris, uteris

³¹ Nam credo videri tibi multo esse praestantius id propter quod aliquid facimus, quam idipsum quod facimus. de mus. I 6, 12. Vgl. de mag. 9, 25 Quidquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id propter quod est.

³² Schon bei Cicero Acad. pr. II 120 dieselbe Frage, die aus der stoischen Theodizee stammt.

³³ de Gen. ad litt. III 18, 27.

³⁴ Ulpian, dig. 7, 8, 14, 1; vgl. den Artikel fructus im Thesaurus.

³⁵ zum rechtl. Gebrauch von fructus s. Heimbach: Die Lehre von der Frucht, Leipzig 1843.

¹ Die Vollständigkeit der Typen glauben wir jedoch erreicht zu haben.

² de mor. eccl. cath. I 3, 4.

³ de div. qu. 83 q. 30.

⁴ de doct. christ. I 4, 4.

ea et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhaeris atque permanse-
ris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es⁵

5. iam vero usus tertius in voluntate est (neben ingenium und doctrina),
pertractante illa quae in memoria et intelligentia continentur, sive ad
aliquid ea referat sive eorum fine delectata conquiescat. Uti enim, est
assumere aliquid in facultatem voluntatis: frui est autem, uti cum gaudio,
non adhuc spei sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit
enim aliquid in facultatem voluntatis, cum fine delectationis: non autem
omnis qui utitur, fruitur; si id quod in facultatem voluntatis assumit, non
propter illud ipsum sed propter aliud appetivit⁶

6. ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa
delectat.⁷

Wir ordnen zunächst die verwandten Definitionen in Gruppen zusam-
men. Auf den ersten Blick erweist Nr. 6 ihre Zugehörigkeit zu Nr. 3. Sie
legt nur Wert auf strengere Hervorhebung der Selbständigkeit der res —
ipsa per se statt propter ipsam und res delectat statt amore inhaerere.

Ebenso gehören Nr. 4 (frui = cum delectatione uti) und Nr. 5 (frui
= uti cum gaudio rei) zusammen. Beidemale wird ein Mißverständnis des
in der Definition verwendeten Begriffes uti abgewehrt, indem gesagt wird,
daß frui ein Weitergehen von dem Gegenstand der Lust und seine Be-
ziehung auf ein anderes ausschließt, sondern vielmehr ein Anhängen und
Verweilen bei dem Genossen um seiner selbst willen darstellt. Nr. 4
und 5 sind also ebenfalls der Definition Nr. 3 zuzuordnen.

Ohne eine Entsprechung von „Lust“ und „um der Sache selbst willen“
läßt sich auch Nr. 2 nicht verstehen. Wie sich honestum und utile unter-
scheiden, heißt es im Zusammenhang, so auch frui und uti. Honestum ist,
was um seiner selbst willen zu erstreben ist, utile, was auf anderes bezogen
werden muß. Es wird also propter seipsum dem frui zugeteilt, propter
aliud dem uti. Nach dieser Bestimmung fährt Augustin fort: Frui ergo
dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Es ist offensichtlich, daß „Lust
empfinden“ nichts anderes meint, als „um der Sache selbst willen erstreben“.
Das wird dadurch erhärtet, daß Augustin nur das honestum als Gegen-
stand des frui gelten läßt. Nr. 2 reiht sich somit in die Gruppe um
Nr. 3 ein.

Wir erhalten also zwei Typen von Definitionen, Nr. 3 (mit Nr. 2, 4,
5, 6) und Nr. 1. Ein Merkmal haben beide gemeinsam: diligere, bzw.
amore inhaerere. Wie verhält sich nun praesto habere zu propter seipsam?
Jedes kann aus der Definition, in der es steht, nicht hinweggedacht wer-
den, ohne daß der Begriff frui verschwindet. Liegen tatsächlich zwei Be-
griffe von frui vor, deren einer (Nr. 1) die Gegenwart des zu Genießenden
fordert, während der andere (Nr. 3) frui nur als Haltung des Menschen,

⁵ de doctr. christ. I 33, 37.

⁶ de trin. X 11, 17.

⁷ de civ. dei XI 25 p. 496 Domb.

als eine Art amour desintéressé faßt? Aber Augustin empfindet eine Liebe, die auf sich selbst gestellt bleibt, als Qual.⁸ Der Gedanke, daß eine Haltung ihren Sinn in sich selbst tragen könne, ist ihm unvollziehbar. Darin ist er weder „antiker“ noch „moderner“ Mensch. So bleibt nur die Vermutung, daß auch Nr. 3 mit einer irgendwie gearteten Gegenwärtigkeit des Objekts rechnet. Und wirklich kann inhaerere die Gegenwart seines Objektes voraussetzen.⁹ Jedoch ist sie längst nicht so triumphierend eindeutig, wie in Nr. 1. Dafür tritt in Nr. 3 als neues Merkmal propter seipsam auf. Das Verhalten des Ich zur res, das in Nr. 1 in der Schwebe blieb, wird dadurch festgelegt. Jede der beiden Definitionen ist weiter als die andere und doch enger. Nr. 1 läßt verschiedene Verhaltensweisen des Ich zu — unter dem Oberbegriff dilectio — fordert aber die unmittelbare Gegenwart der Sache, Nr. 3 lockert die strenge Gegenwärtigkeit der res und fixiert dafür die Haltung des Ich. In dieser Differenz wird das Faktum sichtbar, daß res und Ich in der fruitio selbständige Bedeutung haben. Allerdings tritt die Definition Nr. 1 beim späteren Augustin zurück — er empfindet sie als zu weit. Die Gegenwart des Geliebten kann ebensogut uti wie frui erzeugen (Nr. 4). Deshalb umschreibt der Kirchenvater das Verhalten des Ich genauer. Der Genießende muß die einzigartige Stellung der res würdigen (propter ipsam) und sie, die irgendwie gegenwärtig ist, liebend ergreifen (amore inhaerere, gaudium rei). Nr. 3 stellt die maßgebliche Definition von frui dar. Daran, daß das utilitas-Verhältnis in keiner Definition genannt ist, ersehen wir, daß es ein aus den gegebenen Merkmalen Abzuleitendes ist — es ist schon mit den Elementen des Begriffs frui gesetzt und aus ihnen zu entfalten.

Wir gelangen so zu dem Ergebnis, daß Augustinus nicht zwei Begriffe von frui hat, sondern daß die abweichenden Definitionsformen Ausdruck einer in frui vorhandenen Doppelschichtigkeit sind. Frui ist sowohl von der res aus, wie vom Ich her bestimmt. In ihm vereinen sich Hinnehmen des Dargebotenen und Ergreifen des Ersehnten, Passivität und Aktivität.¹⁰

Die Achtsamkeit der fruitio auf die res hängt damit zusammen, daß frui ein geordnetes Verhalten ist. Der Weg vom Ich zur res ist an Ordnung gebunden, sei es die Rechtsordnung, wie beim utilitas Verhältnis oder der Rang, den die res in der Ordnung der Dinge einnimmt, wie beim Anhängen „propter ipsam“. Daraus ergibt sich die Unanschaulichkeit von frui. Die im Verhalten des Ich waltende Ordnung entzieht sich sinnlicher Wahrnehmung¹¹ und ist keine Funktion der Sinne. Frui darf nicht als Sublimierung einer Sinnestätigkeit betrachtet werden.

⁸ siehe unten S. 104

⁹ z. B. de cat. rud. 25, 47.

¹⁰ Zu dem Nebeneinander von Aktivität und Passivität im Genuß vgl. Moritz Geiger: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Halle 1922 (Im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Bd. 1) S. 606.

¹¹ Frui und nicht frui können gleiche Erscheinungsformen aufweisen: de doct. christ. III 18, 27.

Andererseits geht frui ein in die sinnliche Wirklichkeit, es vollzieht den Schritt zum Tun des Begehrten.¹² So tragen seine Verwirklichungsformen durchaus sinnliche Züge. Augustin nennt als solche Verwirklichungsform häufig den Geschlechtsgenuß¹³ und Essen.¹⁴ Doch werden epulari, manducare, edere meist bildlich oder allegorisch für frui verwendet.¹⁵

So stehen in der fruitio unanschauliches Innehalten der Ordnung und Vermählung mit der Sinnlichkeit nebeneinander, Einfügung und Erfassen. Wenn frui die Einfügung in eine geltende Ordnung darstellt, wird einseitig, daß es ein für ethische Gedankengänge von vornherein geeigneter Begriff ist. Damit erhält unser vorhin gewonnenes Ergebnis eine Bestätigung.¹⁶

¹² die superbi sprechen: ecce mihi bene est, fruor ego rebus praesentibus, recedant a me qui promittunt quod non ostendunt; quod video teneo, quod video fruor ... En. in ps. 122 n. 9. Ähnlich En. in ps. 50 n. 5 und 57 n. 10. Vgl.: eo frui velle quod laudas C. Jul. V 7, 30.

¹³ de ver. rel. 53, 102; Conf. III 1, 1; C. Faust. XV 7 CSEL 25 p. 431; XXII 43 p. 635; de civ. II 20 p. 78 Domb. XV 22 p. 106.

¹⁴ Conf. II 7, 16; 4, 9.

¹⁵ Nam decerpta (poma) proieci, epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens Conf. II 6, 12; de Gen. c. Man. II 9, 12; Annot. in Job PL 34 col. 850.

¹⁶ Bei der Übersicht über die Merkmale von frui drängt sich die Feststellung auf, daß die mechanische Übersetzung „Genießen“ irreführend ist. Bei „genießen“ gibt die Vorsilbe ge dem Wort eine Eindeutigkeit und Tiefe der Ichbeteiligung, die frui nicht immer hat (siehe oben S. 9). Mausbach (Ethik des hl. Augustinus, Register s. v. frui) empfindet das und schlägt die Übersetzung „sich freuen“ vor (gebilligt von v. Rintelen aaO. S. 210 und anderen). Sie erfasst jedoch das utilitas-Verhältnis nicht, welches immer in frui mitschwingt. Dem würde „nießen“ besser gerecht — doch bleibt dann zu wenig Raum für das lustvolle frui. Am treffendsten ist Przywaras „zur Frucht haben“ (Augustinus, Die Gestalt als Gefüge. Leipzig 1934, S. 110 u. o.), das wir im folgenden öfters verwenden werden.

IV. FRUI DEO ALS EINFÜGUNG IN DIE GÖTTLICHE WELTORDNUNG

1. Oboedientia

Das ewige Gesetz / Überwindung des Falles

Das ewige Gesetz, auf welches die Ordnung der Welt zurückgeht¹ und das letztlich Gott selber ist,² hat verfügt, daß man Gott zur Frucht haben muß, die anderen Dinge aber nicht.³ Das Ziel und die Fülle des aus dem ewigen Gesetz geflossenen biblischen Gesetzes⁴ ist die *fruitio dei*.⁵ So ist *frui deo* Gehorsam gegen das Gesetz Gottes, Unterordnung unter ihn. Gott zur Frucht haben, ihm dienen, gern unter ihm sein, nennt Augustin in einem Atem.⁶ Die erhabenen Engel genießen Gott untertänig, *fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi*.⁷ Ein Bild verdeutlicht diese Unterordnung. Wir „genießen“ Gott nicht so, „wie der Geist den Körper oder sich selber oder ein Freund den andern, sondern wie das Auge das Licht“.⁸ *Frui* gewinnt fast die Bedeutung: sich Gott unterwerfen, sich zu Gott bekehren.⁹ Doch muß man sofort hinzufügen, daß die Hinkehr zu Gott und Unterwerfung voraussetzt, daß man ihn gedanklich erfaßt hat.¹⁰

Nur wenn die Seele Gott zur Frucht hat und so seinen Willen erfüllt,¹¹ nimmt sie in der Weltordnung den ihr bestimmten Platz ein.¹² Adam hat, wie die gefallenen Engel vor ihm, statt Gott zur Frucht zu haben, aus Hochmut (*superbia*) die eigene Macht genießen wollen.¹³ So ist die Mensch-

¹ *lex aeterna* ist die *lex*, qua *iustum* est ut omnia sint ordinatissima. de lib. arb. I 6, 15 und: *lex aeterna* est *ratio divina* vel *voluntas dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*. Contr. Faust. XXII 27, 30; 61, 73. Vgl. de civ. X 7 p. 412 D; XII 5 p. 518 D; XVI 6 p. 132 D; XIX 12 p. 376 D; XIX 14 p. 379 D; XIX 15 p. 382 D. Zur ganzen Frage siehe Alois Schubert: Augustins *lex-aeterna* Lehre nach Inhalt und Quellen, (Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. des Ma. s Bd. 24) Münster 1924. Vgl. zur Festlegung ewiger Gesetze durch Gott bei Seneca: Barth. Gaedekemeyer, *Die Stoa*. Stuttgart 1941 S. 158.

² Schubert aaO. S. 5.

³ C. Faust. XXII 78 CSEL 25 p. 678; de doct. I 22, 30.

⁴ Schubert aaO. S. 13 f.

⁵ *... intelligatur legis et omnium divinarum scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest*. de doct. christ. I 35, 39; cf. de doct. christ. I 33, 37.

⁶ En. in ps. 139 n. 10.

⁷ de ver. rel. 13, 26. Vgl. *subdite frui de gen. ad litt.* VIII 24, 45.

⁸ de civ. VIII 8 p. 333 Domb.

⁹ *Voluntas autem nova quae mihi esse coeperat ut te gratis colerem, fruique te vellem, deus . . . Conf. VIII 5, 10.*

¹⁰ *Tanto minus quippe anima subditur deo, quanto minus deum in ipsis suis cogitationibus concipit. . . de civ. XIX 4 p. 359 D.*

¹¹ *sicut est in angelis qui sunt in coelis, voluntas tua, ut omnimodo tibi adhaereant teque perfruantur . . de serm. Domini in monte II 6, 21.*

¹² Über die Relevanz des *ordo* Gedankens für die augustinische Anthropologie vgl. Dinkler, Erich: *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934, S. 98 ff.

¹³ de civ. XII 6 p. 519 D. und de gen. c. Man. II 9, 12; de civ. XIV 10 p. 26 D; XXI 12 p. 514 D.

heit der fruitio dei verlustig gegangen.¹⁴ Die Sünde kat'exochen besteht im Genuß der niederen Güter.¹⁵ Jedes Geschaffene kann auf gute und böse Weise geliebt werden, auf gute, wenn der ordo bewahrt bleibt, auf schlechte unter Verletzung des ordo.¹⁶ Die Sünde bedeutet das Verlassen des ordo. Allein dann ist der Geist gesund, wenn er fest Gott anhangt¹⁷ — die Seele muß geheilt werden, ehe sie das Wort zur Frucht haben kann.¹⁸ Bei der Anschauung von der Wiederherstellung des gefallen Menschen kreuzt sich die neuplatonische Vorstellung von der Formierung der Seele im inhaerere deo¹⁹ mit der stoischen von der Herstellung der Geordnetheit der Seele.²⁰ In der fruitio dei kommt beides zu seinem Recht — sie bildet die Krönung der Rückkehr und Versöhnung des entfremdeten Geistes,²¹ Einfügung in die göttliche Weltordnung. Frui deo ist Rückkehr zum ursprünglichen Gehorsam.

2. Virtus

frui — uti / sapiens und sanctus

Da die fruitio dei Gehorsam gegen die vom ewigen Gesetz festgelegte Ordnung der Dinge bedeutet, ist sie ein sittliches Tun (virtus).¹ Frui deo ist virtus im höchsten Maße, selbst das jenseitige Anhängen an Gott, das ja gleichbedeutend mit frui ist, wird virtus sein,² nämlich unausgesetztes Loben und Lieben Gottes.³

Das ethische Handeln wird jedoch auch von der fruitio dei als Zielgut bestimmt. Alles Tun soll darauf abgezweckt sein, das Genießen Gottes

¹⁴ de civ. XXII 1 p. 553 D. Fruitio im Paradies: En. in ps. 29 II 17 u. 18; de civ. XIV 26.

¹⁵ de ver. rel. 11, 21; 12, 23; de lib. arb. II 1, 2; 25, 76; de div. qu. ad Simpl. I q. 2, 18; de mor. eccl. cath. II 5,7.

¹⁶ de civ. XV 22 p. 107 D.

¹⁷ de doctr. christ. I, 23, 23.

¹⁸ de ver. rel. 3, 4.

¹⁹ de gen. ad litt. I 4, 9; de ver. rel. 12, 24; ep. ad Gal. exp. 38; de civ. X 6 p. 410 f D; cf. de trin. XII 7, 10: Et quoniam quantumcumque se extenderit (mens) in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur ad imaginem dei.

²⁰ secundum naturam suam vivere, secundum naturam suam ordinari, von der Seele de trin. X 5, 7. Vgl.: Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum (nämlich Gott) diligitur conversione voluntatis. de trin. VIII 3, 5. Das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* realisiert sich in der Gottesliebe.

²¹ de trin. IV 7, 11.

¹ Et rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. de div. qu. 83 q. 30.

² una ibi virtus erit et id ipsum erit virtus praemiumque virtutis, quod dicit in sanctis eloquiis homo qui hoc amat: mihi autem adhaerere deo bonum est (Ps. 72, 28). ep. 155, 12 CSEL 44 p. 442. Thema des Briefes ist: de veris virtutibus et vera beata vita: n. 17 p. 447.

³ una ibi et tota virtus est amare quod videas. de gen. ad litt. XII 26, 54. Hierzu stimmt die Beobachtung Nörregaards (aaO. S. 222), daß die 4 Kardinaltugenden nach Aug. im ew. Leben erhalten bleiben. „Der Zustand der Kontemplation ist auch nicht über das Ethische erhaben“. cf. de mus. VI 51 f.

vorzubereiten und zu fördern. Sittliche Reinigung und Vervollkommnungsstreben sind Weg zum „Genuß“ der Wahrheit.⁴ Es gibt eine bestimmte Ordnung im Leben, die uns zu Gott führt.⁵ Dyroff weist mit Recht darauf hin, daß diese Bedeutung von *ordo* den Begriff Mönchsorden vorbereitet.⁶ Unser Verhalten gegen die Dinge, die nicht Gott sind, muß von dem Gesichtspunkt des *deo frui* beherrscht sein. Was unter Gott steht, ist nicht zum Genuß, sondern zum Gebrauch verordnet und soll dem Ziele des Gottesgenusses dienstbar gemacht werden. „Genießen heißt, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anhängen; gebrauchen aber heißt, die zum Leben notwendigen Dinge auf die Erreichung des Gegenstandes der Liebe beziehen.“⁷ Auch das diskursive Denken, das sich vom Sichtbaren zu dem Unsichtbaren Gottes (*Rm.* 1,20) erhebt, ist *uti mundo*.⁸ Das Zeitliche ist gleichsam nur ein Fahrzeug, das uns zum Ziele der *fruitio* bringen soll.⁹ So ist die vom Schwerpunkt *deo frui* her bestimmte Lebenshaltung der Gläubigen eine Wanderschaft.¹⁰

Ludger Meier hat richtig bemerkt, daß in *de doctrina christiana*, der Hauptquelle für Augustins Lehre über *frui-uti*, *frui* weit mehr im Vordergrund steht als *uti*.¹¹ Diese Beobachtung führt uns zu der Frage, ob dem *uti* überhaupt eine selbständige Bedeutung neben *frui* zukomme. Eine Sache kann man ja nicht „gebrauchen“, wenn man nicht weiß, worauf sie bezogen werden muß. Das Wissen um den Beziehungspunkt hat, so meint Augustin in seinen Anfängen, nur der Weise.¹² Das von der göttlichen Weltordnung geforderte *uti* ist jedenfalls erst möglich, wenn man Erkenntnis Gottes besitzt. Es hat den Anschein, daß *uti* seinerseits schon ein *Gotthaben* (*frui deo*) voraussetzt; daß die von Augustin mit *uti* bezeichnete Lebenshaltung nicht denkbar ist, ohne daß *frui* schon anfängt, sich zu verwirklichen.¹³ Daneben steht die oben entwickelte Anschauung, daß *uti* Mittel zur

⁴ *de doct. chr.* I 10, 10; *de mor.* I 25, 46. Der spätere Augustin kann sich aber dahin äußern, daß Reinigung aus eigener Kraft Hochmut sei: *de trin.* IV, 15, 20.

⁵ *de ord.* I 9, 27.

⁶ A. Dyroff: Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift *de ordine* (in „Aurelius Augustinus“, Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestag des hl. Aug., Köln 1930) S. 56.

⁷ *de doct. chr.* I 4, 4. Troeltsch (*Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik* Bd. 26 S. 323 A.) umschreibt dies treffend so, daß die Gegenüberstellung von *uti* u. *frui* die „Aufhebung der Selbstwertigkeit aller innerweltlichen Güter und ihre Beziehung auf den Dienst für überweltliche Güter“ bedeute.

⁸ *de doct. chr.* I 4, 4.

⁹ *ibid.*; cf. *de civ.* XI 25 p. 496 D: *temporalibus magis utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis...*

¹⁰ *peregrinatio de doct. chr.* I, 4, 4.

¹¹ *aaO.* S. 65 f.

¹² *Nec uti quisque potest ea re quae quo referenda sit nescit; nec quisquam potest scire nisi sapiens... Perfecta igitur hominis ratio, quae virtus vocatur, utitur primo seipsa ad intelligendum deum, ut eo fruatur a quo etiam facta est. de div. qu. 83 q. 30.*

¹³ In der mittelalterlichen Franziskanerschule (bei Duns Scotus) ist *uti* tatsächlich auf *frui* reduziert worden. Vgl. Meier S. 64 ff.

Realisierung der fruitio ist. Beides läßt sich nur vereinigen, wenn ein Oszillieren des Begriffs *frui deo* vorliegt.¹⁴

Wir haben ermittelt, daß *deo frui* bereits in seinem Vollzug *virtus* ist und darüber hinaus Regel für alle Bezirke menschlichen Handelns. In der Anfangszeit Augustins ist nun der Typ des Gott Genießenden der *sapiens*.¹⁵ Zweierlei ist ja für den *sapiens* charakteristisch: die Schau Gottes und des Logos und eine hohe Stufe sittlichen Lebens. „Keinesfalls ist jemand ein Weiser, wenn er die Wahrheit nicht mit der Vernunft erreicht“ und „der Weise ahmt ja, soweit es verliehen ist, Gott nach“.¹⁶ Die Vernunft unterwirft sich dem Höhern, der Wahrheit, die Gottes Sohn ist. Dann nur kann sie das Niedere beherrschen und ist weise.¹⁷ Die ethische Haltung, die dem Weisen zukommt, vor allem die Forderung, die Begierden zu zähmen und sich allein auf Gott zu richten — Licentius nennt den *sapiens* „*deo infixus*“¹⁸ — zeigt mönchische Züge. Zweifellos besteht ein Zusammenhang zwischen dem anfänglichen Stoizismus Augustins und seinen mönchischen Neigungen.¹⁹ Wird nun das asketisch-mönchische Lebensideal beibehalten, das Erfordernis hoher Geistesbildung dagegen fallen gelassen und durch Glauben und Taufgnade ersetzt,²⁰ so ist aus dem *sapiens* ein *sanctus* geworden. Diese Wandlung ist bei Augustin nach und nach erfolgt²¹ — der Keim dazu liegt schon im Begriff des *sapiens*. Die Ermäßigung des Intellektuellen und das steigende Einfließen der Gottesliebe in die fruitio macht erst verständlich, daß der Bischof in De doctr. christiana die Forderung *frui deo, uti temporalibus*, die doch eigentlich nur dem *sapiens* erfüllbar ist, an die Menge der katholischen Christen richtet. Der Typus des Gott Genießenden ist nicht mehr der *sapiens*, sondern der *sanctus*.

Fassen wir zusammen, so können wir das auf Augustin anwenden, was L. Meier über Duns Scotus schreibt: „*Frui* ist ... der Inbegriff des Verhaltens zur ganzen Wirklichkeit, zu Gott und Welt, die Zusammenfassung des ganzen bewußten Lebens“.²²

¹⁴ Wir werden in Abschnitt VI auf das Problem zurückkommen.

¹⁵ z. B. de b. vit. 4, 35.

¹⁶ *nec ullo pacto sapiens quisquam est, si non veritatem mente contingat...* *Sapiens enim, quantum datum est imitatur deum... de ut. cred.* 15, 33 CSEL 25 p. 41; cf. de immort. an. 11, 28; tunc est animus sapientissimus, cum veritatem (Hypostase!) ... intuetur.

¹⁷ de serm. Domini in monte I 2, 9. An der Anweisung, die Vernunft zu unterwerfen, zeigt sich, wie das intelligere vom credere überformt wird.

¹⁸ de ord. II 2, 7.

¹⁹ vgl. unten S. A. 7. Über Mönchisches bei Augustin siehe E. Wolf: Zur Frage nach der Eigenart von Augustins Confessiones (Christentum und Wissenschaft, Leipzig 1928) S. 97 ff und 158 ff.

²⁰ wie in der ep. 187.

²¹ vgl. Hofmann, Kirchenbegriff des hl. Augustinus S. 21.

²² aaO. S. 72.

3. Beatitudo

Der Grund der Beseligung / Quies, pax, securitas / Deificari

Eines der ersten Resultate, zu denen das philosophische Denken Augustins führte, war, daß der Genuß Gottes seliges Leben ist.¹ Ebenso meint er später, die Seligkeit sei dem Teil der menschlichen Natur eigen, der Gott zur Frucht hat und erkennt.² Man könnte meinen, diese Seligkeit beruhe darauf, daß der Mensch im Erfassen Gottes alles hat, wonach er verlangt. Wohl spielt dieser Gesichtspunkt eine Rolle — in Gott genießen wir alles andere mit.³ Aber Augustinus denkt nicht nur anthropozentrisch. Er stellt den Menschen in das Gefüge des Kosmos. Da erscheint Gott nicht mehr bloß als Ziel, das geeignet ist, unser Glückseligkeitsstreben zu befriedigen, sondern als das höchste Gut, welches über der Hierarchie der Güter steht und das zugleich ewiges Gesetz ist. Gott ist das uns gebotene „Objekt“ der *fruitio* und gleichzeitig das Gut, in dem alles Sehnen jubelnd sich erfüllt. So liegt der Grund der Beseligung darin, daß wir in der *fruitio dei* die uns gebotene Ordnung innehalten und so der in Gott beschlossenen Güter teilhaftig werden.⁴ Das Erfassen Gottes ist ein Seinszustand. Sehr aufschlußreich dafür ist, daß das „Haben“ Gottes der *fruitio* letztlich ein Teilhaben (platonisch *methexis*) an Gott ist, also das Stehen auf einer bestimmten Stufe im Kosmos.⁵

Näherhin erscheint die Seligkeit der *fruitio dei* als Ruhe, Frieden und Sicherheit der Seele. *Frui* ist letzte Ruhe in Gott.⁶ Im Gottesgenuß kommt das Streben nach Glückseligkeit zur Ruhe,⁷ denn über Gott steht kein Gut mehr, auf das er bezogen werden müßte.⁸ Er wird um seiner selbst willen geliebt. Das Suchen und Bedürfen ist gestillt.⁹ Die Ruhe rührt aber auch daher, daß die menschliche Natur den Platz einnimmt, dem sie ihrem

¹ de b. vit. 4, 34.

² beatitudo quae fruētis et intelligentis (animae) est propria ep. 118, 14 CSEL 34, 2 p. 679.

³ . . . in illa (veritate) simul omnibus fruitur (acies mentis). Quidquid enim iucundum est in caeteris veris, ipsa utique veritate iucundum est, de lib. arb. II 13, 36.

⁴ Das ist der doppelte Sinn des Satzes: res quibus fruendum est, beatos nos faciunt. de doct. chr. I 3, 3.

⁵ *frui deo* ist teilhaben an Gott: *dei solius participatione beatus homo fieri potest*, und im nächsten Satze: *deo solo fruens beatus fit cultor eius*. C. Faust XX 5 CSEL 25 p. 539. Die Ewigkeit des Logos genießen, heißt an ihr teilnehmen: de civ. IX 21 p. 396 Domb. Hier kommt zum Vorschein, daß *frui* ein *utilitas* Verhältnis ist, Gewinn für uns bedeutet. Einmal wird *perfrui deo* als Lohn für Tun des Guten ausdrücklich *nostra utilitas* genannt: de doct. chr. I, 32, 35.

⁶ Meier aaO. S. 55.

⁷ . . . eumque esse deum propositum animo humano ad fruendum, purgato ab omni labe humanarum cupiditatum, in quo uno acquiesceret omnis beatitudinis appetitus. ep. 118, 17 CSEL 34, 2 p. 682.

⁸ ibid. n. 13 p. 678.

⁹ *requies* = non indigere: de gen. ad litt. IV 16, 27.

„Schwergewicht“ nach zustrebt.¹⁰ Denn alle Dinge sind unruhig, solange sie nicht zu ihrem *ordo* gelangt sind.¹¹ Wir stoßen also wieder auf die beiden Momente der Glückseligkeit: Erfüllung der Begierde und Sein im *ordo*.

Frieden ist die *fruitio*, weil sie Unterwerfung unter Gott einschließt. *Pax* ist, wie die Untersuchungen von H. Fuchs¹² gezeigt haben, ein zweiseitiger Rechtsbegriff. Der Partner wird immer hinzugedacht.¹³ So behauptet auch Augustin, daß wir vollkommenen Frieden nur haben können, wenn Friede mit Gott besteht. „Vollkommener Friede wird uns dann zuteil werden, wenn unsere Natur untrennbar mit ihrem Schöpfer zusammenhängt und so kein innerer Widerstreit in uns herrscht“.¹⁴ Die *fruitio dei* wirkt sich als Harmonie und Konstanz der Seele aus, als jene *tranquillitas ordinis*,¹⁵ wo der Geist nicht mehr Gott widersteht und der Körper nicht mehr dem Geiste.¹⁶ In diesen Zusammenhängen klingt der Ausdruck *concordia* für den inneren Frieden an.¹⁷ Die innere Verwandtschaft des augustinischen Friedensbegriffs mit der stoischen *δωολογία* und seine Beziehung zur *δμόνοια* wird an solchen Stellen deutlich. Im Sinne der stoischen *δωολογία* wird sogar die eschatologische *pax* verstanden.¹⁸ Der Friede ist Bewahrung des *ordo naturae*: *fit in ipso homine quidam iustus ordo naturae, ut anima subdatur deo, et animae caro, ac per hoc deo et anima et caro*.¹⁹ Die stoische *δωολογία* besagt ja auch das Sich-Einfügen des Daseins in die vernünftige Weltordnung.²⁰

Weder *quies* noch *pax* würden jedoch Seligkeit sein, wenn sie von irgendeiner Unsicherheit bedroht wären. In der Polemik gegen die platonische Seelenwanderungslehre²¹ hebt Augustin hervor, daß die Seligen Platos eigentlich nicht selig seien. Ihr Glück ist nicht von Dauer, sie müssen die unabwendbare Rückkehr in eine neue Erdenexistenz fürchten. Zur Glückseligkeit ist aber erforderlich, daß man Gott, das höchste Gut, „ohne alle Beschwerde zur Frucht hat und die zweifelfreie und irrumslose Über-

¹⁰ *quiescere* = *sui momenti ordinem tenere*: de gen. ad. litt. IV 18, 34.

¹¹ Conf. XII 9, 10. Augustin bringt hier das Beispiel von den Körpern, die durch ihr Gewicht zu dem ihnen entsprechenden Ort gezogen werden. Das Beispiel findet sich öfter bei ihm.

¹² Augustin und der antike Friedensgedanke. Berlin 1926.

¹³ Siehe die Beilage von Fuchs über den Friedensbegriff.

¹⁴ de cont. 7, 17.

¹⁵ *pax* = *tranquillitas ordinis de civ.* XIX 13.

¹⁶ de serm. Domini in monte II 6, 23; vgl. ibid. I 2, 9: *in pace perfectio est, ubi nihil repugnat; et ideo filii dei pacifici, quoniam nihil resistit deo*. Vgl. die *pax* Tafel in de civ. XIX 13 p. 376 D.

¹⁷ de div. qu. 83 q. 66, 3: *cum omnino nihil est in homine quod resistat spiritui, sed omnia sibi met concorditer iuncta et connexa unum aliquid firma pace custodiunt*.

¹⁸ C. Faust. XII 21 CSEL 25 p. 350.

¹⁹ de civ. XIX 4 p. 359 D.

²⁰ Diese Bedeutung von *δωολογία* wird sehr schön in dem Aufsatz von G. Bornkamm *δωολογία*, Hermes 71, 1936, S. 377 ff. herausgearbeitet.

²¹ de civ. XII 14 p. 531 D.

zeugung, man werde ewig in ihm bleiben“.²² Diese Sicherheit wird in der *fruitio dei* gefunden, dem Genießen Gottes eignet *fruendi securitas*.²³

So sind in dem Begriff *frui deo* die Erwartungen zentriert, welche die augustinische Idee der Seligkeit ausmachen: Stillung des Verlangens, Friede mit Gott und Friede der Seele, unerschütterliche Sicherheit des Heilsbesitzes.

Den in der *fruitio dei* erreichten Zustand der Glückseligkeit beschreibt Augustin auch als *deificari*. Da *frui deo* ein Teilhaben an Gott einschließt, war ein gewisser Anlaß gegeben, von „Vergöttlichung“ zu reden.²⁴ Was ist mit *deificari* gemeint?

Der Ausdruck kommt im Schrifttum Augustins zum erstenmal in dem an Nebridius gerichteten 10. Briefe vor.²⁵ Es ist die Rede vom Nachdenken über den Tod. Gott hat einigen wenigen, die er zu Leitern der Kirche bestimmt hat, verliehen, daß sie inmitten ihrer aufreibenden Tätigkeit furchtlos an den Tod denken können und ihn sogar ersehnen. Wer dagegen aus Ehrgeiz solche Aufgaben übernimmt oder aus dem beschaulichen Leben zu einem geschäftigen Leben wegstrebt, dem wird es nicht zuteil, im Lärm der unruhigen Versammlungen Vertrautheit mit dem Tode zu gewinnen — *deificari enim utrisque in otio licebat* (ib. n. 2). Auch Augustin schmeckt das Gut und die Freude, ganz ohne Furcht zu sein, nur in abgeschiedener Zurückgezogenheit, vor allem im Gebet (n. 3). Er versteht also unter *deificari* einen Zustand, wo die Liebe zu diesem Leben abgestorben ist und furchtlose, heitere Ruhe das Gemüt erfüllt — kurz, den Zustand des Weisen.²⁶ Keinesfalls denkt Augustin an eine Vergottung der Seele.²⁷ In de *moribus ecclesiae catholicae*, einem Werk, das dem gleichen Zeitraum wie der 10. Brief angehört, schreibt er, daß in der Glückseligkeit, wenn wir Gott erlangen, wir nicht zu dem gemacht werden, was Er selbst ist, sondern seine „Nächsten“ werden.²⁸ Später bedeutet *deificari* die Erhebung des Demütigen,²⁹ die Annahme zur Gotteskindschaft — *si filii dei facti sumus, et dii facti sumus: sed hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis*.³⁰ Wir „genießen“ Gott in ewigem Frieden, wenn wir nach seinem Bilde wieder hergestellt sind und aus Menschen zu Gottes-

²² de civ. XI 13 p. 479 D. Cf.: *sine morte, sine molestia, sine errore perfrui*, de civ. XII 1 p. 513 D; de mor. eccl. c. I 3, 5: *Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?*

²³ ep. 118, 13 CSEL 34, 2 p. 678. Zu *securitas* cf. Fuchs aaO. S. 40, 189, 219.

²⁴ *non enim existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius qui verus est deus* . . . En. in ps. 118 serm. 16, 1.

²⁵ ep. 10, 2 CSEL 34, 1 p. 24.

²⁶ *tunc . . . negabis tandem totam hominis vitam posse intrepidam fieri, ut rite sapiens nominetur?* ibid. n. 3 p. 24.

²⁷ vgl. Thimme, Entwicklung Aug. s. S. 250 u. Nørregaard S. 223.

²⁸ de mor. eccl. c. I 11, 18.

²⁹ *Magna virtus exaltare humilem, deificare mortalem*. En. in ps. 117 n. 11.

³⁰ En. in ps. 49 n. 2; cf. *Deus enim deum te vult facere: non natura, sicut est ille quem genuit; sed dono suo et adoptione*. sermo 166, 4, 4.

söhnen gemacht wurden.³¹ Sittliche Bemühung gehört zum Erreichen dieses Zieles.³² In der Sohnschaft hören wir auf, Menschen zu sein, denn wir tun die Lüge ab, die wesenhaft mit dem Menschen verbunden ist (omnis homo mendax Ps. 115, 11) und werden der Unsterblichkeit Gottes teilhaftig.³³ Stets aber hält Augustin daran fest, daß Gleichheit mit Gott un erreichbar bleibt.³⁴

Der Terminus *deificari* unterstreicht noch einmal, daß die Seligkeit der *fruitio* dei einem bestimmten Seinszustand angehört, dem der Weisheit — in der Sprache des gereiften Augustin: dem der vollkommenen Wiederherstellung des Gottesbildes, der Annahme zur Sohnschaft.

4. *Civitas dei*

Frui deo als Gemeinschaftsbegriff / Die Scheidung der Menschheit

Wie sehr sich in *frui deo* die von Gott beschlossene Ordnung durchsetzt, wird vollends einsichtig, wenn wir beachten, daß *fruitio dei* ein Gemeinschaftsbegriff ist.

Ernst Troeltsch hat betont, daß es einseitig ist, Augustins Christlichkeit in der Formel „Gott und die Seele“ zusammenzufassen. „Augustin denkt vielmehr auf dem Wege über das höchste Gut durchaus soziologisch und entwirft geradezu eine eigentümliche, religiös begründete Soziologie“. ¹ Troeltsch hat auch als erster den „soziologischen“ Charakter der *fruitio dei* erkannt.² Das Genießen Gottes vollzieht sich in der Gemeinschaft.

Augustin nähert sich „soziologischem“ Denken vom Gedanken der Freundschaft her. Er neigte ja von Natur aus zum Freundschaftskult und die Stoa mußte ihn darin noch bestärken.³ „Welches Maß aber kann die Liebe zu jener Schönheit haben, in der ich nicht allein andere nicht beneide, sondern auch sehr viele suche, die mit mir erstreben, mit mir ersehen, mit mir halten, mit mir zur Frucht haben sollen; sie werden mir desto befreundeter sein, je mehr das Geliebte uns gemeinsam ist“. ⁴ Über die Weisheit (Gott) führt der Weg zum Freund — um der Weisheit wil-

³¹ Fragmentum ad Maximum (ep. 171 A Goldbacher) CSEL 44 p. 634.

³² *imitatio dei deificat affectionem ad ipsum operando de civ. XIX 23 p. 397 D.*

³³ *Sermo* 166, 4, 4.

³⁴ ep. 147, 36 u. 53; *Enchir.* 15, 56: die Menschen sind geschaffene Götter: *de civ. XXII 30 p. 632 D*: Teilhaben an Gott ist noch nicht Gott selbst sein. — Als bibl. Grundstelle für *deificari* verwendet Augustin Ps. 81, 6: *Serm.* 166, 2, 2 und dazu *totus homo deificatus ibid. 4, 4*; *de civ. IX 23 p. 399 D*; *Enchir.* 15, 56. Vgl. zu *deificari* noch *serm.* 126, 14.

¹ Troeltsch, Augustin, die christl. Antike u. d. Mittelalter, S. 89.

² aaO. S. 12 Anm. 1.

³ Über die Schätzung der Freundschaft in der Stoa vgl. Zeller-Nestle, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums.

⁴ Sol. I 13, 22.

len liebt Augustin die Freunde.⁵ Zwischen Weisheit und Freundschaft besteht nach der Definition der Freundschaft ein Zusammenhang. Freundschaft ist *rerum humanarum et divinarum cum benevolentia et caritate consensio*.⁶ Da *rerum humanarum et divinarum scientia* Weisheit ist, wird die zur Freundschaft erforderliche Übereinstimmung in der Weisheit erreicht sein. Die Freundschaft vollendet sich in der Weisheit. Die Weisen sind vollkommene Freunde. Die Philosophen fordern ja auch, daß der Weise ein Leben in der Gemeinschaft führe.⁷ Wir erinnern uns hier an die stoischen Gedanken von der *civitas sapientium*, die schon bei Plato vorbereitet sind.⁸ Es besteht also keine direkte Beziehung zwischen den Freunden, sondern eine Verbindung in der gemeinsamen Beziehung auf das Intelligible. Das führt zu der Formel *frui amico in domino*. Augustinus wird den Licentius „im Herrn zur Frucht haben“, wenn der junge Freund, dem Lebensideal des Mönchs und Weisen entsprechend, sich zur Absage an die Welt und die Poeterei entschließt und sich der *sapientia* in die Arme wirft.⁹ Die Loslösung des Gedankens der Freundschaft von persönlichen Sympathien und seine Bezogenheit auf Gott erleichtert sein Aufgehen in dem allgemeineren der christlichen Gottes- und Nächstenliebe. Dem Doppelgebot der Liebe (Mt. 22, 39), aus dem alle Aufgaben menschlicher Gemeinschaft erwachsen,¹⁰ zufolge, geht die *fruitio dei* mit der Nächstenliebe parallel.¹¹ So gewinnt die Formel *frui proximo in domino*, für die Augustin sich auf Philemon 20 beruft,¹² den Sinn einer Erfüllung des Doppelgebotes Jesu.¹³

Weiterhin leitet Augustin die Gemeinschaftlichkeit der *fruitio* aus der Beschaffenheit des höchsten Gutes her. Wir genießen die *veritas* gemeinsam, denn sie bietet sich allen in gleicher Weise. Deshalb nimmt keiner dem anderen beim Herzutreten Raum fort und keiner ist neidisch. Durch den Genuß wird sie oder ein Teil von ihr nicht mir allein zu eigen, son-

⁵ Sol. I 12, 20.

⁶ C. Acad. III 6, 13. Die Definition stammt wörtlich aus Cicero, Laelius 20.

⁷ de civ. XIX 5 p. 362 D; cf. XIX 3 p. 355 D. Wieder eine Verbindung zwischen dem Philosophen und dem Mönch Augustin!

⁸ Nach Plato sind alle Guten miteinander Freunde: Phaedr. 255 B, Theaet. 177 A. Zur Sozialphilosophie der Stoa: Cic. fin. III 62 ff. Die Welt wird aufgefaßt als *civitas hominum et deorum* ibid. III 64; cf. de nat. deor. II 154; Legg. I 23. Die Weisen bilden eine Gemeinschaft, innerhalb derer zwischen den einzelnen eine geheimnisvolle Beziehung besteht. Darauf zielt die boshafte Bemerkung des Plutarch (adv. Stoic. 22 p. 1068 F): „*Ἀν εἰς σοφὸς ἀπηγόποτε προλαβόντων δάκτυλον φρονίμως, οἱ κατὰ τὴν οἰκονομένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται*.“

⁹ ep. 26, 4 CSEL 34, 1 p. 87; cf. ep. 118, 5 CSEL 34, 2 p. 670 in der Zurechtweisung Dioskours: *te fruar in ipsa voluntate et in ipsa, cuius umbra averteris, dignitate veritatis*.

¹⁰ de mor. eccl. c. II 26, 49.

¹¹ de doct. chr. I 26, 27–29, 30; cf. III 10, 16: *caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum, et se atque proximo propter deum*.

¹² de doct. chr. I 33, 37. Das Zitat hat ganz periphere Bedeutung, vgl. Scholz S. 198.

¹³ de trin. IX 8, 13; de civ. XIX 13 p. 379 D. Die Nachwirkung des Freundschaftsgedankens wird noch sichtbar in ep. 155, 11 CSEL 44 p. 441.

dern sie bleibt in ihrer Gänze für jeden.¹⁴ Solche Weite ist in der Weisheit, daß alle Seelen sie umarmen und zur Frucht haben können.¹⁵

Endlich wirkt als gemeinschaftsbildendes Motiv, daß *fruitio dei* für den reifen Augustin Demut ist. Der Genuß der Weisheit schließt aus, daß wir uns damit aufblähen,¹⁶ wir dürfen die Wahrheit nicht für uns in Beschlag nehmen, sondern sollen demütig erkennen, daß Gott sie zum Genießen für alle darbietet.¹⁷

Nachwirkungen der stoischen Sozialphilosophie und des damit zusammenhängenden Freundschaftsgedankens, die Verknüpfung dieses Gedankengutes mit dem christlichen Doppelgebot der Liebe, Reflexion über die Beschaffenheit des höchsten Gutes und endlich die *humilitas* sind die Faktoren, welche *fruitio dei* zu einem Gemeinschaftsbegriff machen.

Deo *frui* begründet eine Gemeinschaft zwischen den Menschen, welche Gott „genießen“ oder auf dem Wege dazu sind. Zwar umfaßt die Liebe der *fruentes* auch die, welche noch nicht auf Gott gerichtet sind, doch haben sie keine Gemeinschaft mit ihnen — es fehlt die Zuwendung zu dem gemeinsamen Ziel (Gott), durch die erst Verbindung zustande kommen würde. Die Gemeinschaft derer, die Gott zur Frucht haben, ist der Gottesstaat.¹⁸ Der Friede des himmlischen Staates besteht in der vollkommen geordneten und einträchtigen Gemeinschaft des Gottgenießens und des wechselseitigen Genießens in Gott.¹⁹ Darin, daß sich das Sein der *civitas dei* als *concordia* qualifiziert, wird der politische Horizont des Begriffs *concordia* sichtbar.²⁰

Während die Liebe zu Gott den Gottesstaat gründet, nimmt aus der Selbstliebe der Teufelsstaat seinen Ursprung.²¹ *Frui deo* und *frui seipso* (*frui temporalibus*) bewirken die Scheidung der Menschheit in zwei große Gemeinschaften, und dieser Riß geht ebenso mitten durch die Engelwelt.

¹⁴ de lib. arb. II 14, 37. Der Gedanke kehrt bei Augustin in mannigfaltigen Variierungen wieder.

¹⁵ En. in ps. 33 serm. 2, 6; cf.: omnibus animis se *frui* valentibus veritas communiter praesto est. ep. 118, 25 CSEL 34, 2 p. 688 f., vgl. de doctr. chr. I 5, 5.

¹⁶ En. in ps. 103 serm. 3, 21.

¹⁷ Conf. XII 12, 15. Vgl.: ... cum ad fruendum se praebere dignatur (deus), nullas patiemur cum sanctis societatis angustias, dilectione rei nostrae quasi privatae. En. in ps. 105 n. 34.

¹⁸ In Christus ist verheißen: regnumque aeternum gloriosissimae civitatis dei conspectu eius immortaliter perfruendis. de civ. X 32 p. 460 D. Vgl. ebd. XII 9 p. 525 D: Mihi autem adhaerere deo bonum est (Ps. 72, 28). Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se sanctam societatem et sunt una civitas dei. Siehe auch Troeltsch S. 11.

¹⁹ pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societatis fruendi deo et invicem in deo. de civ. XIX 13 p. 377 D; ebenso XIX 17 p. 386 D. pax und concordia ist der vom ordo naturae geforderte Zustand. S. o. S. . . . Zu concordia vgl. die Monographie v. Eiliv Skard: Euergetes-Concordia. Zwei religiös-politische Begriffe. Oslo 1932.

²⁰ siehe d. vor. Anm.

²¹ de civ. XIV 13 p. 33 D; cf. XIV 28 p. 56: Fecerunt itaque civitates duas amores duo.

Die eine Genossenschaft der Engel hat Gott zur Frucht, die andere ist von Stolz geschwollen; die eine betet Gott an, glüht von reiner Liebe zu ihm, ist demütig — der Fürst der anderen will selbst angebetet sein, sie schwelt in unreiner Brunst zur eigenen Hoheit, voller Hochmut.²² Die eine wohnt im obersten Himmel, herabgestürzt ist die andere.²³ Jetzt schon gehören die Menschen, die einander lieben und Gott lieben, zum Gottesstaat.²⁴ Die in der Engelwelt bereits bestehende Scheidung vollzieht sich auch in der irdischen Welt — das ist der Inhalt der Geschichte. Indem wir zur *fruitio dei* gelangen und so der *civitas dei* einverleibt werden, während andere in der *fruitio temporalium* Glieder der *civitas diaboli* werden, verwirklicht sich der von Gott gewollte endgültige Zustand des Kosmos, die gerechte und ewige Trennung unter den vernünftigen Geschöpfen.

So zeigt ein Blick auf die Gemeinschaftsbedeutung der *fruitio dei*, daß nicht nur der einzelne isoliert seinen *ordo* bewahrt und selig ist, wenn er Gott zur Frucht hat, sondern eingespannt ist in eine Himmlisches und Irdisches umfassende *civitas*,²⁵ deren Vollendung das Ziel der Geschichte ist.

5. Zusammenfassung

Frui deo ist Beugung unter Gott und Unterwerfung unter sein Gesetz, Bestimmung des Lebens und Verhaltens von Gott her, Sein im *ordo*. Die gehorsame *fruitio dei* ist Seligkeit — Erfüllung der auf den Menschen gelegten Bestimmung, Versöhntheit mit Gott und innerer Friede, Gotteskindschaft — und Sein in der glorreichen *civitas dei*. So liegt im Begriff *frui deo* der Hinweis auf den von Gott beschlossenen doppelten Ausgang der Menschheitsgeschichte.

²² de civ. XI 33 p. 508 D. Zur *fruitio* der Engel vgl. de lib. arb. III 5, 15; de gen. ad litt. XI 14, 18.

²³ s. d. vor. Anm.

²⁴ *Homines enim amantes se invicem et amantes deum suum qui in illis habitant, faciunt civitatem deo*. En. in ps. 98 n. 4. Augustin setzt kurz vorher *civitas dei* und Kirche gleich: *quae est civitas dei, nisi sancta ecclesia?* Dieselbe Gleichsetzung in de civ. XIII 16 p. 574 D. Zu dem Verhältnis von *civ. dei* und *ecclesia* s. das Buch von Hofmann, Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933.

²⁵ Vgl. die stoischen Gedanken vom *mundus* als *civitas hominum et deorum*, oben S. Anm. 8.

V. FRUI DEO ALS ERFASSEN GOTTES

1. Verwirklichungsformen
der gotterfassenden fruitio

a) visio dei

Nachdem wir der Seite des Begriffs *frui* nachgegangen sind, in der sein mehr passiver, sich unter den *ordo* fügender Charakter zur Ausformung kommt, müssen wir uns jetzt die verschiedenen Erscheinungsformen vorführen, unter denen *frui deo* als aktives Erfassen Gottes auftritt. Indem wir sie betrachtend durchgehen, wird jeweils eine Seite des mit *frui deo* gemeinten Verhaltens und schließlich das ganze Phänomen sichtbar werden.

Schon in der ersten Entwicklungsperiode nach der Mailänder Bekehrung bedeutet für Augustinus das „zur Frucht haben“ Gottes ein Schauen Gottes. In diesem Punkte ist auch später keine Änderung seiner Ansicht eingetreten, obwohl er in der Reifezeit über die Möglichkeit einer diesseitigen Gottesschau wesentlich anders denkt, als in den Jahren seines philosophischen Enthusiasmus.¹ *Fruitio dei* bleibt ihm stets *visio dei*.² So gebraucht er *videre* und *perfrui* zur Bezeichnung ein und desselben Vorgangs der Gottbeziehung.³ Mit dem Erkennen und Festhalten des höchsten Gutes setzt das „Genießen“ ein;⁴ das Erblicken des unwandelbaren Lichtes ist Voraussetzung für *perfrui* und *inhaerere*.⁵ Im Schauen der Wahrheit findet *perfructio* statt.⁶ Die Seligen „genießen“ Gottes Angesicht, d. h. sie schauen ihn.⁷

Visio dei ist bei Augustin nie ein körperliches Sehen. Er unterscheidet bekanntlich drei Arten von *visio*: *corporalis* (Sehen der Körperdinge), *spiritualis* (Visionen mit körperlichen Bildern, Vorstellungsbilder der Phan-

¹ vgl. Hendrikx S. 107 u. ö.; B. Jansen: Zur Lehre des hl. Augustinus vom Erkennen der *rationes aeternae* (in Aurelius Augustinus, Festschrift d. Görresgesellschaft, Köln 1930) S. 130.

² Auch Timme, Augustins Selbstbildnis in seinen Konfessionen (Beihefte zur Zeitschrift für Religionspsychologie 1929) weist darauf hin, S. 79.

³ *Sol.* I 6, 13; *de lib. arb.* II 13, 36; 9, 27; III 21, 60; *de ver. rel.* 55, 110; *de doctr. chr.* I 10, 10; *de gen. ad litt.* IV 24, 41. Cf. *de trin.* I 10, 20: In illa igitur contemplatione deus est omnia in omnibus ... solo ipso illustrari *perfruique* sufficit; cf. *de trin.* XV 25, 45; *En.* in ps. 97 n. 3.

⁴ *de lib. arb.* II 13, 36: imo vero quoniam in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum, eaque veritas sapientia est, cernamus in ea, teneamusque summum bonum, eoque *perfruamur*.

⁵ *de doctr. chr.* I 10, 10; *de lib. arb.* III 21, 60: Sed ad contemplandam veritatis aeternitatem, ut ea *perfrui* eique *inhaerere* valeamus, infirmitati nostrae via de temporalibus procurata est ...

⁶ *de quant. an.* 33, 76; *Conf.* XII 12, 15: sine ullo defectu contemplationis ... tua aeternitate ... *perfruatur*.

⁷ *En.* in ps. 85 n. 24. — Mit der *fruitio dei* als *visio* hängt die Wendung „contemplatione veritatis (dei) *perfrui*“ — *de mor. eccl.* c. I 19, 25; *de ver. rel.* 3, 3; *de div. qu.* 83 q. 69,5 — nur mittelbar zusammen. *Perfrui* *contemplatione* heißt nicht mehr als *contemplari*.

tasie) und intellectualis.⁸ Die Gottesschau ist visio intellectualis, Einsichtigwerden und Evidenz des Ewigen. Schauen ist Denken.⁹ Hendrikx hat zuletzt sehr schön gezeigt, wie Augustin intelligere und videre als Synonyma behandelt und wie das zu unzähligen Malen wiederkehrende Zitat Mt. 5, 8: „Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt“ nur heißt: Selig, die reinen Verstandes sind, denn sie werden Gott schauen.¹⁰ Das Organ der Gottesschau ist die Intelligenz — nur der vernünftigen Seele ist es unter allen Geschöpfen gegeben, die Schau der Ewigkeit Gottes zu „genießen“. ¹¹ So stellt auch die fruitio dei als Schau ein vollkommen deutliches Erkennen und Einsehen Gottes dar. Der vir spiritualis ¹² hat im Geiste durch die Sehkraft des Intellekts die Klarheit der — als Hypostase vorgestellten und mit Gott oder Christus identischen — Weisheit zur Frucht.¹³ Genießen und denkendes Erkennen stehen gleichbedeutend nebeneinander.¹⁴ Fruitio ist usus rationis.¹⁵

Die fruitio darf aber nicht verwechselt werden mit der mühseligen Denkarbeit, die sich zur Gotteserkenntnis emporringt, sondern löst sie ab — nicht so, daß kein Denken mehr sei, sondern so, daß das Denken Gott gegenwärtig hat. Es ist nicht diskursives, sondern intuitives — als intuitus verlaufendes — Denken.¹⁶ In der fruitio werden wir nichts mehr mit dem überlegenden Geiste suchen, sondern mit dem schauenden werden wir sehen.¹⁷ Auch die Engel, die seit dem Zeitpunkt ihrer Erschaffung das ewige Wort in heiliger und frommer Schau „genießen“, benötigen die Stufenleiter nicht, auf der unser Denken von der Betrachtung der sichtbaren Krea-

⁸ Contr. Adim. 28 CSEL 25 p. 188 f; de gen. ad litt. XII 6, 15 ff cf. Holl (Augustins innere Entwicklung) Ges. Aufsätze Bd. 3 S. 82. Der in der Aug.-Literatur oft verhandelte Unterschied der drei Arten der visio wird nochmals dargestellt von M. Simon, Gewißheit und Wahrheit bei Augustinus, Diss. Bonn 1938, S. 16 ff.

⁹ de trin. XV 9, 16: cogitatio visio est animi quaedam.

¹⁰ aaO. S. 36 ff, bes. S. 42 und 50. Zur Erkenntnisterminologie Augustins s. Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination (Mélanges Augustiniens, Paris 1931) p. 167 ff; Gilson p. 54 A.1 c—d; A. Graß: Das „schauende Erkennen“ bei Augustin Diss. (Masch.schr.) Freiburg Br. 1922, S. 4.

¹¹ de ver. rel. 3, 3: animae tantum rationali et intellectuali datum est, ut eius (Gottes) aeternitatis contemplatione perfruatur ... Über den Unterschied zwischen ratio und intellectus, den Aug. gelegentlich macht, s. Graß S. 68 ff.

¹² qui autem spiritu animam regit et per animam corpus ... vocatur spiritualis. de div. qu. 83 q. 67, 5.

¹³ Quaest. Ev. II q. 41.

¹⁴ ep. 118, 14 CSEL 34, 2 p. 678.

¹⁵ ep. 140 CSEL 44 p. 157.

¹⁶ Augustin nennt die Schau des Gegenwärtigen auch contuitus Conf. XII 15, 18.

¹⁷ nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus. de trin. XV 25, 45. Ratiocinari bedeutet rationis inquisitio, id est aspectus illius, per ea quae aspicienda sunt, motio. de quant. an. 27, 53. Die ratiocinatio Augustins deckt sich somit mit dem cartesischen Begriff der Deduktion. Sie ist diskursives Denken.

tur zu dem Unsichtbaren Gottes fortschreitet.¹⁸ *Frui deo* ist ruhende Einsicht in Ihn Selbst.

Visio und *contemplatio dei* beschreiben aber nur ein Teilmoment der *fruitio*. *Frui* ist weiter als *contemplari* — *non hoc est cogitatione conspiciere quod appetere vel etiam perfrui voluntate*.¹⁹ Neben dem schauenden Erkennen hat *frui* noch Raum für andere Verhaltensweisen. Darunter ist eine sehr wichtige der *amor dei*.

b) *amor dei*

Es ist im Ganzen zutreffend, daß die Gottesliebe ihre beherrschende Stellung in der Gedankenwelt Augustins erst geraume Zeit nach der Bekehrung gewinnt — etwa mit dem zweiten Aufenthalt in Rom und der Rückkehr nach Thagaste.¹ In Cassiciacum hatte die Vernunft den Vorrang. Für die Wandlung, die danach eingetreten ist, legt das erste Buch von *de moribus ecclesiae catholicae* Zeugnis ab. Die Liebe ist viel stärker in den Vordergrund gerückt, Gott nicht lieben ist der Tod der Seele.² Ausführungen über das Doppelgebot der Liebe nehmen breiten Raum ein. Auch im VI. Buch von *De musica* hat die Liebe eine wichtige Stellung inne,³ und in *de vera religione*, der Schrift, welche die erste christliche Periode Augustins abschließt, ist *dilectio* einer der Zentralbegriffe.⁴ Diese Entwicklung ist aber nur das Zutagetreten eines unterirdischen Stromes, dessen Rauschen schon in den Soliloquien zu Cassiciacum vernehmlich wird. Schon dort flammt die brennende Liebe auf, die in den anderen Dialogen durch die Kälte logischer Beweisführung überdeckt ist. „Unge duldig ist die Liebe und ohne Maß die Tränen, es werde denn das Geliebte der Liebe gegeben“.⁵ Hier kündigt sich, wie noch öfter in den Soliloquien, bereits der Augustin der *Confessiones* an.

Die Gottesliebe erscheint von Anfang an in Verbindung mit der *fruitio dei*. *Caritas* und *diligere* zielen auf die *fruitio ab*.⁶ Ja, die Definition von *caritas* lautet geradezu: „*Caritas* nenne ich das Streben des Geistes, Gott um seiner selbst willen zur Frucht zu haben und sich und den Näch-

¹⁸ Rm. 1,20. *de gen. ad litt.* II 8, 17.

¹⁹ *de trin.* XV 27, 50.

¹ Vgl. Thimme, *Entwicklung Aug.* s. S. 246 ff.; Hendrikx S. 73 ff.

² *de mor. eccl. c.* I 11, 19. Augustin macht hier den Manichäern, wie später den Donatisten, den Vorwurf mangelnder *caritas*: *de mor.* I 18, 33.

³ *de mus.* VI 14, 43 ff.

⁴ Vgl. Dörries, *Das Verhältnis des Neuplatonischen und Christlichen in Augustins „de vera religione“* ZNW 1924, S. 88 und 89.

⁵ Sol. II 1, 1; hier wird vom Weisheitsbeflissenen u. a. gefordert *caritas qua videre perfruique desideret*: I 6, 13; cf. I 12, 20: *eo quod diligis frueris*.

⁶ Sol. I 6, 13 s. d. vor. Anm.

sten Gottes wegen“.⁷ Gott und sich selbst liebt, wer Gott „genießt“.⁸ Eine Wandlung hat die spätere Entwicklung Augustins hierin nicht gebracht.⁹

Die in der *fruitio* dei lebendige Liebe ist *amor*, wesensverwandt mit dem platonisch-neuplatonischen *Eros*. Auch *caritas* und *dilectio* sind im Grunde gleichbedeutend mit *amor*.¹⁰ Es ist eine Liebe, die unser ganzes Sein erfäßt, Denken und Leben, sodaß keine andere Liebe neben ihr Raum hat, sie strömt Gott mit aller Kraft entgegen,¹¹ sie begehrt die innigste Gemeinschaft mit ihm, will ihm anhängen, mit ihm zusammenhängen (*inhaerere*, *cohaerere* cf. En. in ps. 85 n. 8). Solche Liebe ist in der *fruitio* tätig — *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam*.¹² *Amore inhaerere*, *adhaerere* treten als Synonyma von *frui* auf. „Gottes Weisheit zur Frucht haben ist nichts anderes, als mit ihr in Liebe zusammenhängen“.¹³

Daran, daß *fruitio* sich unter Liebe vollzieht, wird deutlich, daß der Gottes„genuß“ ein willentliches Tun ist, Aktivität. Zwar kommt in der *fruitio* der strebende Wille zur Ruhe — *eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis sit amor fruientis*¹⁴ — doch ist er nicht ausgeschaltet. Wille begleitet das Genießen.¹⁵ Durch den Willen, mit dem die Engel Gott mehr als sich selber lieben, bleiben sie unverrückt in ihm und haben seine Majestät zur Frucht.¹⁶ Der *amor* dei setzt eine ständige Konzentrierung auf Gott voraus.¹⁷ Bei Augustin ist es nicht so, daß das Genießen allem Wollen und allem Streben vollkommen fern stehe, „vielleicht am fernsten von allen Gefühlen“,¹⁸ sein „Genießen“ ist nicht willensfrei. Wir

⁷ de doct. chr. III 10, 16.

⁸ de mor. eccl. c. I 26, 48. In Verbindung mit *diligere deum* wird *frui* genannt, z. B. de ver. rel. 3, 4; 55, 110.

⁹ cf. En. in ps. 33 serm. 2, 6, wo Aug. seine Hörer auffordert: *rapite omnes ad amorem dei ... rapite eos ad fruendum*.

¹⁰ Zwar bezeichnet *caritas* vorwiegend die Liebe zu dem, was man lieben muß ep. 167, 15 CSEL 44 p. 602, ebenso *dilectio* die Liebe zum Guten: in ep. Joh. ad Parthos tr. 8, 5, während *amor* der gegebene Ausdruck für Liebe zum Guten und zum Bösen ist. Aber Aug. lehnt im Anschluß an den Sprachgebrauch seiner Bibel die Scheidung der Bedeutungen ab: de civ. XIV 7 p. 14 D und verwendet die drei Wörter im gleichen Sinne: de trin. VIII 10, 14. Zur Terminologie vgl. Etienne Gilson, Introduction à l'étude de S. Augustin², Paris 1943, p. 177 Anm. 2.

¹¹ *nullam vitae nostrae partem reliquit, quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia re velit frui*. de doct. chr. I 22, 21.

¹² s. o. S. A. 4.

¹³ *Frui autem sapientia dei nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere*. de fid. et symb. 9, 19; cf. *fruendo inhaerere* de civ. XI 2 p. 463 Domb.

¹⁴ de trin. XV 26, 47.

¹⁵ *perfrui voluntate*, mit dem Willen. de trin. XV 27, 50.

¹⁶ *ea voluntate qua magis deum quam se diligunt, firmi et stabiles manent in illo, et fruuntur maiestate ipsius, ei uni libentissime subditi*. de ver. rel. 13, 26.

¹⁷ *melior est (homo) cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur*. de doct. chr. I 22, 21.

¹⁸ M. Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhet. Genusses S. 605.

müssen so die paradoxe Formulierung wagen: *Frui deo* ist ein ruhender Wille.¹⁹

Gott zur Frucht haben als *amor dei* und als *visio dei* dürfen nicht in Gegensatz zueinander gebracht werden. Die Kontemplation der Wahrheit ist gerade in der Gottesliebe begründet²⁰ und die Liebe fördert das schauende Erkennen, indem sie das innere Auge reinigt.²¹ In dem Maße, als der Geist liebend der unwandelbaren Wahrheit anzuhaften vermag, erkennt er — ein Gut, das nicht geliebt wird, kann niemand vollkommen erkennen.²² Die Liebe wiederum wird vollkommen sein, wenn die Wesenschau Gottes erreicht ist.²³ Liebe und Erkennen (Schau) Gottes stehen in Wechselwirkung, und das Zusammenwirken der beiden Faktoren ist *fruitio*. *Eo quod quisque novit non fruitur, nisi et id diligit.*²⁴

Es muß nun beachtet werden, daß *amor* und *fruitio* nicht ganz und gar identisch sind. Zwar wird der Begriff *amare* fast genau so bestimmt wie *frui*, nämlich „eine Sache um ihrer selbst willen erstreben“.²⁵ Aber Liebe kann Jammer sein, wenn das Geliebte unerreichbar ist,²⁶ *fruitio* dagegen ist nie und nimmer Elend.²⁷ Die Liebe der *fruitio* ist eine erfüllte Liebe,²⁸ *frui deo* hat Gott gegenwärtig. Er bietet sich den Liebenden zur Frucht.²⁹ Die Gottesliebe war im Paradies so ungestört und selig, weil Gott da war und sich der *fruitio* nicht entzog.³⁰ So wird es wieder im Endzustand sein: *summus deus . . . ad fruendum amantibus praesto erit.*³¹ *Frui deo* ist Erkenntnis und Liebe Gottes, aber Lieben und Erkennen werden zur *fruitio* erst, wenn sie Gottes versichert sind, ihn „haben“.

¹⁹ Über den voluntaristischen Charakter von *frui* s. R. Seeberg, Lehrbuch der DG Bd. II S. 423; 3. Aufl.

²⁰ *Contemplatio veritatis in solius dei dilectione fundata est.* ep. ad Gal. exp. 19.

²¹ *Debemus itaque tanto avidius appetere apertissimam et evidentissimam cognitionem veritatis, quanto nos videmus in caritate proficere, et eius simplicitate cor habere mundatum, quia ipso interiore oculo videtur veritas: Beati enim mundo corde, inquit, quia ipsi deum videbunt* (Mt. 5, 8). de ag. christ. 33, 35.

²² *bonum quod non amatur, nemo potest perfecte habere vel nosse.* de div. qu. 83 q. 35.

²³ de perf. iustitiae hominis 3, 8.

²⁴ de fid. et symb. 9, 19.

²⁵ Sol. I 13, 22; de div. qu. 83 q. 35.

²⁶ *cum quando desit quod amatur, ea sit indubitata miseria.* de div. qu. s. vor. Anm.

²⁷ Nur im theologischen Urteil kann sie das sein. Der *fruens* dagegen hält sich nicht für elend.

²⁸ *laetitia in perfruendo, cum quisque adipiscitur quod . . . concupivit* En. in ps. 9 n. 14.

²⁹ (conversio) *te paratum invenit, et fruendum te praebentem dilectoribus tuis.* En in ps. 6 n. 5.

³⁰ de civ. XIV 10 p. 26 D.

³¹ de trin. XIII 7, 10.

c) habere deum

Mit dem Begriff „Gott haben“ berühren wir das Zentrum der *fruitio dei*. Eine der oben besprochenen Definitionen von *frui* hebt ja das *habere* als Konstitutivum von *frui* hervor.¹ In dem Erstlingsdialog *De beata vita* taucht als etwas ganz Selbstverständliches die Gleichsetzung von *deum habere* und *deo frui* auf.² Auch später bleibt die *fruitio dei* fest mit dem Gedankenkreis des Gott Habens verbunden, wie die *Enarrationes in psalmos* zeigen. Allerdings erfährt der Begriff des Habens allmählich eine bedeutsame Wandlung.

Wir führen uns die Terminologie des Gotthabens soweit vor, als es nötig ist, den gemeinten Vorgang in den Blick zu bekommen. Diese Terminologie ist bei Augustin ziemlich reichhaltig. Sie zeigt im einzelnen manche Übereinstimmungen mit den in der griechischen Welt ausgebildeten Bezeichnungen für *θεὸν ἔχειν*.³ Eine Abhängigkeit des Kirchenvaters von der Tradition ist sehr wahrscheinlich — ein Blick auf jede beliebige Seite der Psalmenauslegungen des Ambrosius bestätigt das — doch liegt die Annahme nahe, daß er auch selbständig aus dem Psalter und dem Johannesevangelium geschöpft hat. Denn die differenzierte Terminologie gehört vorwiegend den *Enarrationes in psalmos*, den *Confessiones* und den *Tractatus in Evangelium Johannis* an und nimmt Stichworte des Schrifttextes auf. So stammt aus dem Psalter die Wendung, daß Gott das Erbe der Heiligen sei, welches sie besitzen werden. Ps. 15,5 „Der Herr ist meines Erbes und meines Bechers Teil“ wird von Augustin folgendermaßen umschrieben: „Sie (die Heiligen) werden nämlich mit mir (Christus) das Erbe besitzen, den Herrn selbst. Mögen andere sich irdische und zeitliche Teile aussuchen, um sie zur Frucht zu haben — der Anteil der Heiligen ist der ewige Herr“.⁴ *Possidere deum* ist einer der häufigsten Termini des Gott Habens. Er besagt keinesfalls, daß der Mensch sich Gottes bemächtigt. Augustinus legt sich selbst die Frage vor, ob es nicht vorwitzig sei, Gott unseren „Besitz“ zu nennen, da er doch Herr und Schöpfer ist. Aber es ist keine Verwegenheit, sondern Ausdruck liebenden Verlangens und süßer Hoffnung, die sich auf Gottes Verheißung gründet.⁵ Es ist empfangendes Besitzen. Synonym mit *possidere deum* tritt *deus meus* auf,⁶ ebenfalls der

¹ s. o. S. A. 2.

² de b. vit. 4, 34.

³ Vgl. die Übersicht bei H. Hanse, „Gott Haben“ in der Antike und im frühen Mittelalter. Eine religionsgeschichtliche u. begriffsgeschichtliche Untersuchung. Berlin 1939, S. 143 f.

⁴ „Dominus pars haereditatis meae, et calicis mei“. Possidebunt enim mecum haereditatem, ipsum dominum. Eligant sibi alii partes quibus fruuntur, terrenas et temporales: portio sanctorum dominus aeternus est. Bibant alii mortiferas voluptates: portio calicis mei dominus est. En. in ps. 15 n. 5.

⁵ En. in ps. 32 II serm. 2, 17.

⁶ ibid.

Psalmensprache entnommen (z. B. Ps. 55,10; 139,7). Gott haben, so, daß er „mein“ Gott ist, heißt ihn lieben, festhalten, besitzen, verehren.⁷

Das Besitzen Gottes findet seine Ergänzung darin, daß wir von Gott besessen werden, entsprechend dem Wort des Jesaja „Herr, besitze uns“.⁸ Unser Erbteil ist Gott, aber die Kirche ist wiederum Christi Erbe und Besitz.⁹ Die notwendige Kehrseite des Gotthabens ist Gott gehören: Dei esse,¹⁰ Nähe zu Gott: cum deo esse.¹¹ Das Besitzverhältnis wird anschaulich vorgestellt in dem räumlichen Bilde einer Einwohnung Gottes im Menschen. Wir sind Gottes Landgut, Haus,¹² Tempel.¹³ Gott „Haben“ ist gleichzeitig ein „Gehabtwerden“ von Gott, sein Bleiben in uns.¹⁴ Wenn Augustin vom Wohnung machen — mansionem facere — Gottes in uns, vom Bleiben in Gott und Gottes in uns spricht, dann ist die Quelle seiner Terminologie das Johannesevangelium.¹⁵ Die meisten Bilder rühren jedoch aus dem Psalter her. Gottes Einwohnung macht uns zu seinem Sitz,¹⁶ die Seele „trägt“ ihn.¹⁷ Neben der Gottesträgervorstellung fehlt auch nicht das Bild des Gefäßes: Gottes voll sein.¹⁸

Wir brechen hier die Übersicht über die Terminologie des Gotthabens ab. Sie zeigt, daß Gotthaben auch Gehabtwerden von Gott ist und vor allem, daß das Haben Gottes für Augustinus untrennbar verknüpft ist mit der Einwohnung Gottes in der Seele. Es erweist sich deshalb als nötig, den Begriff der Einwohnung Gottes ins Auge zu fassen.

In den ersten Jahren nach der Bekehrung hat sich der Kirchenvater mit der Einwohnung Gottes vornehmlich unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten beschäftigt. Das Problem der inhabitatio dei hängt eng mit der Lehre vom Zustandekommen der menschlichen Erkenntnis durch göttliche Erleuchtung zusammen. Wir schauen das Intelligible im unkörper-

⁷ „Beatus populus, cuius est dominus deus ipius“. Quare „cuius est“? cuius enim non est? Omnium quidem deus est: sed eorum deus proprie dicitur, qui eum diligunt, qui eum tenent, qui illum possident, qui illum colunt. En. in ps. 55 n. 16.

⁸ Jes. 26, 13 LXX. En. in ps. 32 II serm. 2, 18.

⁹ En. in ps. 119 n. 7.

¹⁰ de civ. XVII 3 p 201 D.

¹¹ s. u. S.

¹² En. in ps. 34 serm. 1, 12.

¹³ En. in ps. 92 n. 6.

¹⁴ Über das Gegensatzpaar Haben und Gehabtwerden s. Hanse S. 26.

¹⁵ cf. Joh. 14, 23. 17; 6, 56; 15, 5 und dazu In Ev. Joh. tr. 76, 2 und 4; Gottes manere in hominibus kommt schon de b. vit. 3, 17 vor. Aug. kannte damals schon d. Joh. evang., er zitiert de b. vit. 4, 34 Joh. 14, 6. Noch zwei Joh.-Zitate in Sol. I 1, 3 (Joh. 6, 35; 16, 8).

¹⁶ En. in ps. 98 n. 3.

¹⁷ En. in ps. 92 n. 6; 121 n. 9.

¹⁸ En. in ps. 84 n. 10; cf. vasa quae te plena sunt Conf. I 3, 3; in ep. Joh. ad Parthos tr. 2, 9; Conf. X 28, 39; de trin. VII 8, 12. Plenus deo heißt nicht, wir würden plenus deus! ep. 147, 53 CSEL 44 p. 329.

lichen Lichte der Wahrheit, das uns erleuchtet.¹⁹ Die erleuchtende Wahrheit ist identisch mit Gott bzw. Christus. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, deus est.²⁰ Das bei der Erleuchtung im erkennenden Geiste gegenwärtige Licht ist Gott.²¹ Somit behauptet die Illuminations-theorie die Einwohnung Gottes im Menschen. Der Zusammenhang zwischen Erleuchtung und Einwohnung wird besonders deutlich in der Schrift *De magistro*. Dort versteht Augustin unter dem inneren Licht der Wahrheit, das uns erleuchtet, nichts anderes als den magister interior in uns — Christus.²² Christus-Deus wohnt, nach den erkenntnistheoretischen Überlegungen von *de magistro*, in allen Menschen, auch den Heiden. Denn sie alle haben die Fähigkeit des Einsehens und Lernens — beides ist aber nur möglich durch Rekurs auf den in uns befindlichen Lehrer. Als vernünftiges Geschöpf ist der Mensch von Natur ein von Gott erleuchtetes Wesen.²³

Augustin modifiziert später den *inhabitatio* Begriff in kirchlichem Sinne. Die *ep.* 187 (*de praesentia dei*) lehnt Gottes Einwohnung in den heidnischen Philosophen und Nichtchristen ab. Cum deus sit ubique totus, non tamen in omnibus habitat.²⁴ Sie faßt die Einwohnung Gottes als eine besondere Gnade, die durch die Taufe zuteil wird.²⁵

Bei aller Wandlung des *inhabitatio* Begriffs bleibt sich Augustinus darin gleich, daß zum „Haben“ Gottes im strengen Sinn neben seiner Einwoh-

¹⁹ Auf die sehr verwickelten Probleme, welche die Illuminationslehre aufgibt, und über die am besten Gilson p. 103 ff. orientiert, einzugehen, besteht im Rahmen unseres Themas kein Anlaß. Eine Übersicht über die verschiedenen Deutungen der Illuminationstheorie bei J. Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin-Bonn 1931, S. 101 ff. Vgl. die schon genannte Arbeit von Graß und B. Kälin: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus, Diss. Freiburg (Schweiz) 1920; Jolivet, La doctrine augustinienne de l'illumination (*Mélanges augustiniens*, Paris 1931).

²⁰ In *Ev. Joh. tr.* 15,19. Vgl.: Deus itaque per seipsum quia lux est, illuminat. *En. in ps.* 118 *serm.* 18,4. Die Gleichsetzung Christus = veritas findet sich von Anfang an, cf. *de b. vit.* 4, 34.

²¹ cf. Hessen, Metaphysik S. 111. Gegenteiliger Meinung ist Jansen (*Zur Lehre d. hl. Aug. v. Erkenn. d. rationes aeternae*) S. 124. Augustin unterscheide das eingestrahelte Licht von Gott.

²² *de mag.* 11, 38; 12, 40; cf. *de ver. rel.* 39, 72. Eine sorgfältige Darstellung der Lehre vom magister interior bei Gilson p. 88—103. Als Schriftbeweis für die Gleichsetzung des inneren Lehrers mit Christus verwendet Aug. neben *Mt.* 23, 8 vor allem *Eph.* 3, 17. Die Stelle ist ihm d. locus classicus f. Christi Einwohnung: *de magistro* 1, 2 u. o.

²³ Gilson p. 108.

²⁴ *ep.* 187, 16 CSEL 57 p. 93. Die Lehre vom magister interior findet sich noch *ep.* 166, 9 CSEL 44 p. 559; in *ep. Joh. ad Parthos tr.* 3, 13.

²⁵ cf. p. 94 der *ep.* 187, sowie n. 21 p. 99 f.: Et ideo multum mirabilis res est, quemadmodum quorundam nondum cognoscentium deum sit inhabitator deus et quorundam cognoscentium non sit. Nec illi enim ad templum dei pertinent, qui „cognoscentes deum non sicut deum glorificaverunt aut gratias egerunt“ (*Rm.* 1, 21), et ad templum dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, regenerati per spiritum sanctum qui certe per aetatem nondum possunt cognoscere deum; cf. *ibid.* n. 35 p. 113.

nung auch eine gewisse Tätigkeit des Menschen gehört.²⁶ Gott geht nicht so in unsere Seele ein, daß beide zur Einheit verschmelzen, sondern das Gegenüber bleibt. Wir wissen die Wahrheit nicht ohne weiteres, weil der Christus-Veritas in uns wohnt, wir müssen sie suchen und ergreifen.²⁷ Auch die in der Seele wohnende Gottheit ist noch verborgen. Sie will gesucht und gebeten sein.²⁸ Gott ist, wie es über ein Jahrzehnt nach der Abfassung von *De magistro* heißt, „interior intimo meo et superior summo meo“.²⁹ Deshalb kann Augustin sowohl von Einwohnung wie von einstrahlender Erleuchtung reden, deshalb ist eine Eigentätigkeit der Seele erforderlich, damit die Einwohnung fruchtbar wird, die Erleuchtung eintritt. Auch nach der ep. 187 muß der Mensch Gott erfassen.³⁰ Zwei Faktoren gehören also zum Haben Gottes: seine Einwohnung und die Tätigkeit der Seele.

Das aktive Gott „Haben“ vollzieht sich für den frühen Augustin im Erkennen Gottes.³¹ Gott ist Geist und Geistiges „hat“ man, indem man es erkennt,³² schaut. „Was mit dem Intellekt erfaßt wird, ist innen beim Geiste und es haben ist nichts anderes als es sehen“.³³ Selbst daß Augustin in *Cassiciacum* „habere deum“ mit „cum deo esse“ umschreibt, fällt nicht aus dem Rahmen des Intellektualismus. Denn cum deo est quidquid intelligit deum. Sowohl das Subjekt des intelligere — der intellectus — wie das Intelligierte sind cum deo. Das liegt für Augustin, bzw. sein Sprachrohr Trygetius im Begriff intelligere. Intelligere kann sich eben nur auf Intelligibles richten und von einem Intelligiblen geleistet werden. Damit folgt Augustin einem Grundsatz antiker Erkenntnistheorie, der bekanntlich bei Plotin eine hervorragende Stellung einnimmt. Da auch der sapiens sich selbst Gegenstand seines intelligere ist, folgt, daß der sapiens cum deo ist — er gehört der intelligiblen Welt an.³⁴ Deum habere und deo frui besagen somit im Munde des Philosophen Augustin die Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt.³⁵

Während in der ersten Zeit Augustins das Haben ein Erkennen ist, gesellt sich im Verlauf seiner Entwicklung das Lieben hinzu. Vollkommenes Haben ist ihm nunmehr nur noch durch Liebe möglich.³⁶ Und

²⁶ Nur wenn er „Haben“ farblos verwendet, bezeichnet er die Einwohnung als habere in intimo deum: *De mus.* VI 14, 18.

²⁷ Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (Eph. 3, 16 f) ... sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. *De mag.* 11, 38.

²⁸ *De mag.* 1, 2.

²⁹ *Conf.* III 6, 12.

³⁰ ep. 187, 18 CSEL 57 p. 97; n. 38 p. 116; cf.: Deum tanto habebimus praesentiorum, quanto eundem amorem, quo in eum tendimus, potuerimus habere puriorum. ep. 155, 13 CSEL 44 p. 443; in ep. Joh. tr. 10, 4; cf. En. in ps. 98 n. 3.

³¹ So schon de b. vit. 4, 34 cf. Thimme, *Entwickl. Aug.* S. 90.

³² de immort. an. 4, 6.

³³ de util. cred. 13, 28 CSEL 25 p. 36.

³⁴ de ord. II 2, 4 u. 5.

³⁵ Die Gleichung cum deo esse = deum habere = deo frui: *De ord.* II 7, 20.

³⁶ de div. qu. 83 q. 35; cf. in Ev. Joh. tr. 74, 2; de civ. XIV 25 p. 52.

schließlich schreibt er das Haben den Glaubenden zu.³⁷ So wie etwa in der Frühschrift *De magistro* die Seele durch ihre Vernünftigkeit Tempel Gottes ist,³⁸ während sie in der ep. 187 durch die Taufe Gottes Behausung wird, so wandelt sich auch der Begriff des Habens Gottes vom Haben durch Erkennen zum Haben durch Glauben. *Retractat.* I 26 korrigiert Augustin seine frühere Ansicht, daß *nosse* gleichbedeutend mit *habere* sei, dahin, daß es *habere* ohne *nosse* gebe. Das Erkennen wird nicht ausgeschaltet,³⁹ aber aus dem einen Ton „Erkennen“ ist die Dreiheit (und in gewisser Weise Stufenfolge) von Glauben, Lieben, Erkennen geworden.

Was trägt nun die Untersuchung über *habere deum* zur Erhellung des Phänomens der *fruitio dei* bei? Sie zeigt zunächst, daß die *fruitio* sich vollzieht in der Wendung der Seele nach innen, zu dem in ihren Tiefen wohnenden Gott. Es ist nicht *visio extraria*, sondern *interna*.⁴⁰ *Frui deo* selbst als Gotthaben bedeutet Gott besitzen und ihm gehören, ihn gefunden haben und halten, Nähe zu ihm und Gewißheit über ihn, liebend in ihm bleiben. Mit einem Wort — *frui deo* heißt: *tu et deus et meus es*. Dem jungen Augustin ist es Erkennen, dem alten — für das irdische Leben — *fiducia*.⁴¹

d) *amplexus spirituales*

Das ungeteilte Haben Gottes in der *fruitio* wird von Augustin gern mit den Bildern der bräutlichen Umarmung oder des Essens und Trinkens Gottes umschrieben. Er folgt, indem er die Terminologie der geistlichen Hochzeit aufnimmt, alter Tradition, die in der Kirche an der allegorischen Auslegung des Hohen Liedes stets neue Nahrung fand. Für die Übermittlung an Augustin darf an des Ambrosius *De Isaac vel anima* erinnert werden.¹

Das Hohe Lied ist eine Art übersinnlicher Lust heiliger Geister bei der Vermählung Christi und der Kirche,² es beschreibt diese himmlische Hochzeit.³ Jetzt in dieser Zeit ist die Kirche freilich nur Braut. Die ihr zugesagte Würde der Gattin (*uxor*) erhält sie, wenn sie zu den geistigen Umarmungen gelangen wird, wo sie in Sicherheit ihn zur Frucht hat, den sie

³⁷ ep. 187, 21 CSEL 57 p. 99 f.

³⁸ *de mag.* 1, 2.

³⁹ *beatissimi sunt autem quibus hoc est deum habere quod nosse* ep. 187, 19 p. 100.

⁴⁰ in *Ev. Joh.* tr. 76, 4.

⁴¹ „*Dixi domino, deus meus es tu*“ (Ps. 139, 7). *Illi homines sunt et non mei; tu et deus et meus es.* „*Dixi domino, deus meus es tu. Magna vox orationis, movet fiduciam. Numquid illorum non est deus? ... sed tamen proprie eorum est, qui eo fruuntur* ... *En. in ps. 139 n. 10; cf. in ps. 55 n. 17 zu fiducia.*

¹ Augustin kannte diese Schrift. Er zitiert sie in seiner Spätzeit öfter: *Contr. Jul. Pelag.* I 8, 44. Vgl. CSEL 32 (= Ambrosii opera) p. 685 die im Apparat angegebenen Stellen.

² *de civ.* XVII 20 p. 250 D.

³ *En. in ps.* 143 n. 18.

geliebt, zu dem sie in der irdischen Wanderschaft aufgeseufzt hat.⁴ Jetzt ist sie Jungfrau⁵ bzw. Gattin im Verborgenen.⁶

Die fruitio dei geschieht, indem die Seelen den Herrn haben, umarmen, lieben,⁷ d. h. in der Ehe zwischen Christus (Gott) und der Kirche. Amplecti und frui stehen durchaus parallel.⁸ Es ist eine unaussagbare, unkörperliche, geistige Umarmung.⁹ Trotz der innigen Verbindung zwischen Seele und verbum (copuletur sive misceatur) bleibt der Unterschied zwischen Gott und Kreatur bestehen.¹⁰ Das Wesen der umarmenden fruitio wird im übrigen durch das, was wir bereits zu Gott Haben bemerkten, näher erläutert.

Für den Philosophen Augustin war es unzweifelhaft, daß der Weise Gott umfaßt und den stets Bleibenden, Gegenwärtigen so zur Frucht hat.¹¹ Der Bischof begnügt sich mit der Erwartung der geistlichen Hochzeit im Jenseits.¹²

e) manducare und bibere deum

Wir konnten bereits feststellen, daß schon im profanen Sprachgebrauch frui zuweilen die Bedeutung manducare annimmt (s. o. S. 15). Ebenso läßt sich zeigen, daß der Kirchenvater frui deo verbunden hat mit der Vorstellung des Essens und Trinkens Gottes, der geistlichen Ernährung durch Gott. Gottes Knechte sollen darauf aus sein, die unvergänglichen Speisen der göttlichen Weisheit zu „genießen“.¹ Augustinus selbst bekennt, daß es gut um ihn steht, wenn er die Milch Gottes einsaugt oder ihn selbst als Speise „genießt“.² Die fruitio im Jenseits ist ein Essen,³ überhaupt wird die Seligkeit öfters als Mahl vorgestellt,⁴ in Analogie zum einstigen Paradieseszustand.⁵

Dieses Essen darf nie materiell-sinnlich gedacht werden. Der Manichäismus kannte ein grob körperliches Essen Gottes — die in die Materie gebun-

⁴ donec veniat ad amplexus illos spirituales, ubi secure perfruatur eo quem dilexit . . . En. in ps. 122 n. 5.

⁵ de div. qu. 83 q. 59, 4.

⁶ C. Faust. XXII 38 CSEL 25 p. 632.

⁷ meipsum habe, me frui, me amplectere En. in ps. 33 serm. 2, 9.

⁸ s. die vor. Anm.; ibid. serm. 2, 6; in Ev. Joh. tr. 9, 5; de lib. arb. II 13, 35.

⁹ de civ. X 18 p. 431 D; de civ. qu. 83 q. 64, 7.

¹⁰ C. Faust. XXII 40 CSEL 25 p. 633.

¹¹ Ille igitur sapiens amplectitur deum eoque perfruitur qui semper manet. De ord. II 2,6. Einer der Mitunterredner, anscheinend Licentius, bringt augustinische Gedanken, wie in n. 7 bemerkt wird.

¹² En. in ps. 122 n. 5.

¹ escis incorruptilibus . . . divinae sapientiae perfrui. Quaest. Ev. II q. 39.

² Aut quid sum cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum, aut fruens te cibo qui non corrumpitur? Conf. IV 1, 1.

³ En. in ps. 103, serm. 3, 3.

⁴ En. in ps. 18 I, 11; in ps. 32 II serm. 2, 27; Serm. 103, 5, 6 (Mt. 8, 11).

⁵ Aug. übernimmt die onomastische Deutung Eden = epulum, epulatio, die letztlich auf Philo Alex. (de plant. § 38 Cohn/Wendland II p. 141) zurückgeht: de gen. c. Man. II 9, 12; 10, 13; C. Faust. XII 13.

denen göttlichen Lichtteilchen, welche besonders zahlreich in gewissen Früchten enthalten seien, würden erlöst, indem die Auserwählten die Frucht samt den Gottesteilchen verzehrten.⁶ In schärfster Antithese hierzu steht die Geistigkeit des Essens in der augustinischen *fructio* und die Immaterialität der geistlichen Speise.

Von der Speise der Seele spricht Augustin schon in *De beata vita* — die Nahrung der Seele ist *scientia* und *intellectus rerum*.⁷ Sehr bald macht sich der Einfluß kirchlichen Sprachgebrauchs geltend. Zu Eingang der *Soliloquien* steigt das Gebet um Brot des Lebens und den Trank, der ewig allen Durst stillt, zu Gott empor.⁸ Die johanneischen Wendungen werden aber noch lange idealistisch verstanden. Die Seelenspeise, die nicht verdirbt, sind die Ideen.⁹ Zu Ausführungen über die geistige Speise wird der Kirchenvater auch durch die neutestamentlichen Bezeichnungen „Milch“ und „feste Speise“ für die christliche Lehre und durch die Bemerkungen des Paulus über die *esca spiritualis* I Kor. 10,1 ff veranlaßt.¹⁰

Sehr oft ist Christus die geistliche Speise. Er ist Brot für die Hungernen und Quelle für die Dürstenden.¹¹ Sogar die Häretiker legen ihn gleichsam als süßeste Lockspeise in die Schlinge, mit der sie die katholischen Christen fangen wollen.¹² Das Brot Christi wird durch die Predigt gespendet,¹³ ja eine Predigt ist Brot dann, wenn Christus gepredigt wird. Als *verbum dei* ist er die Speise der Engel¹⁴ und der Seele.¹⁵ So ist es nur natürlich, wenn Augustin auch die Worte Gottes als Speise bezeichnet.¹⁶ Als *spirituale alimentum* werden neben dem *verbum* bisweilen die Weisheit und die Wahrheit genannt.¹⁷ Gott selbst ist unsere Speise in seinem Reden, im Evangelium.¹⁸ Er wird *cibus* am häufigsten in den *Confessiones* genannt. Nach ihm hungern und dürsten wir und er wird

⁶ C. Faust. V 10 CSEL 25 p. 283.

⁷ s. o. S. Anm. 8.

⁸ Sol. I 1, 3 cf. Joh. 6, 35.

⁹ nam et dominus dicit: „Operamini escam quae non corumpitur“ (Joh. 6, 27); ut est omnis ratio, quae cibus est animae. De gen. c. Man. II 9, 12. Ratio = platonische Idee: de div. qu. 83 q. 46, 2.

¹⁰ Milch und feste Speise: de ver. rel. 28, 51; C. Faust. XII 46 CSEL 25 p. 375; XV 3 p. 320; Conf. XIII 18, 23; cf. En. in ps. 77 n. 17.

¹¹ de cat. rud. 22, 40; cf. de spir. et litt. 36, 65; En. in ps. 138 n. 17.

¹² zum Motiv der Teufelschlinge s. Scheffelowitz, Das Schlingen u. Netzmotiv im Glauben u. Brauch d. Völker (Rel. geschichtl. Vers. u. Vorarbeiten XII 2). Siehe auch En. in ps. 140 n. 23.

¹³ En. in ps. 103 serm. 3, 12.

¹⁴ En. in ps. 77 n. 17.

¹⁵ En. in ps. 101 serm. 1, 5.

¹⁶ Annot. in Job PL 34 col 830; En. in ps. 32 II serm. 2, 1; *esca dominica* = Schriftworte: C. Faust. XVI 22 CSEL 25 p. 465 (Mt. 4, 4).

¹⁷ Man muß sich dabei gegenwärtig halten, daß sie in der augustinischen Metaphysik mit Gott oder Christus identisch sind. Sie sind Speise: de gen. ad litt. XI 32, 42; Conf. VI 10, 17 (Ps. 103, 27).

¹⁸ in Ev. Joh. tr. 7, 2; Gott als Speise: Conf. I 13, 21; III 1, 1; IV 1, 1; VII 10, 16; cf. En. in ps. 21 I, 27; in ps. 127 n. 10.

uns unerschöpfliche Sättigung geben. Die Götzen dagegen gehören nicht zu den Nahrungsmitteln der Seele, sondern sind Gift.¹⁹ Es ist bemerkenswert, daß bei den bisher angeführten Stellen, die von Gott und Christus als Speise und Trank reden, in der Regel keinerlei Beziehung zum Abendmahl besteht.

Das Essen bewirkt nicht die Assimilierung des Göttlichen an die Seelensubstanz, wie Scholz unter Berufung auf Conf. VII 10,16 behauptet.²⁰ Der fragliche Passus: *Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me* ist vielmehr von Gott gesprochen und sagt die Emporhebung des Essenden zu Gott aus.²¹ Der Aufschwung, der im Essen und Trinken Gottes gipfelt, ist nicht Vereinigung von Seele und Gott, sondern zunehmende Einsicht der Seele in Gott, Tätigkeit des von Gott unterstützten Intellekts. *Manducare* heißt intelligere, die Weisheit durch die Vernunft finden, ist Essen.²² Christus und sein Blut ist der Preis, um den wir erlöst wurden. Augustin „ißt“ ihn und „trinkt“ ihn, indem er darüber nachdenkt.²³ Ja, dieses meditierende „Essen“ ist Voraussetzung der religiösen Lehrtätigkeit.²⁴ Wir essen Christus, wenn er uns gepredigt wird, das Wort Gottes, wenn wir die Schrift verstehen.²⁵ Während Martha sich mit der Vorbereitung eines irdischen Mahles plagte, nahm Maria schon am Gastmahl des Herrn teil und wurde, indem sie alle Verstandeskkräfte zusammennahm, ernährt.²⁶ Sie aß ihn selbst, den sie hörte, sie nahm die Wahrheit, ihn, in sich auf.²⁷ Gelegentlich wird zwischen Essen und Trinken ein Unterschied gemacht. In dieser irdischen Zeit ist die Wahrheit Brot, da sie umständlich aus der Schrift erhoben und dann dargelegt werden muß, ehe sie die Seele nährt — im Jenseits ist sie Trank. Sie wird dort mühelos in vollen Zügen genossen.²⁸ Das spiritualiter *manducare* scheint besonders im Mönchsleben eine Rolle gespielt zu haben — Augustin kämpft gegen quietistische Tendenzen, die es bei Klosterinsassen erzeugte.²⁹

Das Essen und Trinken Gottes geschieht mit dem inneren Munde,³⁰ dem *os animae*, dem *os cordis*,³¹ *os spirituale*,³² dem Gaumen und Schlund

¹⁹ Quaest. in Hept. VII q. 30.

²⁰ aaO. S. 212.

²¹ über *deificari* s. o. S. f.

²² de trin. XV 2, 2, Auslegung von Eccli. 24, 29.

²³ Conf. X 43, 70: . . . *cogito pretium meum, et manduco*; cf. Conf. XI 2, 3.

²⁴ *ibid.*; cf. de trin. IV Prooem.: *da mihi de pane tuo respondere hominibus qui non esuriunt et sitiunt iustitiam*. (Mt. 5, 6).

²⁵ Sermon. 104, 3, 4; 130, 1; cf. En. in ps. 36 sermon. 3, 5.

²⁶ *corde intentissimo pascere* . . . Sermon. 104, 3, 4; zu cor s. o. S.

²⁷ Sermon. 179, 5, 5.

²⁸ de sermon. domini in monte II 10, 37.

²⁹ de opere Monach. 1, 2.

³⁰ Conf. I 13, 21: *deus lumen cordis mei, et panis intus oris animae meae* . . . cf. En. in ps. 125 n. 5.

³¹ Conf. VI 3, 3.

³² ein von Evodius aufgenommener Ausdruck Augustins ep. 159, 11 CSEL 44 p. 496.

des Herzens.³³ Mit dem inneren Mund meint der Bischof das Erkenntnisvermögen, „essen“ doch die Seligen Gott durch die mens.³⁴ Infolge der Trübung der Vernunft durch die Sünde gibt es verschiedene Vollkommenheitsgrade des Essens. Die hier auf Erden gewöhnlich erreichbare Stufe ist das Kosten Gottes, *gustare deum*.³⁵ *Gustare* ist ein vorläufiges, nicht volles *manducare*; die Sättigung ist dem zukünftigen Leben vorbehalten.³⁶ Doch liegt in *gustare* ein wirkliches Erfahren Gottes. Augustin berichtet von sich, daß er den einwohnenden Gott, das *aeternum internum*,³⁷ tatsächlich gekostet hat:³⁸ *Gustavi et esurio et sitio. Tetigisti me et exarsi in pacem tuam*.³⁹ Dabei hat *gustare* die Tendenz, die Schranken des Irdischen zu transzendieren. Christus, das himmlische Brot, ist Mensch geworden, *ut per hoc quod tu es, gustes quod non es*.⁴⁰ Der Christus *humilis* ist Durchgangsstation für den Erkennenden, Milch, nicht feste Speise.⁴¹

Wir waren zu der Beobachtung gekommen, daß Augustin ein nicht sakramentales Essen und Trinken Gottes im Meditieren, im Hören der Predigt und Lesen der Schrift kennt. Diese Tatsache muß im Auge behalten werden, wenn wir uns jetzt dem eucharistischen Essen und Trinken Christi kurz zuwenden.

Für Augustinus besteht keine völlige Identität zwischen dem Sakrament des Körpers Christi und der geistlichen Speise Christus.⁴² Auch in seiner Spätzeit unterscheidet er zwischen dem, was im Sakrament sichtbar genossen und dem, was in *ipsa veritate* geistlich gegessen, geistlich getrunken wird,⁴³ obwohl nicht zu verkennen ist, daß die antipelagianische Polemik

³³ *palatum cordis*: in Ev. Joh. tr. 7, 2; En. in ps. 51 n. 18; *fauces cordis*: Sermo 179, 5, 5; vgl. in ep. Joh. Prolog.

³⁴ Serm. 127, 5, 6.

³⁵ Augustin spricht auch von *sapere deum*, z. B. in Ev. Joh. tr. 20, 11.

³⁶ En. in ps. 99 n. 8.

³⁷ Das *aeternum internum* ist Gott und nicht die menschliche Seele: de civ. XV 22 p. 106 D.

³⁸ Conf. IX 4, 10.

³⁹ Conf. X 27, 38.

⁴⁰ En. in ps. 134 n. 5. Die biblische Grundstelle für *gustare deum* ist Ps. 33, 9 „*Gustate et videte quoniam suavis est dominus*“ zitiert bei Aug., zusammen mit I Petr. 2,5, zuerst de mus, VI 16, 52 und später oft (z. B. de ag. christ. 9, 10; En. in ps. 30 serm. 3, 6). Auch Ps. 30, 20 (de civ. XXI 24 p. 534 D) und Ps. 68, 17 (vgl. Ziegler aaO. S. 90) treten in diesem Zusammenhang auf. Joh. 6, 51; 6, 27 und Ps. 33, 9 werden En. in ps. 5 n. 15 zitiert.

⁴¹ in ep. Joh. ad Parthos tr. 3, 1.

⁴² Quarta petitio est „*Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*“. *Panis quotidianus* aut pro iis omnibus dictus est, quae huius vitae necessitatem sustentant ... aut pro sacramento corporis Christi, quod quotidie accipimus: aut pro spirituali cibo, de quo idem dominus dicit „*Operamini escam quae non corrumpitur*“; et illud „*Ego sum panis vitae, qui de coelo descendi*“ (Joh. 6, 17.41). de serm. domini in monte II 7, 25.

⁴³ Serm. 131, 1, 1.

realistische Tendenzen seiner Abendmahlslehre verstärkt hat.⁴⁴ Die sinnlich-sichtbare Eucharistie ist nur um unserer vom Fall herrührenden Schwachheit willen nötig. In der Endvollendung werden die Sakramente aufgehoben.⁴⁵ Jetzt reicht unsere Intelligenz nicht aus, das Brot der Engel zu „essen“: *Quis... homo posset ad illum cibum? Unde cor tam idoneum illi cibo?*⁴⁶ Deshalb mußte das himmlische Brot Mensch werden und die Eucharistie gestiftet werden, uns das Essen Christi zu ermöglichen.⁴⁷ So ist die Eucharistie wie alle Sakramente als Mysterium Anreiz für das auf Gott zielende Erkenntnisstreben. Zur Illustration verwendet Augustin gern das Bild von der säugenden Mutter, welche feste Speise in Milch verwandelt, indem sie sie durch ihr Fleisch hindurchgehen läßt. So mußte auch das Brot der Engel durch Eingehen in die Sichtbarkeit zu Milch werden.⁴⁸ Die Abendmahlselemente stehen in Parallele zum Christus humilis — sie und der Inkarnierte sind „Milch“, die über sich hinausweist, zum deus verbum transzendiert. Das sakramentale Zeichen steht in der Mitte zwischen Erscheinungswelt und intelligibler Welt. Entsprechend diesem Transzendieren der eucharistischen Speise soll das Essen und Trinken im Abendmahl ein invisibiler intelligere⁴⁹ oder in Ermangelung dessen ein credere sein. *Ut quid paras dentem et ventrem? crede et manducasti.*⁵⁰ Das sakramentale Essen unterscheidet sich wesentlich nicht vom außersakramentalen gustare und manducare deum. Der gemeinsame Oberbegriff ist intelligere bzw. credere.⁵¹

Wir können jetzt das Ergebnis unserer Ausführungen zusammenfassen. *Frui deo* als Essen und Trinken Gottes ist nicht an das Sakrament gebunden, sondern kann ebenso im Predigthören oder bei der denkenden Beschäftigung mit Gott statthaben. Es ist intelligere oder credere. Unserer irdischen Schwachheit wird die *fruitio dei* durch die Inkarnation Christi ermöglicht, in der Seligkeit bedürfen wir solcher Hilfe nicht mehr.⁵²

⁴⁴ K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin, 1908 S. 156 ff. Als Vertreter einer symbolischen und einer (die Entwicklungsstufen hervorhebenden) realistischen Deutung der Abendmahlslehre Augustins stehen sich etwa Loofs (DG S. 408 ff.) und K. Adam gegenüber. Soviel ist Adam auf Grund des von ihm beigebrachten Materials jedenfalls zuzugeben, daß Augustin nicht reiner Symboliker ist.

⁴⁵ C. Faust, XII 20, CSEL p. 347.

⁴⁶ En. in ps. 33 serm. 1, 6. Zu cor s. o. S.

⁴⁷ ... *ut panem angelorum manducaret homo, dominus angelorum factus est homo. Si enim hoc non factus esset, carnem ipsius non haberemus, si carnem ipsius non haberemus, panem altaris non manducaremus.* Sermon 130, 2.

⁴⁸ En. in ps. 33 serm. 1, 6; 30 II, 9; 77 n. 17 (das „Brot“ wird gepredigt); 109 n. 12; 119 n. 2; 130 n. 9; Annot. in Job PL 34 col. 879.

⁴⁹ En in ps. 98 n. 9.

⁵⁰ in Ev. Joh. tr. 25, 12.

⁵¹ Dennoch hält Augustin nachdrücklich an der Heilsnotwendigkeit der Sakramente fest: *contemptor sacramenti visibilis invisibiliter sanctificari nullo modo potest.* Quaest. in Hept. III q. 84. Aber es ist *necessitas ordinata*, nicht *absoluta*.

⁵² Vgl. Conf. VII 18, 24: *Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te; nec inveniēbam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Jesum.*

f) *delectari in domino*

Da die *fruitio dei* den Gott, nach dem die Liebe verlangt, gegenwärtig hat, ißt, trinkt, schaut, bräutlich umfängt, wird sie notwendig von Empfindungen der Lust und Entzückung begleitet.¹ Obwohl die Affekte nicht ausreichen, eine *fruitio* zu konstituieren,² können *delectari* und *frui* doch häufig zusammenfallen.³ In der *fruitio* sind die lästigen Forderungen notwendiger Bedürfnisse aufgehoben — sie geschieht zu reiner Lust.⁴ *Frui* ist *delectari in domino*. Augustin entnimmt, der kirchlichen Überlieferung folgend, die Formel aus Ps. 36,4: *Delectare in domino et dabit tibi petitiones cordis tui*.⁵

Die *delectatio*, Freude — *hoc est enim plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui trinitate deo*⁶ — Lust⁷ ist nicht nur psychologisch zu verstehen als das während des Aktes und Zustandes der *fruitio* auf sich selbst gerichtete Bewußtsein, sondern auch metaphysisch als Teilnahme an Gott, der Lust selbst.⁸ Psychologisches und Metaphysisches sind aber nicht auseinanderzureißen. Die *delectatio* gibt dem Willen neue Impulse,⁹ sie verschmilzt mit ihm zur Einheit. So kann Gilson das Wesen der *delectatio* in der Bewegung des Willens auf seinen Gegenstand, in der Spontaneität des Wollens und Denkens sehen.¹⁰ *Delectari in domino* ist die Wollust des Herzens, die uns zu Gott reißt,¹¹ und gleichzeitig Verbundenheit mit ihm, Anteil an ihm. Augustin verbindet die psychologische mit der metaphysischen Ebene durch den Begriff der Gnade und des hl. Geistes. Die Lust und Freude an Gott wird geschenkt durch Gnade,¹² durch den heiligen Geist,¹³ die uns zu Gott in Beziehung setzen.

¹ Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum necesse est gerat. de doct. chr. I 33, 37.

² s. o. S.

³ Ecce tibi est ipsa veritas; amplectere illam si potes, et fruiere illa, et delectare in domino. De lib. arb. II 13, 35 . . . habet et decorem (regnum dei) quo delectemur. Etenim quale illud decus est quo perfruentur sancti . . . En. in ps. 144 n. 15.

⁴ En. in ps. 4 n. 8; in Ev. Joh. tr. 40, 10.

⁵ de lib. arb. II 13, 35; Conf. X 24, 35; En. in ps. 71 n. 7 usw.

⁶ de trin. I 8, 18.

⁷ de quant. an. 28, 54. Aug. gebraucht voluptas auch vom ästhetischen Genuß Sol. I 10, 17; de mus. I 4, 5; II 4, 5.

⁸ En. in ps. 26 II, 8; cf. Erunt illi (dat.) deliciae ipse qui fecit eum: En. in ps. 84 n. 9; und: ipse (Gott) est deliciae rectorum corde. Conf. II 5, 10.

⁹ Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est . . . ep. ad Gal. exp. 49; cf. Contr. Secund. 16.

¹⁰ aaO. p. 211. Vgl. F. Cayré, Les sources de l'amour divin, Paris 1933 p. 212: Elle (la délectation) s'identifie avec l'acte même du vouloir, le mouvement du coeur, l'amour en un mot.

¹¹ in Ev. Joh. tr. 26, 4.

¹² de div. qu. ad Simpl. I q. 2, 21.

¹³ de spir. et litt. 5.

g) sobria ebrietas

Zu den bei Augustinus erscheinenden Ausdeutungen der fruitio und visio dei gehört auch die sobria ebrietas, jedoch ohne daß eine spezielle Beziehung zu dem Begriff frui gegeben ist. Eine solche läßt sich erst indirekt über die Brücke des geistlichen Trinkens Gottes herstellen. Die nüchterne Trunkenheit stellt sich bei einer bestimmten Stufe der Gotteserkenntnis ein, die auch mit anderen Begriffen als frui bezeichnet werden kann. Mit diesem von Augustin her anzumeldenden Vorbehalt gegen die Feststellung Lewys, die sobria ebrietas gehöre in jedem Falle zu den Termini der fruitio dei¹ soll noch ein Blick auf die nüchterne Trunkenheit bei Augustin geworfen werden.

Augustin hat das Oxymoron von Ambrosius, dem dieser von Philo Alex. geprägte Begriff (μέθη νηφάλιος) durch die alexandrinische Theologie vermittelt war, übernommen. Es ist wohl kein Zufall, daß die Confessiones das Stichwort sobria ebrietas gerade an der Stelle bringen, wo sie die Anfänge der Bekanntschaft mit Ambrosius berichten.²

Auf die geistige Trunkenheit kommt Augustin vorwiegend bei Erwähnung von Ps. 35,9 zu sprechen: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.³ Doch ist auch Ps. 22,5: Calix tuus inebrians, quam praeclarus! wichtig für die ebrietas Spekulation des Kirchenvaters — allerdings ohne daß sich, soviel ich sehe, das Oxymoron selbst in Verbindung mit dem Verse findet.⁴

Was versteht Augustin unter sobria ebrietas? Als das Wesentliche der Trunkenheit erscheint ihm das Vergessen. Die Trunkenheit im Haben Gottes, im schauenden „Genießen“ bringt mit sich das Vergessen der irdischen Eitelkeiten und Truggebilde.⁵ Das Sinnliche entschwindet.⁶ Die Wahrnehmung der Gegenwart Gottes berauscht das Herz so, daß die Erinnerung an alle Gebrechen versinkt.⁷ Unausprechliche Freude ist die Trunkenheit an Gott,⁸ sie ist gleichbedeutend mit delectari in domino. An der eben genannten Stelle (En. in ps. 35 n. 14) zieht Augustin die Parallele zur Alkoholekstase. So wie im Weinrausch eine Veränderung des Bewußtseins erfolgt (mentem perdere), so vergeht in der göttlichen Trun-

¹ aaO. S. 110, 130 Anm. 2.

² Conf. V 13, 23.

³ Es findet sich auch die Form: torrente deliciarum tuarum, z. B. En. in ps. 62 n. 6.

⁴ Bei Ambrosius ist Ps. 22, 5 loc. class. für die nüchterne Trunkenheit; s. Lewy S. 160. Zu Ps. 35, 9 bei Aug. cf. de ag. christ. 9, 10. Ps. 35, 9 in Verbindung mit Ps. 22, 5, z. B. En. in ps. 10 n. 11; 35 n. 14. Es ließen sich viele Stellen anführen.

⁵ En. in ps. 15, n. 5; de lib. arb. II 13, 36; de mus. VI 16, 52.

⁶ Vgl. Cicero, de fin. IV 42: Ut quidam philosophi cum a sensibus profecti maiora quaedam et diviniore vidissent, sensus reliquerunt . . .

⁷ Conf. I 5, 5.

⁸ En. in ps. 35 n. 14. Trunkenheit und delectari in domino: Serm. 23, 12, 12.

kenheit der menschliche Geist.⁹ Der ekstatische Charakter dieser Trunkenheit scheint offensichtlich. Augustin definiert „Ekstase“ ja als *excessus mentis*. Ein *excessus* kann hervorgerufen werden durch Furcht oder durch die angespannte Hinwendung zum Überweltlichen, wobei das Irdische gewissermaßen dem Gedächtnis entgleitet.¹⁰ Also auch für die Ekstase ist das Vergessen charakteristisch.¹¹ Doch müssen sofort Einschränkungen gemacht werden. Wenn auch das Wissen um das Irdische vergeht, so schwindet doch das Bewußtsein nicht. Ekstase ist *alienatio mentis a sensibus corporis, non alienatio a mente*.¹² Zudem werden volle Ekstasen nur ausgezeichneten Männern zuteil, die göttlicher Offenbarungen gewürdigt wurden, wie Paulus und Moses.¹³ Und die exzessive Trunkenheit, von der En. in ps. 35 n. 14 spricht, wird erst für das Jenseits erwartet.¹⁴ Von den irdischen Gliedern der Kirche befinden sich in ihr eigentlich nur die Märtyrer. Das Martyrium ist göttliche Trunkenheit.¹⁵ So berauscht waren die Märtyrer, daß sie die Ihren nicht erkannten, die sie weinend zurückzuhalten suchten — ihr Herz war verwandelt, ihr Geist der Welt entfremdet.¹⁶ Wenn Augustin sonst von der heiligen Trunkenheit einiger Christen redet, bei der der Geist gleichgültig gegen das Zeitliche werde, meint er den in systematischer Denkarbeit erfolgten Aufstieg, der auf die erworbene Beschauung Gottes zielte,¹⁷ und den asketischen Impuls, der den Geist vom Körper abwendet.¹⁸

Andererseits nennt Augustin die Wegwendung von der Welt und die Freude an Gott Nüchternheit.¹⁹ *Sobrietas* ist die Erkenntnis des Wahren und die Wahrheit der Erkenntnis.²⁰ Ofters findet sich das altüberlieferte Gegensatzpaar von Trunkenheit des Irrtums und der Welt²¹ und Nüchternheit des rechten Lebens und der Erlösung.²²

So bezeichnet das Oxymoron *sobria ebrietas* zunächst die Löblichkeit dieser Trunkenheit gegenüber der Verstrickung ins Zeitliche. Zum andern will es zum Ausdruck bringen, daß trotz der Bewußtseinsveränderung keine Ausschaltung der intellektuellen Tätigkeit erfolgt. *Talis ebrietas non*

⁹ *perit quodammodo mens humana et fit divina*. Zu *deificari* s. o. S. f.

¹⁰ Vgl. *de gen. ad litt.* XII 12, 25 und VIII 25, 47.

¹¹ Zu *ecstasis* vgl. *Serm.* 52, 6, 16.

¹² En. in ps. 67 n. 36.

¹³ S. Harnack DG III S. 136.

¹⁴ Vgl. auch: *Futura ergo quae promittuntur, inebriabunt*. *Serm.* 23, 12, 12.

¹⁵ Zur Trunkenheit der Märtyrer s. Lewy S. 162.

¹⁶ En. in ps. 74 n. 12.

¹⁷ C. Faust. XII 42 CSEL 25 p. 370.

¹⁸ in Ev. Joh. tr. 9, 3.

¹⁹ En. in ps. 84 n. 15.

²⁰ *de mor. eccl.* c. I 16, 27; *Retractat.* I 7, 10; *Retractiones* billigen durchaus die Ausführungen in *de mor.* und bemängeln nur, daß sie in der korrekten Textform von Sap. 8, 7 keinen Anhalt mehr finden.

²¹ Conf. II 3, 6; VI 6, 10; En. in ps. 82 n. 7.

²² En. in ps. 90 *serm.* 1, 4; 88 n. 6.

evertit mentem, sed tamen rapit sursum, et oblivionem praestat omnium terrenorum.²³ Sie ist jetzt noch nicht unser Vollbesitz.

Endlich wendet Augustin das Oxymoron auf Christus selbst an. Er will durch die paradoxe Formulierung das Geheimnis Christi, das Skandalon andeuten, die „Trunkenheit der Torheit, die weiser ist als die Menschen“.²⁴ Als Christus das harte Wort vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes sprach, das den Juden nicht einging (Joh. 6, 53 ff), da zeigte er sanam insaniam und sobriam ebrietatem.²⁵ An dem Geheimnis Christi, an seiner nüchternen Trunkenheit nehmen die teil, die von ihm trinken. Ex illo potu ... ructavit (apostolus Johannes): „In principio erat verbum“ (Joh. 1, 1). Humilitas excelsa, et ebrietas sobria!²⁶ Nüchterne Trunkenheit ist Teilhaben an der Paradoxie des Christus. Das Oxymoron ist also bei Augustin mehr als nur „sakrale Glosse“.

Die Entfaltung des Begriffs sobria ebrietas hat unserem Bilde des gott-erfassenden deo frui keine wesentlichen Züge hinzugefügt. Das Oxymoron verdeutlicht lediglich den im Haben Gottes erreichten psychischen Zustand, der alle irdische Qual hinter sich läßt, und den qualitativen Unterschied der Beglückung durch Gott von jedem irdischen Glück. Es fehlt bei Augustin jeder Hinweis darauf, daß die sobria ebrietas aus dem Begriffe frui hergeleitet sei.²⁷

²³ de ag. christ. 9, 10.

²⁴ C. Faust. XII 24 CSEL 25 p. 353. Aug. fußt hier auf exegetisch. Traditionen. So verwendet er den Topos vom Schlafen Christi in seinem Leiden.

²⁵ „Gustate et videte, quoniam suavis est dominus“. Nonne aperit se psalmus, et ostendit tibi illam quasi insaniam et furorem constantem, sanam insaniam et sobriam ebrietatem illius David, qui in figura nescio quid ostendebat, quando illi ex persona regis Achis (Achis = die Juden) dixerunt: Quomodo est? quando dicebat dominus „Nisi quis manducaverit carnem meam et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam?“ En. in p. 33 serm. 2, 12.

²⁶ Serm. 34, 1, 2.

²⁷ In der ebrietas Spekulation Augustins läßt sich, genau wie beim Essen und Trinken Gottes, eine sakramentale und eine nichtsakramentale Linie unterscheiden. Die sobria ebrietas wird durch Predigt vermittelt: Ambrosii tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui, et laetitiam olei, et sobriam vini ebrietatem populo tuo (Conf. V 13, 23). Die Erde ist durch die Predigt der Wahrheit berauscht worden (En. in ps. 64 n. 14). Andererseits gibt Ps. 22, 5 Anlaß, die geistliche Trunkenheit auf den Abendmahlskelch zurückzuführen (En. in ps. 10 n. 11). Sogar die Trunkenheit des hl. Laurentius beim Martyrium ist durch den rechten Gebrauch der Eucharistie verursacht: in illa ergo longa morte, in illis tormentis, quia bene manducaverat et bene biberat, tanquam illa esca saginatus et illo calice ebrius, tormenta non sensit. (in Ev. Joh. tr. 27, 12). Der Zusammenhang des ganzen Traktates legt die Beziehung auf das Abendmahl nahe, doch scheinen sakramentale und spirituelles Essen ineinander zu verschwimmen. Ebenfalls der Wirkung des Abendmahlskelchs wird die Fähigkeit zum Martyrium zugeschrieben in Contr. litt. Petil. II 47, 110.

2. Züge Gottes, die sich der *fruitio dei* erschließen

(*Dulcedo dei* / *bonus odor dei* / *locutio* und *melodia dei* / *lumen dei*)

Die Untersuchung der Erscheinungsformen der gotterfassenden *fruitio dei* hat viele Einzelmomente zutage gefördert. Ehe wir sie zusammenordnen und zusammenfassend die Eigenart des mit *frui* bezeichneten Erfassens Gottes feststellen, müssen wir fragen, was denn nun in der *fruitio* an Gott wahrgenommen wird.

Das Essen, Trinken und selbst schon das Kosten Gottes spürt seine Süße. Gott ist süße Speise,¹ wir kosten sie in der Predigt.² Die heiligen Engel trinken seine Süßigkeit.³ Augustin spricht in Anlehnung an Ps. 30, 20; 33, 9 bald von *dulcedo dei*,⁴ bald von *suavitas dei*.⁵ Auch *iucunditas* nähert sich bei ihm sehr der Bedeutung von *dulcedo*.⁶ An der Süßigkeit Gottes partizipiert sein Name und sein Wort.⁷ Gottes Süße ist in erster Linie seine Güte, die Barmherzigkeit und Hilfe, die er uns erweist.⁸ Indem wir lobpreisend bekennen, was er an uns getan, kosten und schmecken (*sapere*) wir seine Süße. *Factus est tibi suavis, quia liberavit te.*⁹ Dem *confitens*, der sich dessen erinnert, wird Gott süß.¹⁰ Auch in der Wendung *dulcedo gratiae*¹¹ schwingt der Gedanke an das helfende Handeln Gottes mit.¹²

In engem Zusammenhang mit der Idee der *dulcedo dei* steht die des göttlichen Wohlgeruchs. Das Erfassen der Gegenwart Gottes wird symbolisiert durch die Wahrnehmung seines lieblichen Duftes. Augustin war schon als Manichäer mit dem Gedanken des göttlichen Duftes vertraut gemacht worden. Die Manichäer hatten die griechischen Vorstellungen vom Aufenthalt der Seligen, dem Sonnengarten mit Hainen, Blumen und strö-

¹ En. in ps. 99 n. 8.

² in Ev. Joh. tr. 7, 2.

³ Serm. 145, 3.

⁴ Oft in den *Confessiones*, die am stärksten in der ganzen patristischen Literatur die Idee der *dulcedo dei* vertreten. Ziegler aaO. S. 93.

⁵ Conf. IV 3, 4; En. in ps. 134 n. 5.

⁶ Ziegler S. 95 und 98.

⁷ der Name: En. in ps. 51 n. 18 (zu Ps. 51, 11); das Wort: En. in ps. 118 serm. 22, 7 (zu Ps. 118, 103); der süße Name Christi: C. Faust. XIII 17 CSEL 25 p. 398.

⁸ En. in ps. 93 n. 22. Zur Bedeutung „gütig“ für *dulcis* vgl. Conf. I, 18, 28; Ziegler S. 92.

⁹ Sermo 145, 5.

¹⁰ ... *neque deficiam in confitendo tibi miserationes tuas, quibus eruisti me ab omnibus viis meis pessimis; ut dulcescas mihi super omnes seductiones quas sequer* ... Conf. I 15, 24; cf. II, 1, 1.

¹¹ Conf. X 3, 4; En. in ps. 104 n. 7.

¹² Das Gegenbild zur Süße Gottes ist die Bitterkeit des Teufels (serm. 130, 2). Einzelheiten s. b. Ziegler S. 88 ff. Für die antiken Grundlagen s. Usener, Milch und Honig (Rhein. Museum Bd. 57, 1902, S. 177 ff).

menden Düften, aufgenommen.¹³ Den in die Materie gebundenen Gott erkennen sie als gegenwärtig am Farbenglanz der Blumen, an der Süße des Geruchs und Geschmacks der Früchte.¹⁴ Während im Griechentum der Duft Symbol der Nähe Gottes ist, scheint hier der Wohlgeruch das Göttliche selbst zu sein. Das würde gnostischen Traditionen entsprechen.¹⁵ Jedenfalls wendet der Christ Augustin sich mit Abscheu von dieser Materialisierung ab. *Non pudet deum naso et palato inventum putare?*¹⁶ Der duftende Hauch der Wahrheit steht in Gegensatz zu allen irdischen Gerüchen.¹⁷ In dieser Entsinnlichung des Duftsymbols begegnet sich der Kirchenvater mit der spätjüdisch-urchristlichen Tradition, wo jeder Gedanke an eine duftende göttliche Leiblichkeit geschwunden ist und der Wohlgeruch Bild des in sittlichen Geboten sich offenbarenden Waltens Gottes, Gleichnis und Offenbarung des göttlichen Geistes ist.¹⁸ Der *bonus odor* symbolisiert bei Augustin ebenfalls das Offenbarungshandeln Gottes. *Venit enim (Christus) et olevit, et odor ipsius implevit mundum. Unde odor? De coelo.*¹⁹ Gottes Handeln in Wundern ist Wohlgeruch. Als in Mailand der Blinde an der Reliquie des Gervasius und Protasius geheilt wurde, war dieses Zeichen Duften des Salböles Gottes.²⁰ Im besonderen Sinne bezeichnet der Wohlgeruch die Barmherzigkeit Gottes, mit der er sich auch den Heiden offenbart hat.²¹ Mit dem Gedanken der Offenbarung Gottes hängt wahrscheinlich der Gebrauch von *odor Christi* im Sinne von *fama Christi* — *odor* ist oft gleichbedeutend mit *fama*²² — und das Reden vom duftenden Namen Christi²³ zusammen. „Christi Name duftet“ dürfte etwa heißen: Christi Name ist bekannt. Doch spielt bei der Annäherung von *nomen*, *odor*, *fama* die sittliche Verwendung des Duftsymbols mit herein. Der *bonus odor Christi* steht in Gegensatz zum Gestank der Sünden,²⁴ des Teufels,²⁵ der Häretiker.²⁶ Wir strömen seinen Wohlgeruch aus, wenn wir recht wandeln.²⁷ Der Lebenswandel der Mönche und Einsiedler verbreitet süßen Duft Gottes.²⁸ Unter dem göttlichen Wohlgeruch müssen wir also

¹³ C. Faust XV 6 p. 426 f. Vgl. zum Duftsymbol in der pers. Religion Lohmeyer, Vom Göttlichen Wohlgeruch (SB der Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.) Heidelberg 1919, S. 23.

¹⁴ de mor. eccl. c. II 16, 39.

¹⁵ Vgl. Lohmeyer S. 4 zum griech. Duftsymbols; S. 40 über die Sethianer.

¹⁶ s. Anm. 13.

¹⁷ de lib. arb. II 13, 35.

¹⁸ Lohmeyer S. 30 und 33.

¹⁹ En. in ps. 90 serm. 2, 13.

²⁰ Conf. IX 7, 16.

²¹ En. in ps. 30, II serm. 3, 9.

²² Contr. ep. Parm. 10, 22; in Ev. Joh. tr. 50, 7; de fid. rer. quae non vid. 3, 6.

²³ in Ev. Joh. tr. 50, 8; 100, 1; Contr. litt. Pet. III 6, 7; Contr. Cresc. II 22, 37.

²⁴ En. in ps. 37 n. 9; Annot. in Job PL 34 col. 831.

²⁵ de op. Monach. 28, 36

²⁶ En. in ps. 80 n. 14.

²⁷ Reg. ad serv. dei 12.

²⁸ Conf. VII 6, 15.

bei Augustin die Offenbarung Gottes in seinem Handeln und das Kundtun seines sittlichen Willens verstehen. Trotz der Entsinnlichung des Symbols ist aber die Empfindung lebendiger Nähe Gottes noch vorhanden: „Du funkeltest und glänzttest und hast meine Blindheit vertrieben. Du strömtest betäubenden Duft und ich atmete ein und keuche nach dir. Ich habe gekostet und hungere und dürste. Du berührtest mich und ich bin entbrannt nach deinem Frieden.“²⁹

Gott erschließt sich der *fruitio dei* auch als Redender. Bei *frui verbo dei* ist neben dem einen, daß *verbum* zweite Person der Trinität ist, keineswegs vergessen, daß dieses „Wort“ ein Sprechen Gottes darstellt. Es ist ebenso Rede, wie die im Gottesdienst verlesene Schriftlektion,³⁰ nur ohne sinnliche Zeichen. Die Engel, die Gottes unveränderliche Wahrheit zur Frucht haben, hören sein intelligibles, zeitloses Reden.³¹ Die Stimme Gottes ist *rationabile carmen*, Gesang (*melos*), innere Melodie.³²

Die göttliche Melodie tönt schweigend,³³ so wie das ewige Wort ein schweigendes Wort ist.³⁴ Wir horchen auf Gottes Melodie im Denken. Die ägyptischen Anachoreten, die asketisch in einsamer Wüste leben, unterreden sich mit Gott, indem sie ihn schauend erkennen.³⁵ Die jenseitige Gottesschau wird darin bestehen, daß der Sohn in unaussprechlicher Weise redet.³⁶ *Locutio* und *melodia dei* ist so die „Sichtbarkeit“, das Offenbare sein Gottes für den erkennenden Geist.

Endlich nimmt die *fruitio dei*, da sie ja Gottesschau ist, das Licht Gottes wahr. Augustin kennt zwei Arten von Licht, das erschaffene und das unerschaffene. Das geschaffene Licht ist wandelbar und zerfällt in das körperliche und das unkörperliche Licht — das unerschaffene Licht ist Gott

²⁹ Conf. X 27, 38. — *Olfacere deum* kann, ebenso wie *gustare*, ein unvollkommenes Erkennen Gottes bezeichnen. Vom Körperlichen ausgehend gelangt der Geist, nachdem er die verschiedenen Stufen des Erkenntnisvermögens durchmustert hat, vermittelt der Wahrnehmung des der Vernunft eingestrahnten Lichtes zu Gott in *ictu trepidantis aspectus*. Dieses methodische Denken (*invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta* Rm 1,20) ermöglicht nur ein „Riechen“ (Conf. VII 17, 23). Nach Sermo 252 vermittelt der liturgische Gesang eine Ahnung des Göttlichen. Als die Gläubigen das Halleluja ertönen ließen, überwehte sie ein Duft des himmlischen Lobpreises und der Stille des Jenseits serm. 252, 9, 9).

³⁰ En. in ps. 119 n. 6; cf. Quaest. Ev. II q. 49; in ps. 103 serm. 3, 3.

³¹ Gott redet *non corporaliter*, sed *spiritualiter*, *non sensibiliter*, sed *intelligibiliter*, *non temporaliter*, sed ... *aeternaliter* ... *quod apud illum sincerius audiunt, non corporis aure, sed mentis, ministri eius et nuntii, qui eius veritate incommutabili perfruntur immortaliter beati.* de civ. X 16 p. 425 D.

³² En. in ps. 42 n. 6; Conf. IV 15, 27; cf.: *Est et canticum intus quia sunt et aures cuiusdam intus.* En. in ps. 147 n. 5. Zur intelligiblen Musik vgl. Plotin, Enn. V 8, 1.

³³ En. in ps. 42 n. 6 vgl. die vorige Anm.; Plotin, Enn. III 8, 5: *λόγος σιωπῶν*.

³⁴ Conf. XI 6, 8: *aeternum in silentio verbum tuum.* Es ruft *clamoso silentio*: in Ev. Joh. tr. 117, 5; es ist ein *canorum et facundum silentium* De lib. arb. II 13, 35; cf. de civ. XVI 6 p. 133.

³⁵ de mor. eccl. c. I 31, 66.

³⁶ ep. 147, 22. 28 CSEL 44 p. 295 f und 302.

selbst.³⁷ Unter dem Lichte Gottes ist seine Wahrheit,³⁸ sein Leben, überhaupt die in seinem Intellekt gedachte Ideenwelt zu verstehen.³⁹ Obwohl dieses Licht immateriell ist und keineswegs so vorgestellt werden darf wie das Sonnenlicht,⁴⁰ will Augustin es nicht bloß bildlich aufgefaßt wissen. Neque enim et Christus sic dicitur lux (Joh. 8, 12) quomodo dicitur lapis (Act. 4, 11); sed illud proprie, hoc utique figurate.⁴¹ Das Licht Gottes ist ein unsinnliches Licht und doch keine Metapher.

3. Unsinnliche Sinnlichkeit

a) sensus mentis

Unsere Darstellung der fruitio dei als Erfassen Gottes zeigte, daß die fruitio in Analogie zur sinnlichen Wahrnehmung geschieht. Sie ist Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Umfassen Gottes. Andererseits kann Augustinus sich garnicht genug tun in Warnungen, ja keine körperlichen Vorstellungsbilder mit einfließen zu lassen. Frui ist die Betätigung einer von den körperlichen Sinnen völlig verschiedenen Sinnlichkeit. Der Mensch hat das Geistige zur Frucht durch die inneren Sinne.¹ Es muß darauf hingewiesen werden, daß Augustin den Terminus sensus interior in zweierlei Bedeutung verwendet. In seiner Theorie der sinnlichen Erkenntnis ist sensus interior die Instanz in der Seele, der die Wahrnehmungen der fünf äußeren Sinne gemeldet werden, und die darauf zustimmend oder ablehnend reagiert. Es ist das Empfinden und Beurteilen der körperlichen Empfindung. Obgleich dieser innere Sinn über der Zerteiltheit der niederen Sinne steht, ist er doch nicht Vernunft (ratio), da ihn auch die Tiere besitzen.² Von diesem inneren Sinn aber unterscheidet der Kirchenvater einen sensus interior, der sich auf das Geistige richtet — er hebt ihn zuweilen durch das Attribut rationalis hervor — und den die Tiere nicht haben.³ Diese un-

³⁷ de gen. ad litt. lib. imp. 5, 20. J. Geyser, Die erkenntnistheoretischen Anschauungen Aug. zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit (Aurelius Augustinus, Festschrift der Görresgesellschaft, Köln 1930) S. 64 weist darauf hin, daß die manichäische Lehre von der göttlichen Natur des Lichts Eindruck auf Augustin gemacht habe.

³⁸ En. in ps. 42 n. 4; de civ. XI 9 p. 474 D.; cf. Jolivet aaO. p. 80, Kälin S. 55—56.

³⁹ de civ. VII 3 p. 323 D. Zum Sein der Ideen in Gott s. Hessen, Metaphysik d. Erk. S. 47; Jansen aaO. S. 111 und 118.

⁴⁰ Conf. VII 10, 16.

⁴¹ de gen. ad litt. IV 28, 45; vgl. Hendrikx S. 162; Hessen aaO. S. 77, Graß S. 96 und 109.

¹ (paradisus spiritalis) quo per interiores ... sensus homo fruatur. de civ. XIV 11 p. 29 D.

² de lib. arb. II 3, 8; cf. Conf. I 20, 31; Siehe Kälin aaO. S. 32 f; Thimme, Entwicklung S. 176. Dieser innere Sinn stammt aus der stoischen Erkenntnistheorie: vgl. Aetius Plac. IV 8, 7 = SVF II, 852: *Οἱ Στωϊκοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντός αὐτῆν προσαγορεύουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἐντιλαμβανόμεθα.*

³ sensus interior rationalis En. in ps. 148 n. 3.

körperliche Sinnlichkeit, die Gott erfaßt, wird außer *sensus interior*⁴ auch *sensus animae (animi)*,⁵ *rationis sensus*,⁶ *sensus mentis*⁷ genannt.

Es hat den Anschein, als vertrete Augustin die Theorie der fünf geistigen Sinne.⁸ Als Kronzeugen pflegt man *Sermo* 159, 4, 4 anzurufen: „Wenn du nämlich innere Sinne hast, dann erfreuen sich alle diese inneren Sinne durch die Lust an der Gerechtigkeit. Wenn du innere Augen hast, so schau das Licht der Gerechtigkeit: denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte werden wir das Licht sehen (Ps. 35, 10) . . . Ebenso wenn du innere Ohren hast, höre die Gerechtigkeit. Solche Ohren verlangte der, welcher sagte: Wer Ohren hat zu hören, der höre! (Luk. 8, 8 par.) Wenn du einen Geruchssinn innen hast, so vernimm den Apostel: Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott allerorten (2. Kor. 2, 15). Wenn du einen Geschmack innen hast, dann höre: Schmeckt und seht, denn der Herr ist süß (Ps. 33, 9). Wenn du einen Tastsinn hast, höre, was die Braut vom Bräutigam singt: Seine Linke ist unter meinem Haupt und seine Rechte umarmt mich (Cant. 2, 6)“. Allerdings ist auffällig, daß im weiteren Verlauf der Predigt statt der fünf inneren Sinne plötzlich nur die mens Organ der Lust an der unsichtbaren, schönen, keuschen, heiligen, melodischen, süßen Gerechtigkeit ist.⁹ Die Objekte der inneren Sinne: „Licht“, „Duft“, „Speise“, „Klang“ fallen bei näherm Zusehen in eins zusammen. Hier auf Erden sind Quelle, Licht, Brot, Wasser, Kleid verschiedene Dinge — bei Gott sind sie identisch. Er ist Licht und Quelle, Wasser, Brot und Kleid,¹⁰ sein Reden ist dasselbe wie sein Leuchten,¹¹ die intelligible Speise ist Licht.¹² Die verschiedenen Bezeichnungen kommen daher, daß kein irdischer Name Gott ganz aussagen kann.¹³ Denn in der göttlichen Substanz herrschen ganz andere kategoriale Verhältnisse, als in der gewöhnlichen Sinnenwelt. Ein Attribut ist dort gleich einem anderen Attribut und der Teil ist gleich dem Ganzen. Es findet sich bei Augustin in Anlehnung an Plotin eine konsequent durchgeführte Lehre von den in der göttlichen Welt geltenden intelligiblen Kategorien.¹⁴ Auch bei den Wahrnehmungen, die die Gottheit macht, können keine Einzel„sinne“ unterschieden werden.

⁴ de an. et eius orig. IV 19, 30; de civ. XXII 29 p. 629 D. u. ö.

⁵ ep. 147, 4 u. 7 CSEL 44 p. 278 u. 280; de spir. et litt. 28, 48; de an. et eius orig. II 2, 3.

⁶ de an. et eius orig. IV 23, 37.

⁷ de civ. XI 3 p. 464 D.; Retr. I 1, 2.

⁸ „Bei Augustin ist die Theorie der 5 geistigen Sinne ein festes Stück seiner Theologie“. Ziegler aaO. S. 59—60. Vgl. auch Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène (Revue d'ascétique et de mystique 1932) p. 144.

⁹ Serm. 159, 5, 6.

¹⁰ in Ev. Joh. tr. 13, 5.

¹¹ in Ev. Joh. tr. 54, 8; cf. En. in ps. 36 serm. 1, 12; 37 n. 28; 40 n. 2.

¹² in Ev. Joh. tr. 97, 1.

¹³ En. in ps. 35 n. 15.

¹⁴ Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von Axel Dahl: Augustin und Plotin. Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. Lund 1945. S. 24 ff; 50 Anm. 48.

Gottes Sehen, Hören, Riechen, Berühren ist eins.¹⁵ Ebenso gehen bei unserer Wahrnehmung, die Gott zum Gegenstand hat, die „Sinnes“sphären in merkwürdiger Weise durcheinander. Der gleiche Vorgang ist Gott sehen, hören, denken.¹⁶ Wenn der innere Mensch „die unwandelbare Wahrheit einsieht, erwählt, liebt und das Licht schaut, von dem es heißt: Er war das wahrhaftige Licht; und das Wort hört, von dem es heißt: Am Anfang war das Wort (Joh. 1, 1); und den Duft aufnimmt, von dem es heißt: „Bei dir ist die Quelle des Lebens (Ps. 35, 10); und die Berührung genießt, von der es heißt: Gut ist mir, Gott anzuhängen (Ps. 72, 28): dann wird nicht je etwas anderes, sondern ein und dieselbe Einsicht mit den Namen so vieler Sinne bezeichnet.“¹⁷ Die vermeintlich fünf inneren Sinne stellen bei Augustin ein Einheitliches dar — eben den *sensus mentis*.

Der Bischof hat die Lehre vom *sensus mentis* nicht von Anfang an gehabt. In den *Retractationes* hält er es für nötig, die Stelle aus *C. Acad. I 1, 3*, wo gesagt wird, alles sei zu verwerfen, was die Sinne berührten, dahin zu rektifizieren, daß hätte hinzugefügt werden müssen „die körperlichen Sinne“ — *est enim sensus et mentis*.¹⁸

Sensus entspricht der griechischen *αἰσθησις*, doch übersetzt die Schrift, so belehrt uns Augustin, das griechische Wort auch mit *intellectus*, wenn sie vom inneren Sinne spricht. Denn *sensus interior* und *intellectus* sind gleichbedeutend.¹⁹ Wir erinnern uns hier, daß wir bei den verschiedenen Formen der *fruitio* immer wieder auf das intelligere stießen. *Frui deo* ist Funktion eines Einheitlichen.

Obzwar alle sinnlich materiellen Momente ausgeschaltet sind, ist die Wahrnehmung des „Geistessinnes“, wie wir sahen, doch irgendwie leibhaftig — eine Art Licht, Stimme, Duft, Speise, Umfängen.²⁰ Wie kommt der Bischof dazu, ihn mit dem *intellectus* gleichzusetzen? Ein Blick auf den Begriff intelligere soll dies klarstellen.

Bei Augustin ist das erkannte Geistige nicht ein Produkt des menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern eine intelligible Realität, auf die das Erkennen stößt. Erkennen ist ein *in id venire*,²¹ ein *ictus*.²² Der Geist hat die hypostatischen Ideen sich gegenüber. Darauf beruht die „Leibhaftigkeit“ und „Sinnlichkeit“ des geistigen Erkennens. Charakteristisch für das „Spüren“ des schauenden Erkennens ist die eben genannte Stelle de *trin. VIII 2, 3*: *Ecce in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris, cum dicitur „veritas“ mane si potes*. Dieses blitzschnell aufleuchtende innere Erfassen, das nicht die Grenze unserer Intelligenz überschreitet, ist

¹⁵ in *Ev. Joh. tr. 99, 3*.

¹⁶ *Conf. IX 10, 25*.

¹⁷ in *Ev. Joh. tr. 99, 4*.

¹⁸ *Retr. I 1, 2*. Ebenso *Retr. I 3, 2* zu *de ord. I 1, 2* und *Retr. I 4, 2* zu *Sol. I, 1, 3*.

¹⁹ *Quaest. in Hept. II q. 114*.

²⁰ *Conf. X 6, 8*.

²¹ *de trin. X 7, 10*.

²² *de trin. VIII 2, 3*; *Conf. XI 10, 24 in toto ictu cordis*.

frui.²³ Die Leibhaftigkeit des geistigen Erkennens führt dazu, daß der Kirchenvater öfters auf die Parallele zur sinnlichen Wahrnehmung hinweist. „Man muß glauben, daß Gott die Natur des erkennenden Geistes so schuf, daß er mit den geistig einsehbaren Dingen in natürlicher Ordnung infolge der Anordnung des Schöpfers verbunden und ihnen unterworfen ist und so in einem gewissen unkörperlichen Licht eigener Art jene Dinge sieht, wie das leibliche Auge sieht, was im körperlichen Lichte in seinem Umkreis liegt“.²⁴ Wenn Hendrikx nachgewiesen hat, daß *capere*, *tangere*, *attingere* usw. in der Erkenntnisterminologie Augustins gleichbedeutend mit *intelligere* sind,²⁵ so gilt umgekehrt auch, daß *intelligere* ein Fassen, Halten, Haben ist. Diese „Sinnlichkeit“ ist nicht mystische Berührung, sondern Evidenz der Erkenntnis,²⁶ nicht subjektives Erleben, sondern Gewahren eines intelligiblen Sachverhalts.²⁷ Das augustinische *intelligere* ist unsinnliche Sinnlichkeit. Deshalb kann es mit dem *sensus mentis* identifiziert werden.

So richtig Hessen das Phänomen der unsinnlichen Sinnlichkeit beobachtet hat, wenn er von der Intuition schreibt: „Diese Erkenntnisweise hat mit der sinnlichen die Unmittelbarkeit, mit dem Denken die Unsinnlichkeit, oder — positiv ausgedrückt — die Geistigkeit gemein“,²⁸ so können wir ihm doch darin nicht zustimmen, daß damit für Augustin eine dritte Erkenntnisquelle neben Erfahrung und Denken gegeben sei. Vielmehr enthält bereits das Erkennen, zu dem das diskursive Denken führt, diese Züge. Die unsinnliche Sinnlichkeit, der Sinn des Geistes, wurzelt nicht in einer Schicht des menschlichen Wesens, die jenseits der intellektuellen Sphäre liegt, sondern gehört dem Gebiet des Intellektuellen an. Dabei ist

²³ de cat. rud. 2, 3: *Melioris enim (sermonis) avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero ... ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum (meum)*. Obwohl die stoische Lehre vom *logos endiathetos* zugrundeliegt, wird man lebhaft an Plato erinnert. Vgl. Symp. 210 E: *ἐξάλωψης κατόψεσθαι*. Vgl. Plotin, Enn. III 7, 1. Zum Aufblitzen der Erkenntnis siehe auch de trin. XV 6, 10.

²⁴ de trin. XII 15, 24. Zu dem Übersetzungsproblem „in quadam luce sui generis“ siehe die Anm. auf S. 154 Bd. II der Übersetzung von Schmaus (Bibl. der Kirchenväter, Reihe II Bd. 12), der ich folge. Vgl. zur Parallelität sinnlichen und geistigen Erkennens noch Sol. I 6, 13; de ord. II 3, 10; de quant. an. 13, 22.

²⁵ s. o. S. A. 1. Das augustinische *tangere* darf also nicht ohne weiteres mit dem plotinischen *ἐφάπτεσθαι* zusammengebracht werden, das jenseits von *intelligere* liegt.

²⁶ *Promittit enim ratio quae tecum loquitur, ita se demonstraturam deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur*. Sol. I 6, 12. Vgl. ... ea substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut deus, sicut ipsa mens hominis, vel intelligentia, vel ratio, sicut virtutes, prudentia, iustitia, castitas, caritas, pietas et quaecumque aliae sunt, quas intelligendo atque cogitando enumeramus, discernimus, definimus, non utique intuentes lineamenta earum, vel colores, aut quomodo sonent, aut quid oleant, aut quid in ore sapiant, aut quid contrectantibus de calore seu frigore ... renuntiant; sed alia quadam visione, alia luce, alia rerum evidentia, et ea longe caeteris praestantior atque certior. De gen. ad litt. XII 3, 6.

²⁷ Vgl. die Ausführungen von Graß über Evidenz aaO. S. 118 ff und S. 124.

²⁸ Hessen, aaO. S. 237.

aber zuzugeben, daß Augustin diesen Bereich weiter ausdehnt als wir. So teilt er dem *sensus mentis* auch die Funktion zu, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden,²⁹ ja er bringt das innere Sehen mit dem heiligen Geiste in Verbindung.³⁰ Das ist aber nur ein Zeugnis dafür, daß Philosophie und Religion bei Augustin nicht zu scheiden sind.³¹ Das Erkennen ist nicht Werk der autonomen, sondern der unter göttlichem Einfluß stehenden Vernunft.³²

b) *imago dei*

Der Geistessinn gehört dem inneren Menschen an,¹ unter dem Augustin den Geist oder den höheren Teil der Seele versteht,² bisweilen auch die ganze Seele.³ Der Bischof bekämpft die stoisierende Lehre Tertullians von der Körperlichkeit des *homo interior*.⁴ Auch gegen die Meinung des jungen Vincentius Victor, daß der *homo interior* ein Körper sei, von dem ein *homo intimus* unterschieden werden müsse, nimmt er Stellung.⁵ Der innere Mensch bildet im eigentlichen Sinne das Ebenbild Gottes und zwar seiner Vernünftigkeit nach.⁶ Dem Seelenaugen im vernünftigen Geiste gehört das Bild und die Erkenntnis Gottes zu.⁷ Diese Ebenbildlichkeit ist erschaffen, nicht erzeugt, zudem hat sie Schaden durch den Fall erlitten.⁸ — Doch genügt es nicht, in der Vernünftigkeit und Erkenntnisfähigkeit des Geistes die Gottebenbildlichkeit zu erblicken. Bild Gottes ist er darin, daß er *capax dei* ist, Gottes teilhaftig sein kann,⁹ Verstand und Vernunft zum Erkennen Gottes gebrauchen kann.¹⁰ Der Teil des Geistes, der sich der Ord-

²⁹ de civ. XI 27 p. 500 D; En. in ps. 99 n. 5.

³⁰ in Ev. Joh. tr. 94, 4; ep. 147, 27 CSEL 44 p. 300.

³¹ Nourisson, La philosophie de S. Augustin, 2 vols., Paris 1866, spricht vol. I p. 86 von einer *tendance théologique* der Philosophie Augustins. Vgl. auch Gilson aaO. p. 40.

³² Vgl. Graß S. 123 f. — Aus dem Wesen der unsinnlichen Sinnlichkeit folgt notwendig, daß Aug. sich paradoxer Formulierungen für dieses Erkennen bedienen muß: *invisibiliter videre* (in Ev. Joh. tr. 24, 1), *incorporaliter adhaerere* (ep. 147, 37; 148 p. 336), *audire silentium narrationis* (ep. 147, 53 p. 329).

¹ de civ. XI 27 p. 500 D; de pecc. mer. et rem. II 21, 35.

² s. Hendriks S. 85.

³ in Ev. Joh. tr. 86, 1; de civ. XIII 24 p. 594 D; *homo interior* wird oft auch im paulinischen Sinne für den neuen Menschen (Kol. 3, 10), den Wiedergeborenen verwendet: de ver. rel. 32, 59; En. in ps. 6 n. 2; exp. quor. prop. ex ep. ad R. LXII.

⁴ de gen. ad litt. X 25, 41 f gegen Tert. de an. 9.

⁵ de an. et eius orig. IV 14, 20.

⁶ *quod homo ad imaginem dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus*. de gen. c. Man. I 17, 28.

⁷ de gen. ad litt. XII 7, 18. Die mens als *imago dei*: de gen. ad litt. lib. imp. 16, 60 u. ö. Vgl. zu *homo interior* als *imago dei* noch de civ. XXII 16 p. 593 D; de spir. et litt. 22, 37; de pecc. mer. et rem. II 6, 9 etc.

⁸ ep. 147, 44 CSEL 44 p. 318. Genauerer über Fall und *imago dei* bei Hendriks S. 82 ff.

⁹ *Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest* ... de trin. XIV 8, 11.

¹⁰ de trin. XIV 4, 6

nung zeitlicher Angelegenheiten widmet, ist nicht *imago dei*, sondern nur der, welcher der unwandelbaren Wahrheit anhangt.¹¹ *Imago dei* ist ein von Gott auf den Menschen mit seinem schöpfungsmäßigen Sein gelegter Anspruch. *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum* — das ist Gott-ebenbildlichkeit in diesem Leben.¹²

Wenn das Erkennen Gottes auf das Bild Gottes im Menschen zurückgeht und im Erkennen das Gottesbild sich erneuert, so ist damit schon ausgesprochen, daß auch *frui deo* auf der *imago dei* beruht. Da *frui* eine vollkommene Erkenntnis darstellt, muß ihm die Intaktheit des Gottesbildes gleichzeitig sein. *Fruitio dei* ist nur möglich, wenn der Mensch zu Gott umgekehrt ist. Hier meldet sich die Seite des Begriffs *frui*, die wir als Einfügung in die göttliche Weltordnung bezeichneten.

4. Zusammenfassung

Frui deo als Gotterfassen ist Funktion einer geistigen Sinnlichkeit. Ebenso wie aber die anscheinend fünf geistigen Sinne in ein und denselben als *intellectus* gefaßten *sensus mentis* zusammenfallen, so liegt allen Verwirklichungsformen der *fruitio dei* als Element das *intelligere* zugrunde.¹ Damit ist ein bedeutsamer Unterschied zu Plotin gegeben, für den die Schau des Einen, da jedes Denken in sich noch Vielheit schließt, jenseits des Denkens liegt, ja mit der Bewußtlosigkeit zusammenfällt.² Das Hauptcharakteristikum des augustinischen *intelligere* ist das Gewahren der Gegenwärtigkeit des zu Erkennenden, das „Haben“. Die unsinnliche Sinnlichkeit ist Ausdruck der Gewißheit des Erkennens. Eine Verstärkung der „sinnlichen“ Züge tritt dadurch ein, daß *frui* auch Liebe zu Gott ist. Da vor allem die Güte und das Offenbarsein Gottes durch *frui* wahrgenommen wird, enthält *frui deo* die Erkenntnis, daß Gott für mich sein will, *deus meus* ist.

¹¹ *de gen. ad litt.* III 22, 34. Vgl. *de trin.* XIV 14, 18; *dei participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur.*

¹² *Conf.* I 1, 1.

¹ Über das Eintreten von *credere* für *intelligere* s. u. S.

² Es gibt kein Denken des Einen, da jedes Denken die Zweiheit „Denkendes und Gedachtes“ mit sich führt. *Enn.* V 3, 13 f. Die plotinische Kontemplation zielt auf das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in der Betrachtung (*Enn.* III 8, 8), so wie die Mittelpunkte zweier aufeinandergelegter Kreise sich berühren (*Enn.* VI 9, 10). Dieser Zustand ist Bewußtlosigkeit (*Enn.* VI 9, 7). Die Schau des Einen ist Aufgabe des Selbstbewußtseins (*Enn.* V 8, 11).

VI. DIE METAPHYSIK DER FRUITIO DEI

Wir sind hie und da auf Äußerungen Augustins gestoßen, daß *frui deo* durch den heiligen Geist vermittelt wird.¹ Im heiligen Geist spüren wir die Süße Gottes.² Die Liebe der *fruitio* ist durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen.³ Darin ist nicht allein der Einfluß biblischen Christentums zu sehen, sondern die Verbindung des heiligen Geistes mit der *fruitio dei* hat ebenso in metaphysischen Spekulationen ihren Grund.

In *De Trinitate* setzt sich Augustin mit der Trinitätsformel des Hilarius auseinander: *Aeternitas in patre, species in imagine, usus in munere* und verdeutlicht sich deren drittes Glied folgendermaßen: *Ille igitur ineffabilis quidam complexus patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo appellatus est breviter, et est in trinitate spiritus sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis acquiescant.*⁴ Die wechselseitige *perfruitio* (*caritas, gaudium*) zwischen Vater und Sohn ist der heilige Geist. *Perfruitio* ist dritte Person der Trinität. Gleichzeitig ist der heilige Geist, um einen in der Scholastik verwendeten Ausdruck⁵ zu gebrauchen, die *fruibilitas dei*, er ist das, was man an Gott „genießen“ kann, seine *suavitas*, seine Süße und Güte. Der *spiritus sanctus* ist ja der „Punkt“, wo der in sich geschlossene Kreis der Drei mit der unteren Welt in Beziehung tritt: *perfundens omnes creaturas*.⁶ Die *bonitas dei*, die Augustin — wenn auch vorsichtig — mit dem heiligen Geist identifiziert,⁷ ist der Grund für die Erschaffung der Welt.⁸ Gerade diese Güte ist das, was *frui* an Gott wahrnimmt. Der heilige Geist ist also innertrinitarischer „Akt“ der *fruitio*,⁹ *fruibilitas dei* und das Offensein Gottes zur Kreatur hin, seine Güte. So ist der *spiritus sanctus* aus metaphysischen Gründen Prinzip der *fruitio dei*.¹⁰

In gleiche Richtung weist ein Text aus *de civitate dei*. Der Bischof beschäftigt sich mit den Spuren der Dreieinigkeit in ihren Werken. Er findet sie auch im Sein des Gottesstaates. Die einzelnen Glieder der Drei-

¹ *de ver. rel.* 12, 24 (*frui deo per spiritum sanctum*); *Conf.* XIII 9, 10.

² *de ag. christ.* 9, 10.

³ *de fid. et symb.* 9, 19 (*Rm.* 5, 5).

⁴ *de trin.* VI 10, 11.

⁵ vgl. L. Meier aaO. S. 68.

⁶ s. zu Anm. 4. — Von der metaphysischen *praesentia ordinans* des heiligen Geistes, durch die die Ordnung der Welt gewährleistet wird, ist seine *gratia sanctificans* zu unterscheiden, mit der er die Heiligen erfüllt. *de div. qu. ad Simpl.* II q. 1, 5.

⁷ *de civ.* XI 24 p. 494 f D.

⁸ *de civ.* XI 21 p. 490 D. Dabei ist Platos Timäus im Blick Augustins.

⁹ Der „Akt“ ist Person, Worte sind hier notwendig ungenau.

¹⁰ Damit gewinnt auch der Begriff *dulcedo dei*, mit dem wir uns oben befaßten, metaphysische Tiefe.

heiten, die er entdeckt, setzt er folgendermaßen zu den göttlichen Personen in Beziehung:¹¹

Pater: origo	Filius: informatio	Spir. s.: beatitudo	} der civitas dei
condi	illuminari	frui	
modificari	illustrari	iucundari	
esse	videre	amare	
vigere	lucere	gaudere	

Zwar muß beachtet werden, daß Augustin sich vor allem freut, Ternare gefunden zu haben, und auf die Zuteilung der einzelnen Glieder zu den Personen Gottes weniger Gewicht legt — doch ist der Zusammenhang zwischen *frui deo*, Liebe, Freude, Seligkeit in Gott und dem *spiritus sanctus* offensichtlich.

Die Entdeckung des metaphysischen Hintergrundes der *fruitio dei* wirft schließlich Licht auf eine Stelle aus der *beata vita*. Dort heißt es: „Das ist also die volle Sättigung der Seele, das ist das selige Leben, gläubig und vollkommen zu erkennen, von wem du in die Wahrheit eingeführt wirst, welche Wahrheit du zur Frucht hast, wodurch du verbunden wirst mit dem höchsten Maße. Diese drei Dinge zeigen den Einsichtigen einen Gott und eine Wesenheit unter Ausschluß der eitlen Gebilde mannigfachen Aberglaubens.“¹² Der Hinführende ist Christus (*ibid.* n. 34), die Wahrheit Gott, das mit Gott Verbindende der heilige Geist.¹³ Da die Verbundenheit mit Gott, das Anhängen an ihn, *frui* ist, liegt der Schluß nahe, daß für Augustin das *perfrui veritate* hier sich kraft des hl. Geistes vollzieht.¹⁴ Die Metaphysik der *fruitio dei* ist also von Anfang an bei Augustin vorhanden.

¹¹ Von den Spuren der Trinität in der Kreatur her (die schöpferische *bonitas dei* = heiliger Geist) muß begriffen werden *civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo*. Nam si quaeratur unde sit: deus eam condidit; si unde sit sapiens: a deo illuminatur; si unde sit felix: deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inherens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate dei viget, in veritate dei lucet, in bonitate dei (= hl. Geist!) gaudet. De civ. XI 24 p. 495 D. Je ein Glied der Ternare entspricht einer Person der Trinität.

¹² Illa est igitur plena satietas animorum, haec est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt. de b. vit. 4, 35. Der Vorschlag Theilers (Porphyrios und Augustin, Halle 1933 S. 34 Anm. 2) zu lesen: «in» quo veritate perfruaris erscheint mir nicht begründet.

¹³ Vgl. zu diesem Gedanken de ver. rel. 55, 113: Wir müssen verehren und festhalten die Trinität unum deum quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus.

¹⁴ Im 11. Briefe schreibt Augustin die *suavitas* und *dulcedo* des Bleibens in der Gotteserkenntnis der Gabe des hl. Geistes zu ep. 11, 4 CSEL 34, 1 p. 28.

VII. GEGENWÄRTIGKEIT UND ZUKÜNFTIGKEIT DER FRUITIO DEI

Da *frui deo* Schauen Gottes und Seligkeit ist, also die höchsten Erwartungen erfüllt, die der alternde Augustin für das jenseitige Leben hegt, und andererseits doch sich als ethisches Verhalten im täglichen Leben auswirkt, wird die Frage nach Gegenwärtigkeit und Zukünftigkeit der *fruitio dei* brennend. Das Problem läßt sich nur unter Berücksichtigung der geistigen Entwicklung des Kirchenvaters klären.

In seiner philosophischen Periode hofft Augustin, noch in diesem Leben zur vollen *fruitio dei* zu gelangen.¹ Er gedenkt mit geringer Anstrengung leicht das selige Leben zu erreichen.² In den *Retractationes* dagegen lehnt er jede diesseitige *beatitudo* ab. Die vollkommene Gotteserkenntnis gehört dem Jenseits an.³ Die Eschatologisierung der *fruitio dei* setzt ziemlich früh ein. Für die Zeit nach dem Tode wird *frui deo* in *De vera religione* erwartet, ohne daß vorerst die Möglichkeit diesseitigen Gottesgenusses verneint wird.⁴ Aus späteren Werken Augustins lassen sich zahlreiche Stellen anführen, aus denen hervorgeht, daß *fruitio dei* zu einer eschatologischen Erwartung geworden ist. Wir werden die Weisheit, Wahrheit, Gott in der zukünftigen Welt zur Frucht haben.⁵ Das ewige Leben ist *frui deo*,⁶ nach der Auferstehung werden wir Gott „genießen“. ⁷ Im Jenseits wird statt des Seufzens der Verlangenden Freude der Genießenden sein.⁸ In dem Werk *De civitate dei* ist *fruitio dei* ebenso wie der Friede der Frommen ein eschatologischer Begriff.⁹ Der Menge der Aussagen Augustins geht dahin, daß für die Durchschnittschristen die beseligende *fruitio* und *visio* nicht gleich nach dem Tode einsetzt, sondern erst am Ende der Weltzeit, wenn die Pilgerschaft des irdischen Teiles der *civitas dei* ihr Ende erreicht hat und die Toten auferstanden sind.¹⁰ Bis dahin werden die Seelen, je

¹ de b. vit. 4, 34.

² ibid. 1, 5.

³ Retr. I 2; I 14, 2 gegen de util. cred.

⁴ de ver. rel. 12, 25; de div. qu. 83 q. 69, 9: Christus übergibt die Herrschaft Gott (I Kor. 15, 24), d. h. er bietet sich nach seiner Gottheit zum Genuß dar. Über die Zeit der *fruitio* ist hier nicht reflektiert.

⁵ Quaest. Ev. II q. 20; II q. 38; II q. 39.

⁶ de cat. rud. 22, 39; ibid. 25, 47: trinitate perfrui eschatologisch.

⁷ de trin. IV 7, 11. Weitere Stellen für das eschatol. *Frui in de trin.*: XIII 7, 10; XV 25, 45.

⁸ En. in ps. 86 n. 9. Weitere Stellen für *frui* eschatologisch: En. in ps. 26 II, 9; 85 n. 24; 97 n. 3; 103 serm. 3, 13; 118 serm. 12, 2; 136 n. 17 (im himml. Jerusalem); fructus dei in der zukünftigen Welt: ep. 155, 5 p. 435.

⁹ de civ. XIX 13 vgl. Fuchs zur eschatologischen Färbung des augustininischen Friedensbegriffs.

¹⁰ siehe Anm. 7.

nach Verdienst, an einem Ort der Ruhe oder Qual aufbewahrt.¹¹ Einige Äußerungen lassen die Deutung zu, daß Augustin gewissen Seelen, z. B. den Aposteln, sofortige visio beatifica nach dem Tode zuerkennt.¹²

Die Verlegung der Seligkeit, der vollkommenen fruitio und visio dei, auf das Jenseits ist nicht als radikale Wendung erfolgt, sondern hat langsam das Ideal diesseitiger Wesensschau Gottes abgelöst. Einblick in diesen Prozeß gibt die Schrift *De libero arbitrio*. In Ausführung des Programms von Cassiciacum hat sich Augustin um eine rationale Gotteseinsicht bemüht und in der Tat gelingt ihm der streng methodische Aufstieg von der sichtbaren Kreatur über die eigene Seele bis zu dem Punkte, wo ihm die Weisheit und göttliche Wesenheit entgegenleuchtet.¹³ Evodius, der diesen Gedankengang mitgemacht hat, wird darob von unglaublicher Freude erfüllt, die auch Augustin teilt.¹⁴ Augustin könnte sich also beatus nennen, zumal er an einer früheren Stelle¹⁵ das selige Leben als Freude über das wahre und sichere Gute bezeichnet hat. Aber die gewonnene Erkenntnis befriedigt ihn nicht ganz. Eigentlich liegt die volle beatitudo noch in der Zukunft, und wir sind, solange wir im Leibe weilen, auf dem Wege zu ihr.¹⁶ Somit ist eine Unsicherheit im Sprachgebrauch von beatitudo eingetreten. Einmal wird beatitudo für die Seligkeit der himmlischen Welt verwendet, daneben aber auch für die Freude, die uns die irdische Erkenntnis des deus-veritas gibt. Wenn die beredete Stille der Weisheit in uns hineingleitet, dann ist das vita beata.¹⁷ Die Spannung zwischen dem irdischen beatitudo-Erleben und dem Entgleiten des Geschauten ist die Triebfeder der Confessiones zur Erhebung auf die jenseitige vita beata zu. Confiteri ist nur möglich, weil die Süße Gottes sich schon hat kosten lassen.¹⁸ Allmählich verschwindet die Bezeichnung beatitudo für die irdische Gotteseinsicht und bleibt dem jenseitigen Erkennen Gottes vorbehalten.

Die gleiche Schwankung wie im Begriff beatitudo ist in dem der fruitio dei zu beobachten. Neben der eschatologischen fruitio hält Augustin an einem diesseitigen frui deo fest. Quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens

¹¹ Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret. Ench. 29, 109. Vgl. zum Zwischenzustand de civ. XII 9; de cura gerenda pro mortuis 3. Einen vergeistigten Chiliasmus, dem er eine Zeitlang huldigte, (serm. 259, 2) widerruft Aug. in de civ. XX 7 p. 420 D. Zum Zwischenzustand: de civ. XIII 8 p. 565 D.

¹² in Ev. Joh. tr. 124. Vgl. Georg Hoffmann, Der Streit um die selige Schau Gottes. Leipzig 1917, S. 161.

¹³ de lib. arb. II 3, 7; 16, 42.

¹⁴ ibid. II 15, 39 und 40.

¹⁵ ibid. I 13, 29: nisi tu putas aliud esse beate vivere, quam veris bonis certisque gaudere.

¹⁶ de lib. arb. II 16, 41.

¹⁷ de lib. arb. II 13, 35; cf.: ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te Conf. X 22, 32 und: beata vita est gaudium de veritate Conf. X 23, 33.

¹⁸ elinxi stillam dulcedinis ex tua veritate Conf. XIII 30, 45. Augustin spricht auch von beatificari in der Erhöhung des inneren Gebets: En. in ps. 33 serm. 2, 8.

lac tuum; aut fruens te cibo qui non corrumpitur?¹⁹ Im heiligen Geiste haben wir Gott zur Frucht.²⁰ Allerdings fehlt diesem Genießen das Moment der Dauer, welches die volle fruitio auszeichnet,²¹ es ist auf Augenblicke der Einsicht beschränkt. Die zeitweilige Erhebung der Vernunft aus der fleischlichen Finsternis gehört der Sphäre der fides zu.²² Fides und credere sind nicht nur Vorstufen zur fruitio, sondern enthalten schon eine vorweggenommene, noch nicht begrifflich erfaßte Gotteserkenntnis. Augustin kennt eine visio dei per fidem.²³ Jetzt schon „haben“ wir Christus in Glauben, Taufe, Abendmahl — zukünftig werden wir ihn in reinem Schauen haben.²⁴ Der Glaube ermöglicht eine vorläufige fruitio,²⁵ er hat ja mit ihr die Gewißheit über Gott und die Unterwerfung unter ihn gemeinsam. So dürfen wir den Schluß ziehen, daß mit der zunehmenden Einsicht Augustins in die Unfähigkeit der menschlichen Natur das diesseitige frui deo die Züge des unter Gott sich demütigenden credere annimmt — selbstverständlich diejenigen des augustinischen „Glaube-zur-Einsicht“. Diese Beobachtung findet eine starke Stütze darin, daß der Bischof die irdische fruitio dei ein frui per speculum vel in aenigmate nennt.²⁶ Die Annäherung an das credere macht das diesseitige frui deo geeignet zur Maxime der christlichen Moral. Die zeitliche fruitio dei ermöglicht das „Gebrauchen“ der Welt und dieses „Gebrauchen“ ist eine Stufe auf dem Weg zum endzeitlichen Gottesgenuß.²⁷

¹⁹ Conf. IV 1, 1.

²⁰ in dono tuo requiescimus; ibi te fruimur. Conf. XIII 9, 10.

²¹ non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo; moxque deripiebar abs te pondere meo, et ruebam in ista cum gemitu. Conf. VII 17, 23.

²² Die schauende Tugend, mit der Gott gesehen wird, findet sich in diesem Leben mehr im Glauben und apud perpaucos per speculum in aenigmate, et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis. De cons. Ev. I 5, 8.

²³ de trin. II 17, 28; 17, 30; En. in ps. 57 n. 21; in ps. 120 n. 6; 149 n. 4; de perf. iustitiae hom. 18, 39. Die Scheidung visio per fidem — visio per speciem knüpft sich an I. Kor. 13, 12 an. Dem Verhältnis von videre und credere widmet Augustin grundsätzliche Ausführungen in ep. 147 CSEL 44 p. 276—285. Videre ist nur möglich bei gegenwärtigen Objekten, credere tritt bei abwesenden ein. Doch auch credere kann ein Wissen erzeugen: Porro si scire non incongruentur dicimur etiam illud, quod certissimum credimus, hinc factum est, ut etiam recte credita, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur. ibid. p. 282. Videre per fidem meint also die Gewißheit des Glaubens. Vgl.: Habet namque et fides oculos suos, quibus quodam modo videt verum esse quod nondum videt. ep. 120, 8 CSEL 34, 2 p. 711.

²⁴ in Ev. Joh. tr. 50, 12.

²⁵ Gott spricht: meipsum habe, me fruiere, me amplectere: nondum potes totus; ex fide continge me, et inhaerebis mihi. En. in ps. 33 serm. 2, 9.

²⁶ Oritur autem hoc loco de angelis nonnulla quaestio. Illo enim fruantes, etiam ipsi beati sunt, quo et nos frui desideramus: et quanto in hac vita fruimur vel per speculum vel in aenigmate (I Kor. 13, 12), tanto nostram peregrinationem et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus. De doctr. chr. I 30, 31.

²⁷ Diese Scheidung zwischen zeitlicher und eschatologischer fruitio ist die Erklärung für das oben S. bemerkte Oszillieren von frui.

RÜCKBLICK

Wir hatten zu Anfang unserer Untersuchung gesehen, daß *frui deo*, wo es zuerst bei Augustin faßbar wird, im Rahmen ethischer Gedankengänge auftritt, zugleich aber, wie die Entdeckung des metaphysischen Hintergrundes von *frui* schon in *De beata vita* dann bestätigte, darüber hinausdrängt. In dieser Unmöglichkeit, der *fruitio* von vornherein einen fest umschriebenen Platz im „System“ Augustins zuzuweisen, meldet sich die Doppelschichtigkeit des Begriffs *frui*. Die *fruitio dei* zerfällt freilich nicht, wie Scholz (a. a. O. S. 208) meint, in zwei getrennte Typen, den „dialektischen“ (*frui — uti*) und den „spezifisch mystischen“, die nur durch die Identität der Stimmung zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen würden. Vielmehr ist diese Zweiheit im Phänomen des *frui* selbst begründet. Dem *frui* als Sich-Einfügen ist eine ethische Gedankenreihe zugeordnet: es bedeutet in seinem Vollzug sittliches Leben; mit *frui* als Erfassen aber verbindet sich die Bildersprache der Mystik: Schauen, Lieben, Umarmen, Essen Gottes, letzte Lust in ihm. Dadurch jedoch, daß *frui deo* Einfügung in die göttliche Weltordnung ist, gerät es in notwendige Verknüpfung mit dem Drama von Fall und Wiederherstellung dieser Ordnung. Sein ungestörter Vollzug ist von der Restitution des *ordo* abhängig — es wird zur eschatologischen Erwartung. Dementsprechend erwies es sich, daß die „mystischen“ Aussagen beim reifen Augustin eschatologisch zu interpretieren sind. Zudem fehlt der aktiven *fruitio* das mystische Merkmal der Einswerdung mit Gott, sie ist nie mehr als liebendes intelligere. Nicht die Mystik, sondern die Eschatologie ist bei Augustin der theologische Ort des *philosophia moralis* transzendierenden *frui*.

Mit der Eschatologisierung der *fruitio* aber trat die Gefahr auf, daß die in ihr gegebene ethische Haltung für das irdische Leben verloren ging. Der Bischof begegnet ihr, indem er den Begriff eines diesseitigen, als gehorsame Glaubensgewißheit und Gottesliebe verstandenen *deo frui* entwickelt, der von der eschatologischen *fruitio* unterschieden ist.

Die Nachfolge des Jakobus

Zur Frage eines urchristlichen „Kalifats“

Von Prof. D. Hans Frhr. v. Campenhausen, Heidelberg

„Blut“ und „Geist“ scheinen im Christentum wenig miteinander zu tun zu haben. Um so mehr haben von jeher die Nachrichten über die Brüder und Angehörigen Jesu interessiert, die in der judenchristlichen Kirche Palästinas als solche ein besonderes Ansehen genossen haben. Hier scheinen die Keime zu einer ganz andersartigen Entwicklung vorzuliegen, als sie die Kirche später eingeschlagen hat, und seitdem zuerst Harnack in der Führung der Urgemeinde durch den Herrnbruder Jakobus „den Gedanken des Chalifats“ angelegt sehen wollte,¹ ist dieser Gesichtspunkt immer wieder hervorgehoben worden. Joh. Weiß,² Rud. Knopf,³ Burnet Hillman Streeter⁴ u. a. trugen ihm in ihren Darstellungen des Urchristentums mehr oder weniger ausführlich Rechnung; Ed. Meyer wies auf die verwandten Erscheinungen nicht nur im Islam, sondern auch bei den Mormonen hin,⁵ und selbst Goguel, der den historischen Nachrichten über die Herrenverwandten mit äußerster Skepsis gegenübersteht, behandelt doch in einem eigenen Abschnitt „Jakobus und das dynastische Christentum“.⁶ Eine Ausnahme macht, soweit ich sehe, nur Lietzmann, der die ganze Frage der Verwandten Jesu mit einem vorsichtigen Satz auf ein weit bescheideneres Maß zurückzuschrauben scheint;⁷ aber er tut es ohne nähere Begründung, und es bleibt zweifelhaft, wieweit er sich damit gegenüber seinen Vorgängern abzugrenzen wünscht.⁸ Die jüngste Darstellung des Judenchristentums durch Hans Joachim Schoeps spricht erneut von einem urchristlichen Kalifat⁹ und meint noch in den judenchristlichen

¹ Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten (1910) 26.

² Das Urchristentum (1917) 558 ff.

³ Das nachapostolische Zeitalter (1905) 25 ff.

⁴ The primitive Church (1929) 39 ff.

⁵ Ursprünge und Anfänge des Christentums III (1923) 224 f.

⁶ La naissance du christianisme (1946) 129 ff.; vgl. 170 f.; L'Église primitive (1947) 33, 199 f.

⁷ Geschichte der alten Kirche I (1937²) 58.

⁸ Lietzmann verweist gerade auf Harnack und Ed. Meyer. Im übrigen bezeichnet er auch Symeon als „Nachfolger“ des Jakobus.

⁹ Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949) 282 f.

Pseudoklementinen „messianisch-dynastische Vorstellungen vorherrschend“ zu finden.¹⁰

Ich glaube, wir haben in Wirklichkeit kein Recht, irgendwo im Urchristentum oder im späteren Judenchristentum eine derartige Ideologie vorauszusetzen. Eine entfernte Möglichkeit, die mit dem jüdischen Sinn für Familie und für die Erbllichkeit auch der geistlichen Würden gegeben war,¹¹ darf nicht in eine Wirklichkeit umgedeutet werden, die niemals wirklich geworden ist. Das vermeintliche Kalifat in der Dynastie Jesu gründet sich auf die Kombination dreier Nachrichten oder Nachrichtengruppen, die der Prüfung bedürfen. Es handelt sich 1. um das Ansehen, dessen sich die Familienangehörigen Jesu als die *δεδούκοντο* in der Urkirche und bis ins zweite (oder gar dritte) Jahrhundert hinein erfreut haben; 2. um die „monarchische“, führende Stellung, die Jakobus, der Bruder Jesu, in der späteren Urgemeinde errungen hatte, und 3. um die Nachfolger, die ihm aus seiner Verwandtschaft und um dieser Verwandtschaft willen nachgefolgt sein sollen. Dieser letzte Punkt ist für die Annahme des Kalifatsgedankens entscheidend, und ihn müssen wir daher vor allem ins Auge fassen. Zu den beiden ersten Punkten ist nur kurz zu erinnern, daß sie für sich genommen in dieser Hinsicht noch gar nichts beweisen.

I.

Die Brüder Jesu¹² sind Jesus zur Zeit seines irdischen Lebens offensichtlich noch nicht nachgefolgt (Mc 3, 21. 31 par.; 6, 3 par. vgl. Joh 7, 6. 10), sondern haben sich erst nach der Auferstehung seiner Gemeinde angeschlossen (Act. 1, 14). Hier hatten sie neben den Aposteln bald eine ausgezeichnete Stellung inne. Paulus weiß, daß sie so gut wie Petrus und andere Führer der Gemeinde auf Reisen ihre Frauen mit sich nahmen und die Gemeinden, die sie so besuchten, für den Unterhalt aufkommen ließen (I. Kor. 9, 5). Man muß nach dem Zusammenhang wohl an Missions- oder allenfalls an Missions- und Inspektionsreisen denken, die sie etwa in Galiläa oder in anderen vorzüglich judenchristlichen Gebieten unternommen haben mögen.¹³ Nach einer späteren Nachricht des Julius Africanus hätten die Herrenverwandten „von den jüdischen Dörfern Nazareth und Kokhaba aus das übrige Land durchzogen“ und dabei ihre Herkunft mit Hilfe eines

¹⁰ Ebd. S. 126.

¹¹ Vgl. hierzu Ad. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130 (1898) 22 ff und vor allem Joach. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B (1937) 10 ff. 77 ff; auch N. A. Dahl, Das Volk Gottes (1941) 575.

¹² Zum folgenden ist immer noch grundlegend und unentbehrlich Theod. Zahn, Forsch. zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Lit. VI, Teil II: Brüder und Vettern Jesu (1900) 225 ff; zuletzt ohne wesentliche neue Erkenntnisse. L. Hermann, La famille du Christ d'après Hégésippe, Rev. de l'univ. de Bruxelles 42 (1936/37) 387—394.

¹³ Vgl. E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem (1936) 53 f 57 — mit freilich sehr weitgreifenden Kombinationen und unbeweisbaren Konsequenzen.

genealogischen Werkes zu beweisen vermocht, das „Buch der Tage“ hieß (Euseb. H. E. I 7, 14). Sie hielten sich also entsprechend dem herrschenden kirchlichen Glauben über die Herkunft Jesu für Davididen, und so kommt es, daß zwei von ihnen unter Domitian als vermeintliche Prätendenten zu einem Verhör nach Rom zitiert wurden. Hier stellte es sich freilich sehr bald heraus, daß sie arme, ihren Acker bauende Landleute waren, die keinen Umsturz planten, sondern nur auf ein „himmlisches und engelhaftes Reich“ ihre Hoffnung richteten. Sie wurden daher ungekränkt wieder entlassen (Hegesipp bei Euseb. H. E. III 20, 1—6). Doch soll ein anderer Herrenverwandter, Symeon, zur Zeit Trajans nochmals unter demselben politischen Verdacht gefangen und sogar gekreuzigt worden sein; dabei sollen die bösen jüdischen¹⁴ „Sekten“ die Denunzianten abgegeben haben (Hegesipp bei Euseb. H. E. III 32, 6). Die Angaben sind im Einzelnen stark legendarisch.¹⁵ Keinesfalls aber folgt aus dem Einschreiten der römischen Behörden, daß die Angeklagten wirklich eine „monarchische“ Stellung präbendiert oder innerhalb ihrer Kirche besessen hätten. Das ist bei den erstgenannten Zeugen vor Domitian schon darum ausgeschlossen, weil es sich ja um zwei Personen handelte, und wenn Hegesipp, dem wir diese Nachrichten verdanken, seinerseits hinzufügt, sie hätten seitdem „in der ganzen Kirche als Märtyrer und als Geschlechtsgenossen des Herrn eine führende Stellung“¹⁶ oder einen Ehrenplatz inne gehabt, so darf man diese Wendung nicht organisatorisch-hierarchisch im Sinne eines Amtes oder einer „dynastischen“ Stellung mißverstehen.¹⁷ Aus dem allem wird nur soviel deutlich, daß die Verwandtschaft mit Jesus in der frühen, judenchristlichen Kirche als eine hohe persönliche Auszeichnung galt und in Verbindung mit anderen Vorzügen Ansehen und Bedeutung verlieh. Le-

¹⁴ Daß Hegesipp an dieser Stelle unter den αἱρέσεις die Juden versteht, hat A. Schlatter, a. a. O. S. 27 sehr wahrscheinlich gemacht. Vgl. Euseb. H. E. IV 22, 5 (u. S. 140).

¹⁵ Das zeigen die tagelangen Foltern, das Staunen des Prokonsuls, das hohe Alter (120 Jahre!) des Märtyrers. Dürfte man die tagelangen Foltern historisch nehmen, so würden sie für einen Christenprozeß und gegen das angebliche Hochverratsverfahren sprechen.

¹⁶ Euseb. H. E. III 32, 6: ἔρχονται οὖν καὶ προηγούμενοι πάσης ἐκκλησίας ὡς μάρτυρες καὶ ἀπὸ γένους τοῦ κυρίου...; vgl. III 20, 8.

¹⁷ So richtig Zahn, a. a. O. S. 300. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (1924) 633 Anm. 2 meint allerdings, es sei nicht möglich, „προηγούμενοι“ nur als Ausdruck für eine allgemeine Ehrenstellung zu fassen; wahrscheinlich habe es sich um „den Ehrenrang von „Aposteln““ gehandelt. Aber so technisch wird der Begriff der „Führung“ im zweiten Jahrhundert noch keineswegs gehandhabt. Die προηγούμενοι sind einfach die Honoratioren und πρωτοκαθεδρῖται der Gemeinde (so bei Hermas, Vis. III 9, 7), und gerade die Märtyrer sitzen in dieser Eigenschaft noch im 3. Jahrh. auf dem Ehrenplatz neben den Presbytern als den „amtlichen“ Führern der Gemeinde. Daß die beiden Konfessoren aus der Familie Jesu „Vorsteher“ palästinensischer Gemeinden gewesen seien, wie Schoeps S. 275 will, ist daher eine zwar mögliche, aber keineswegs notwendige Annahme.

gendarische Berichte wollen noch einen Märtyrer¹⁸ und drei seleucische Bischöfe des 3. Jahrhunderts¹⁹ zu Verwandten Jesu stempeln. Aber daß die *δεσπόσυννοι* jemals als solche die Leitung der Kirche beansprucht oder ein Familienhaupt besessen hätten, das die angeblich „monarchische“ Herrschaft hätte ausüben können, ist nirgends überliefert.

II.

Der einzige Verwandte Jesu, der in der ältesten Kirche eine zweifellos überragende und, wenn man so will, quasi-monarchische Stellung eingenommen hat, ist der Herrenbruder Jakobus. Auch Jakobus hatte sich der Gemeinde erst nach der Auferstehung angeschlossen, hier aber neben Petrus und Johannes sehr bald eine hervorragende und schließlich die maßgebende Stellung gewonnen:²⁰ die Apostelgeschichte läßt ihn zuletzt allein an der Spitze der Jerusalemer Gemeinde und ihres Presbyteriums stehen (Act. 15, 13; 21, 18). Das wird damit zusammenhängen, daß Jakobus ein Vertreter des judenchristlichen Flügels der Urgemeinde war (Gal 1, 19), welcher nach der Vertreibung der Hellenisten (Act. 8, 11; 11, 19) und dem Ausscheiden des Petrus (Act. 12, 17)^{20a} bestimmend wurde. Fragt man aber, worauf seine offenbar schon vor diesem Zeitpunkt sehr gewichtige Autorität wesentlich gegründet war, so liegt es natürlich nahe, neben seinen besonderen, für uns nicht mehr erkennbaren persönlichen Charaktereigenschaften auch an die Tatsache zu erinnern, daß Jakobus ein leiblicher Bruder Jesu war. Dies ist das Einzige, was z. B. auch Josephus in seiner Notiz über die Ermordung „des Bruders Jesu, des sogenannten Christus, der Jakobus hieß“, von ihm zu sagen weiß.²¹ Aber entscheidend für seine Schätzung in der Urgemeinde ist doch offensichtlich nicht dieser persönlich-verwandschaftliche Vorzug, sondern etwas ganz anderes gewesen:²² Jesus selbst war nach seiner Auferstehung dem Jakobus erschienen (I. Kor. 15, 7), und diese Erscheinung muß für Jakobus nicht nur die Bekehrung, sondern auch so etwas wie

¹⁸ Mart. Conon. 4, 2; dazu Harnack, Geschichte der altchristl. Liter. bis Eusebius II: Chronologie II (1904) 469 f.

¹⁹ Gregor. Barhebr., Chron. eccl. III 22 f (bei Zahn S. 295 Anm. 1).

²⁰ Gal. 1, 18 erscheint noch Kephas als die für Paulus wichtigste Persönlichkeit der Urgemeinde; 2, 9 wird Jakobus (nach der richtigen Lesart) bereits vor Kephas und Johannes zu den *συνλοι* gerechnet, und 1, 12 weicht Petrus — so wie es Paulus darstellt — in geradezu peinlicher Weise vor den Abgesandten des Jakobus zurück; vgl. H. Strathmann, Die Stellung des Petrus in der Urkirche, Zeitschr. f. syst. Theol. 20 (1943) 243 ff.

^{20a} Sein und der Zwölf späteres Wiederauftauchen Act. 15, 6 f. dürfte kaum historisch sein.

²¹ Antiqu. Jud. XX 9, 200. Über die Echtheit dieses umstrittenen Textes s. zuletzt Goguel, a. a. O. S. 145 ff.

²² Das hat K. Holl gezeigt: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde, Ges. Aufs. II; G. Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41 (1942) 74.

eine „Berufung“ bedeutet haben.²³ Für die Gemeinde tritt er damit jedenfalls den großen, grundlegenden Zeugen der Auferstehung an die Seite, und sein Name wird in diesem Sinne schon Paulus und von Paulus weiter an alle paulinische Gemeinden „als ein Hauptstück“ überliefert (I. Kor. 15, 3). Hier hat daher auch die spätere judenchristliche Entwicklung eingesetzt, wenn sie Jakobus nicht nur über Paulus, sondern auch über Petrus und alle anderen Apostel zu erheben wünscht:²⁴ seine Christusbegegnung wird jetzt an den Anfang gestellt und als erste, grundlegende gezählt, und Jakobus erscheint dabei als der einzige unter allen Aposteln, der niemals an der Auferstehung gezweifelt, sondern sie mit Zuversicht erwartete (Hebr. Evang. bei Hieron., De vir. ill. 2). In eine andere Richtung weisen die Beinamen, die die Überlieferung dem Herrenbruder gegeben hat; aber auch diese betonen nicht etwa seine leibliche Jesus-Verwandtschaft. Im Blick auf sein asketisches und gesetzestreues Leben heißt Jakobus vielmehr allgemein *ὁ δίκαιος*, „der Gerechte“.²⁵ Außerdem führt er noch den einigermaßen rätselhaften Titel „Oblias“, welcher „Schutzwehr des Volks“ bedeuten soll (Hegesipp bei Euseb. H. E. II 23, 7; vgl. III 7, 8).²⁶ In der — freilich wenig zuverlässigen — Legende, die Hegesipp vom Martyrium des Jakobus überliefert, erscheint Jakobus dementsprechend nicht nur wie ein „heiliger“ Nasiräer (Euseb. H. E. II 23, 5; vgl. Epiphan. haer. XXIX 4; LXXVIII 7), sondern auch als eine wahrhaft priesterliche Gestalt. Nur ihm allein sei es gestattet gewesen, im vorgeschriebenen Leinengewand das Allerheiligste zu betreten, um dort für die Sünden seines Volkes ständige Fürbitte zu leisten“ (II 23, 6).²⁷ „Der Gerechte“ erscheint hier wie ein letzter, heiliger Gesandter Gottes an sein verstocktes Volk, den großen Frommen und Fürbittern des alten Bundes vergleichbar, deren Andenken im Spätjudentum gerade unter diesem Ge-

²³ Holl, a.a.O. S. 49 möchte dies noch durch die weitere Annahme stützen, daß auf die Offenbarung, die Jakobus für sich allein hatte, noch eine andere folgte, die ihn mit den übrigen Aposteln zusammenschloß. Allein diese Auslegung von I. Kor. 15, 7 hängt mit seiner seltsamen Auslegung der *ἀπόστολοι πάντες* auf die Zwölf + Jakobus zusammen, die sich nicht halten läßt: vgl. W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus (1943) 3 ff und H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, Stud. Theol. 1 (1947) 105 ff.

²⁴ Diese Tendenz erhellt vor allem aus den — freilich umstrittenen — judenchristlichen Quellen der Pseudoklementinen; vgl. C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen (1929), besonders S. 322 ff.

²⁵ Dies ist nicht nur bei Hegesipp, sondern auch in den Hypotyposen des Clemens Alexandrinus die stehende Bezeichnung: Euseb. H. E. II 1, 3—5.

²⁶ H. J. Schöps, Jakobus *ὁ δίκαιος καὶ ὀβλίς*. Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtl. Untersuchungen (1950) 120 ff. 301 meint, das Wort sei „vielleicht von Hegesipp aus *ἑλiah* = apostolus verhunzt.“

²⁷ Epiphanius, haer. LXXVIII 14 hat das weiter ausgemalt und Jakobus geradezu zum Hohenpriester gemacht. Es scheint mir aber gegen Harnack, Chronologie I (1897) 186 Anm., wenig wahrscheinlich, daß er auch diesen gesteigerten Unsinn von Hegesipp bezogen habe.

sichtspunkt lebendig ist.²⁸ Seine Ermordung gilt als bereits im Alten Testament gewissagt²⁹ und hat als angeblich unmittelbar darauf folgende Strafe den Untergang Jerusalems zur Folge. Mit diesem Hinweis schließt der Bericht erbaulich ab (II 23, 18).

III.

Von hier aus würde niemand auf den Gedanken verfallen, Jakobus müsse einen „Nachfolger“ gehabt haben. Diese Vorstellung taucht für uns erst in dem Augenblick auf, wo er zum „Bischof“ geworden ist,³⁰ d. h. sie hängt eng mit der dogmatisch-polemischen Konzeption einer allgemeinen Sukzession der Bischöfe zusammen, wie sie im zweiten Jahrhundert gegen die Gnostiker entwickelt wird. Hegesipp, auf den die meisten Nachrichten über Jakobus und die Herrenverwandten zurückgehen, spielt in diesen Auseinandersetzungen eine hervorragende Rolle, und der tendenziöse Sinn seines Berichtes, der von der angeblichen Nachfolge des Jakobus handelt, ist mit Händen zu greifen. Dies ist nun noch kurz darzulegen.

Über die kirchenpolitische Wirksamkeit und Bedeutung Hegesipps haben wir vor allem durch Caspars Untersuchungen zur römischen Bischofsliste und die daran anschließende Diskussion größere Klarheit gewonnen.³¹ Hegesipp, „der sein Leben dem Ketzerkampf geweiht hatte“,³² ist danach als der geistige Vater der Bischofslisten anzusprechen.^{32a} Vielleicht ein Judechrist³³ östlicher Herkunft, aber schwerlich aus Palästina,³⁴ reist er in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von Gemeinde zu Gemeinde, stellt überall das Vorhandensein der gleichen, von den Aposteln herrührenden Tradition fest und sichert sie gegen die ketzerischen Verdächtigungen durch den Nachweis der ununterbrochenen Kontinuität der Überlieferung, die in der lückenlosen Reihe der monarchischen Bischöfe sichtbar wird. Die ketzerischen Abweichungen erscheinen ihm dann jeweils nur als spätere Verirrungen vom rechten Wege; in der glücklichen Zeit der apostolischen Anfänge gab es überhaupt noch keine Ketzereien. Hegesipp hat

²⁸ N. Johansson, *Parakletoi*. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttest. Religion, im Spätjudentum und im Urchristentum (1940) 75 ff; auch E. Stauffer, *Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri*, *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 62 (1943/44) 3 ff.

²⁹ Hierzu Schoeps, *Judenchristentum* S. 246. 359 f.

³⁰ Das ist außer den gleich zu besprechenden Ansätzen bei Hegesipp auch bei Clemens Alexandrinus der Fall: Euseb. H. E. II 1, 3 (Hypotyposen).

³¹ Erich Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste* (1926); ferner: *Die älteste römische Bischofsliste in: Papsttum und Kaisertum* (Kehr-Festschr. 1926) 1 ff; *Geschichte des Papsttums I* (1930) 8 ff.

³² Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (1934) 111.

^{32a} H. Heussi, *War Petrus in Rom* (1930) S. 45 ff.

³³ Euseb folgert dies IV 22, 8 aus seinen Sprachkenntnissen, besitzt aber darüber hinaus keine Angaben.

³⁴ Dagegen spricht seine krasse Unkenntnis der dortigen Verhältnisse; vgl. Harnack, *Chronologie I*, 312; auch Schlatter, a. a. O. S. 30 Anm. 1.

danach im Grunde schon das gleiche Geschichtsbild, wie es sein wohl etwas jüngerer Zeitgenosse Irenäus zur „Überführung und Widerlegung“ aller Ketzereien voraussetzt, und wie es von jetzt ab in der katholischen Kirche herrschend wird.³⁵ Im Unterschied von Irenäus hat Hegesipp die Bedeutung der Sukzessionen zwar schon betont, aber noch keine Listen in extenso vorgelegt; in dem Fall hätte es sonst Eusebios gewiß nicht unterlassen, auf sie hinzuweisen.³⁶ Aber offenbar hat sich Hegesipp gegenüber den Ketzern auch nicht mit bloßen Behauptungen über die Kontinuität der katholischen Tradition begnügt, sondern gelegentlich auch Namen und Übergänge namhaft gemacht. Das zeigt das erhaltene Beispiel von Rom, wo er den Fortbestand der Überlieferung nicht nur aus der Übereinstimmung mit anderen Gemeinden und mit den urchristlichen Normen „bis auf Aniket“ konstatieren will, sondern gleich hinzufügt, daß Eleutheros dessen Diakon gewesen sei und daß auf Aniket Soter, auf Soter dann Eleutheros gefolgt wären (Euseb. H. E. IV 22, 3).³⁷ Über Korinth macht er keine so weitgehenden Angaben, sondern nennt hier nur den letzten, ihm persönlich bekannten Bischof Primus (Euseb. H. E. IV 22, 2). Aber es ist sehr wohl denkbar, daß Hegesipp in anderen Fällen, wo er Bescheid zu wissen glaubte, noch weiter zurückgriff. Vor allem mußte ihm daran gelegen sein, überall den Anschluß an die Apostel selbst zu gewinnen, von denen sich die rechte katholische Lehre herleiten mußte.^{37a} In diesen Zusammenhang ist nun das Fragment einzuordnen, in dem er von Symeon als dem Nachfolge-Bischof des Jakobus berichtet. Hegesipp schreibt (Euseb. H. E. IV 22, 4—6):

„Nachdem Jakobus unter derselben Anklage den Zeugentod erlitten hatte wie der Herr,³⁸ wurde nunmehr der von dessen Onkel stammende Symeon, Klopas Sohn, als Bischof eingesetzt. Als Vetter des Herrn wurde er von allen vorgeschlagen (und war) der zweite.³⁹ Darum nannte man die Kirche (bis dahin) eine Jungfrau; denn noch war sie nicht durch eitle

³⁵ Vgl. Bauer, a. a. O. S. 3 f.

³⁶ Mit diesem Argument schlägt Harnacks Beweisgang, Chronologie I, 180 ff wie einst gegen Lightfoot, so auch heute in einer inzwischen veränderten Lage der wissenschaftlichen Diskussion gegen C. H. Turner, The early episcopal Lists IV, Journ. Theol. Stud. 18 (1917) 119 f und E. Kohlmeyer, Zur Ideologie des ältesten Papsttums: Sukzession und Tradition, Theol. Stud. u. Krit. 103 (1931) 241 f immer noch durch.

³⁷ Zum Begriff der *διαδοχή* vgl. außer Caspar auch Theod. Klauser, Die Anfänge der römischen Bischofsliste, Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seels. 8 (1931) 193—213.

^{37a} E. Buonaïutis phantastische Annahme, Marcione e Egesippo, Religio 12 (1936) 401—413, erst Hegesipp hätte dem Petruswort Jesu Matth. 16, 18 seine heutige Gestalt gegeben, bedarf keiner Widerlegung.

³⁸ Zum Verständnis dieses einleitenden Satzes vgl. H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (1936) 85 Anm. 3.

³⁹ Das *δεύτερον* des Textes darf nicht auf *ἀνέψιον*, sondern muß (wie von Euseb. H. E. III 22) auf *ἐπίσκοπον* bezogen werden: Zahn, a. a. O. S. 237; Herrmann, a. a. O. S. 390 Anm. 2.

Lehren befleckt worden.^{39a} Thebutis aber fing damit an, sie zu beschmutzen, weil er nicht Bischof geworden war, von den sieben Sekten im (jüdischen) Volke her, denen er selber auch angehörte, von welchen Simon herkommt, von denen die Simonianer, Kleobios, von dem die Kleobianer, Dositheos, von dem die Dositheaner, Gorthaios, von dem die Gorthener und Masbotheer herkommen. Von diesen aus führten die Menandrianisten, Markianisten, Karpokratianer, Valentinianer, Basilidianer und Satornilianer, jeder für sich und anders, eine eigene Meinung ein, und von diesen (kommen) die falschen Christusse, falschen Propheten und falschen Apostel, die die Einheit der Kirche zerspalten haben mit verderblichen Reden gegen Gott und gegen seinen Christus.“

Man muß diesen Text im Zusammenhang lesen, um den richtigen Eindruck von ihm zu gewinnen. Das fürchterliche Durcheinander, mit dem hier sämtliche Ketzereien, die Hegesipp kennt, in einen genealogischen Zusammenhang gebracht und auf die jüdischen Parteien^{39b} und gleichzeitig auf ein sagenhaftes Ketzerhaupt zurückgeführt werden, das seinen Namen und seine Existenz wahrscheinlich nur einem Mißverständnis verdankt,⁴⁰ ist nicht zu überbieten und typisch für diese ganze polemische Literaturgattung.⁴¹ Deutlich ist nur die Absicht, das Aufkommen aller Ketzereien als eine nachträgliche Entartung zu kennzeichnen, die — wieder in ganz typischer Weise⁴² — auf das schmutzige Motiv gekränkten Ehrgeizes zurückgeführt wird. Niemand wird den Versuch machen wollen, die hier konstruierten häreseologischen Zusammenhänge auf ihre historische Berechtigung zu überprüfen. Dann darf man aber nicht mehr übersehen, wie eng mit diesen wertlosen Nachrichten auch die Angaben über die rechtgläubige Tradition der jerusalemischen Kirche innerlich verbunden sind, und darf ihnen nicht einfach kritiklos folgen. Daß Jakobus hier zum ersten Bischof von Jerusalem gemacht wird, ist die erste offensichtlich unhistorische Behauptung, worüber es in der Tat, wie Schwartz sagt, „keiner weiteren Auseinandersetzung“ bedarf⁴³ oder doch bedürfen sollte.⁴⁴ Auch Hegesipp selbst weiß es in anderem Zusammenhange noch besser, wenn er Jakobus vielmehr „zusammen mit den Aposteln“ (d. h. mit den Zwölfen) die Kirche vom Herrn übernehmen läßt (H. E. III 23, 4), ihn also

^{39a} Hierzu Jos. C. Plumpe. *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity* (1943) 255.

^{39b} Deren Siebenzahl erscheint auch bei Justin, *Dial.* 80, 4, aber in einer wesentlich vernünftigeren Fassung.

⁴⁰ Vgl. Schoeps, a.a.O. S. 283 f. Der nur hier begegnende Name Thebutis wird von Hilgenfeld und Brandt mit *מַעֲבֻרָה* = Taufe, von Schoeps selbst mit *הַרְחָבָה* = Frevel in Verbindung gebracht.

⁴¹ Vgl. hierzu besonders noch Ed. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts* (1936) 30 f.

⁴² Vgl. Tertullian, *De bapt.* 17, 2: *episcopatus aemulatio schismatum mater est.*

⁴³ Ed. Schwartz, *Einleitung zu Eusebs Kirchengeschichte* (1909) CCXXVI f.

⁴⁴ Es ist mir nicht verständlich, womit Caspar, *Bischofslisten* S. 336 Anm. 4 diese Feststellung Schwartzens einschränken möchte.

hier noch nicht als monarchisch regierenden Bischof ansieht. Immerhin faßt er seine Angaben über die Nachfolge des Jakobus an unserer Stelle doch noch recht kurz und betont vor allem die Einmütigkeit, mit der Symeon zum Bischof erhoben wurde; denn diesen Umstand braucht er als Folie für die gottlose Rebellion des „Thebutis“. Eusebios weiß in seiner eigenen Darstellung des Vorgangs schon erheblich mehr, und es ist mir sehr fraglich, ob man darin etwas anderes sehen darf als selbständige Kombinationen und Folgerungen, die sich aus der überlieferten Darstellung Hegesipps für ihn zu ergeben schienen. Dieser kommt für das weitere jedenfalls nicht mehr als Quelle in Betracht.⁴⁵ Man berichtet, schreibt Euseb, daß zu dem Wahlakt sämtliche noch lebenden Apostel und Jünger und die damals noch zahlreich vorhandenen Glieder der Familie Jesu von überallher angereist seien, und daß sie sich in voller Einmütigkeit auf Symeon geeinigt hätten, der — hierüber wird Hegesipp als Zeuge angerufen — über seinen Vater mit Joseph verwandt und des Thrones der jerusalemischen Kirche vorzüglich würdig war (H. E. III 11). Den Bischofsthron des Jakobus, den er von Jesus und den Aposteln gemeinsam als Bischof eingesetzt sein läßt (H. E. VII 19),^{45a} scheint Eusebios bereits selbst in Jerusalem besichtigt zu haben, wo er den staunenden Besuchern als kostbare Reliquie und Dokument der kirchlichen Vergangenheit gezeigt wurde (H. E. VII 19). Daß dieser Thron kein echter Jakobusthron gewesen ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Aber man sollte auch die weiteren Angaben, die Eusebios etwas unsicher zur Verfügung stellt,⁴⁶ nicht allzu ernst nehmen und sich über den Ort, den „Wahlkörper“ und die Modalitäten, bei der Wahl Symeons nicht den Kopf zerbrechen.⁴⁷ Seine Darstellung beruht auf den üblichen Voraussetzungen vom engen Zusammenhalt der Urgemeinde und den Missionsreisen der Apostel in alle Welt. Die Frage ist nur, ob die zu Grunde liegenden Angaben Hegesipps selbst unter dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt als glaubwürdig angesehen werden können.

Jakobus ist gewiß nicht „Bischof“, Patriarch oder Hoherpriester von Jerusalem gewesen. Die Behauptung, Symeon sei sein Nachfolger geworden, die vom Standpunkt des späteren zweiten Jahrhunderts aus gemacht wird, könnte nur dann ernst genommen werden, wenn es sich unabhängig davon wahrscheinlich machen ließe, daß die bischöfliche oder eine wie immer geartete Monarchie in Jerusalem früher zum Siege gekommen ist als in der Kirche sonst. Dazu besteht nicht die geringste Veranlassung. Vielmehr gibt gerade die Bischofsliste von Jerusalem unter diesem Gesichtspunkt

⁴⁵ Nach Harnack, Chronologie I 220, Anm. 1 „vielleicht Africanus“.

^{45a} Aber nach Euseb ist an diesem Punkt noch nicht ganz sicher: H. E. II 23, 1; vgl. Caspar, Bischofsliste S. 240 Anm. 1.

⁴⁶ Nach Harnack, Chronologie I 128 Anm. 1 braucht Euseb seine einleitende Wendung *λόγος παρέχει* vorzüglich dann, wenn er den schriftlichen (?) Quellen, auf die er sich beruft, selbst nicht völlig traut. Die Wendung ist jedoch mehrdeutig: P. W. Harrison, Polykarp's two Epistles to the Philippians (1936) 214—217.

⁴⁷ Wie Lohmeyer, a.a.O. S. 57, und Schoeps, a.a.O. S. 283.

punkt zu den allerschwersten Bedenken Anlaß.⁴⁸ Sie bietet bis auf Narcissus, den ersten Bischof, über den zu Beginn des 3. Jahrhunderts positive Nachrichten vorliegen, eine Reihe von 30 Namen, die in einander genau entsprechende Gruppen von fünfzehn jüden- und fünfzehn heidenchristlichen Bischöfen vor und nach der Zerstörung Jerusalems zerfallen. Bedenkt man, daß die Ermordung des Jakobus in die sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts fällt und sein „Nachfolger“ Symeon erst unter Trajan sein Martyrium erlitten haben soll, so bedeutet dies, daß diese Bischöfe, wie schon Eusebios aufgefallen ist, κομιδῇ βραχύβιοι gewesen sein müssen; denn auf jeden von ihnen kommt eine durchschnittliche Amtsdauer von nicht mehr als drei oder höchstens vier Jahren. Es war hier also offensichtlich eine viel zu große Zahl von Namen überliefert, die erst nachträglich in eine Reihe von monarchisch regierenden Bischöfen geordnet werden mußte. Zahns Annahme,⁴⁹ es seien in die Liste die Namen monarchischer Bischöfe aus anderen Gemeinden versehentlich mit aufgeführt worden, ist eine denkbar unwahrscheinliche Notauskunft, und Harnacks,⁵⁰ von Knopf⁵¹ aufgenommene Hypothese, die Zahl erkläre sich durch die mitgezählten δεσποῦννοι insgesamt, scheitert schon daran, daß dies ja nur für den ersten, jüdenchristlichen Teil der Liste in Betracht kommen kann, das Gedränge unter den späteren, heidenchristlichen Bischöfen von Aelia aber nicht wesentlich geringer ist. Es gäbe nur einen einzigen Ausweg, um die Monarchie in der Jerusalemischen Gemeindeverfassung zwar nicht im Ganzen, aber wenigstens für die Anfänge trotz allem zu retten, und das wäre die Annahme, in der Frühzeit hätte sich ein einzigartiges, später nicht mehr wirksames Organisationsprinzip vorübergehend durchgesetzt, eben der „Gedanke eines Kalifats“; aber in dieser Isolierung ist die Behauptung bisher noch von niemandem vertreten worden, und so hat sie auch schlechterdings keine Wahrscheinlichkeit für sich.

Es muß hier freilich schärfer als bisher betont werden, daß die einzige Nachricht, die für eine blutsgebundene Erbfolge innerhalb der Gemeinde von Jerusalem ins Feld geführt werden kann, eben die schon besprochene, mehr als zweifelhafte Notiz Hegesipps ist. Schlatters Kombinationen,⁵² daß auch Symeons Nachfolger „Juda Justus“ ein Verwandter Jesu gewesen sein könnte, sind gänzlich haltlos und insoweit schon von Zahn⁵³

⁴⁸ Über diese Liste Harnack, Chronologie I 97—99, 218—230; C. H. Turner, The early episcopal Lists II: The Jerusalem List, Journ. Theol. Stud. 1, (1900) 529—553; Ed. Schwartz, Einleitung S. CCXXVI f und vor allem Caspar, Bischofsliste S. 122—132.

⁴⁹ a. a. O. S. 297 ff.

⁵⁰ Chronologie I 220 A. 2; vorsichtiger: Mission S. 631.

⁵¹ a. a. O. S. 27 f.

⁵² a. a. O. S. 29 ff.

⁵³ a. a. O. S. 291 ff. Auch Schoeps, Jüdenchristentum, S. 246, erklärt sie für „reine Phantasie, die durch keinerlei Tatsachen gedeckt wird.“

überzeugend widerlegt.⁵⁴ Auch die sonst überlieferten Nachrichten über die *δεσπόωνται* sind, wie wir schon gesehen haben, an und für sich nicht geeignet, den Gedanken des Kalifats zu stützen. Wenn Hegesipp die Angemessenheit der Wahl Symeons dadurch noch unterstreicht, daß der einmütig Erwählte überdies auch wie Jakobus ein Verwandter Jesu gewesen sei, so zeigt dies zwar noch einmal sein auch sonst überall begegnendes Interesse an der biographischen Legende und den sozusagen familiengeschichtlichen Zusammenhängen innerhalb der Urgemeinde — ein Interesse, das die spätere Legendenentwicklung immer hemmungsloser beherrscht —, aber die Glaubwürdigkeit seiner sonstigen Angaben läßt sich von hier aus nicht retten. Ich will damit übrigens nicht bestreiten, daß der Name Symeons ihm vielleicht zuverlässig überliefert war und daß Symeon wirklich ein Vetter des Jakobus gewesen sein kann. Auch sein Martyrium, so zweifelhaft die Einzelheiten sind,⁵⁵ mag auf Wahrheit beruhen. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß Symeon wirklich, wie Hegesipp will, monarchischer Bischof von Jerusalem und als solcher ein amtlicher oder gar „dynastischer“ Nachfolger des Jakobus gewesen wäre. Denn mit einer solchen Annahme würde die Verfassungsgeschichte, wie wir sie auch für Jerusalem mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen dürfen, willkürlich auf den Kopf gestellt.

Es ließe sich höchstens noch die Frage aufwerfen, ob Symeon vielleicht schon vor Hegesipp als ein Garant der von Jakobus ausgehenden Lehrüberlieferung genannt worden ist. Für die Betonung eines derartigen Traditions- und „Sukzessions“-Gedankens scheinen gerade auf dem jüdischen Boden Palästinas die Voraussetzungen günstig,⁵⁶ und Caspars an sich recht unwahrscheinliche Annahme, den ältesten Bischofslisten seien die mehr oder weniger zuverlässigen Listen nichtamtlicher Traditionsträger vorangegangen, könnte wenigstens hier Recht behalten. Allein mit solchen Mutmaßungen tapen wir doch völlig im Dunkeln. Die alte judenchristliche Überlieferung in den Pseudoklementinen denkt, wenn sie von einer Weiterleitung der apostolischen Lehre durch Jakobus spricht, nicht an einen monarchischen „Nachfolger“⁵⁷ und am allerwenigsten an einen solchen in dynastisch-blut-

⁵⁴ Ich hätte diese Möglichkeit bei der Neubearbeitung von K. Müllers Kirchengeschichte I, 1 (1941³) 76 demgemäß nicht offen lassen dürfen.

⁵⁵ s. o. S. 135 Anm. 15.

⁵⁶ Vgl. W. Bacher, Tradition und Tradenten in Palästina (1914); Josef Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips (1931) 152 ff; E. Kohlmeyer, a.a.O. S. 235 ff und E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments (1948⁵) 214 f.

⁵⁷ Rec. 4, 35 spricht allerdings von einem - dann natürlich beschöflichen - Nachfolger des Jakobus. Aber der Text wird nur von Schoeps der alten Überlieferungsgeschichte zugezählt und a. a. O. S. 292 auf den späteren judenchristlichen Bischof in Pella bezogen. Übrigens setzt auch Cont. 2 f. schon eine Kontrolle der Lehrer durch die Bischöfe voraus.

bedingter Erbfolge,⁵⁸ sondern die Erben seiner Überlieferung und seines „Lehrstuhls“ (Hom. 18, 7; vgl. ep. Petri 1 f.) sind vielmehr die siebenzig Jünger (Cont. 2) als die prototypischen Vertreter des späteren judenchristlichen Rabbinats.⁵⁹ Und damit entspricht die palästinensische Entwicklung durchaus dem, was wir auch sonst und insbesondere für Rom selbst erschließen können. Wie der I. Klemensbrief (22, 4; 44) beweist, ist der Traditionsgeanke auch in Rom älter als der Gedanke einer monarchisch-bischöflichen Sukzession, bindet sich aber gleichfalls nicht an bestimmte Personen, sondern nur an die Gesamtheit der Amtsträger, das *τάγμα* der — nicht monarchischen — *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*. Auch in dem sozusagen abgeschwächten Sinne einer bloßen Lehrosukzession läßt sich also die vermeintliche Nachfolge des Symeon auf Jakobus kaum halten. Wir können nur ganz allgemein annehmen, daß Symeon in der Urgemeinde nach Jakobus in irgendeinem Sinne in Ansehen gewesen ist und vielleicht auch eine wesentliche Rolle gespielt hat, worauf sein Martyrium ebenfalls hinweisen würde. Er kann ein „Lehrer“, ein „Ältester“, zur Not auch — im weiteren Sinne — ein „Apostel“⁶⁰ gewesen sein. Aber es läßt sich darüber nichts mehr ausmachen; nur so viel ist deutlich, daß er kein „Nachfolger“ des Jakobus in einem amtlich oder dynastisch bestimmten Sinne gewesen sein kann, und darauf allein kam es hier für uns an.

Den Gedanken eines Kalifats, einer Dynastie oder einer wie immer gedachten blutbedingten Herrschaftsfolge hat es in der Kirche des Urchristentums also nie gegeben. Es ist vielleicht schmerzlich, bei der bunten Fülle der anfangs vorhandenen Entwicklungswege nun gerade auf diese extreme Möglichkeit zu verzichten. Man hätte mit dem Gedanken des Kalifats wohl auch nicht so lange gespielt, die offenkundige Brüchigkeit seiner Quellengrundlage nicht so lange übersehen, wenn er nicht immer wieder durch seine barocke Phantastik gereizt und sich dabei scheinbar so gut in das jüdisch-orientalische Milieu des Urchristentums eingefügt hätte. Aber interessante Möglichkeiten können den Historiker schließlich nicht bestimmen; die Wirklichkeit ist interessant genug, und die Kritik entscheidet.

⁵⁸ Die Vorstellung, daß die Vererbung zum mindesten des Lehramts vom Vater auf den Sohn das Gegebene sei, erscheint zwar vom Judentum aus als natürlich, wird aber gerade darum nicht als ohne weiteres gültige Regel anerkannt: Cont. 3. Vgl. zum Problem auch G. Kittel, *Die γενεαλογίαι der Pastoralbriefe*, ZNW 20 (1921), besonders S. 54 ff.

⁵⁹ Schmidt, a. a. O. S. 316 und Schoeps, a. a. O. S. 290. Man darf von hier aus allerdings nicht jede Einzelheit, z. B. die Mitgliederzahl eines vermeintlich entsprechenden judenchristlichen Kollegiums, erschließen wollen.

⁶⁰ Zu diesem Sprachgebrauch noch des zweiten Jahrhunderts vgl. v. Campenhausen, *Apostelbegriff* S. 109.

Der Jubelablaß Bonifaz' VIII. in Dante's Commedia

Von Professor D. Dr. Carl Stange, Göttingen

In den ersten Worten der Commedia verlegt Dante seine Wanderung durch die drei Reiche des Jenseits in das Jahr 1300. Im ersten Verse der Commedia heißt es:

Nel mezzo del cammin di nostra vita ...

„In der Mitte des Weges unseres Lebens...“ Im Convivio (4, 24, 4) gibt Dante die Dauer des menschlichen Lebens — entsprechend Psalm 90, 10 — mit 70 Jahren an. Die Mitte des Lebens Dante's ist also, da Dante 1265 geboren ist, im Jahre 1300 erreicht. Was er mit dieser Zeitangabe bezweckt, ist nicht ohne weiteres deutlich. „Was ihn bewog, als er . . . an die Darstellung des großen Schauens ging, die Umkehr ins Jahr 1300 zu verlegen, wissen wir nicht. Vielleicht war das Jahr für ihn wirklich bedeutungsvoll durch innerliche Ereignisse, vielleicht weil es das Jubeljahr der Geburt Christi war“ (Karl Federn, Dante, 1899, S. 188).

1.

Man könnte meinen, daß Dante den Zeitpunkt angeben wolle, an dem seine Arbeit an der Commedia begonnen hat. Aber dieser Annahme widerspricht, daß schon in den Gesängen des Inferno Ereignisse erwähnt werden, die in die Zeit nach 1300 fallen.

Bei der Begegnung mit dem Papst Nikolaus III. meint dieser Papst, Bonifaz VIII. komme, um seinen Platz einzunehmen, und spricht sein Erstaunen darüber aus, da er aus dem Zukunftsbuch der Verdammten (Inf. 10, 100 ff) weiß, daß Bonifaz erst „einige Jahre später“ — *di parecchi anni mi menti lo scritto* — in die Hölle kommen soll (Inf. 19, 52 ff). Dante weiß also schon, daß Bonifaz „einige Jahre“ später, im Oktober 1303, sterben wird.

In demselben Zusammenhang bringt Dante auch eine Anspielung auf die Bulle Bonifaz' VIII. vom 18. 11. 1302. Nikolaus III. sagt von Bonifaz, er habe sich durch Betrug die „schöne Donna“ angeeignet, und verweist damit auf die Verdrängung Coelestins V. durch Bonifaz. Indem die Kirche als „schöne Donna“ — *bella donna* — bezeichnet wird, nimmt Dante den von Bonifaz gebrauchten Vergleich der Kirche mit der Donna des Hohen-

liedes (6, 8) im Anfang der Bulle: Unam sanctam (Mirbt, Quellen, 1924, S. 210, 20 ff) auf.

Ebenso kündigt Farinata Dante an, daß er nach 50 Monden, also im Jahre 1304, am eigenen Schicksal erfahren wird, wie schwer es den Verbannten ist, nach Florenz zurückzukehren (Inf. 10, 79 ff).

Neben diesen Angaben der *Commedia* ergibt sich aber auch aus dem Verhältnis, in dem die *Commedia* zur *Vita Nuova* steht, daß die *Commedia* erst später als 1300 entstanden sein kann. Im letzten Kapitel der *Vita Nuova* kündigt Dante seine Absicht an, zur Verherrlichung Beatrice's ein Werk zu schreiben, welches alles überbieten werde, was je von einer Donna gesagt worden ist, und bemerkt dazu, daß er diesen Plan ausführen werde, wenn Gott ihm noch einige Jahre — *alcuni anni* — schenken werde, die er seinen Studien widmen könne. Daß mit dem geplanten Werk die *Commedia* gemeint ist, ist eindeutig; aber offenbar hat dieser Plan noch keine greifbare Gestalt gewonnen. Da zwischen dem Schluß der *Vita Nuova* und der *Commedia* nach Dante's Erklärung noch „einige Jahre“ liegen sollen, wird man den Anfang der *Commedia* jedenfalls von dem Zeitpunkt, in dem die *Vita Nuova* abgeschlossen wurde, abrücken müssen. Und zwar wird man diesen Zeitabstand nicht zu knapp bemessen dürfen. Die Zwischenzeit zwischen beiden Werken wird durch die Studien Dante's ausgefüllt, wie sie im *Convivio* Dante's literarischen Ausdruck gefunden haben: der Umfang der in dieser Schrift Dante's bezeugten Studien und die tiefgreifende Wandlung, die sich infolge dieser Studien in ihm vollzogen hat, so daß er von der *Commedia* aus diese Zeit als eine Zeit des Abfalls von Beatrice und der Untreue gegen sie beurteilen muß, deuten darauf hin, daß der zeitliche Abstand der *Commedia* von der *Vita Nuova* erheblich gewesen sein muß. Nun fällt aber der Abschluß der *Vita Nuova* zweifellos in eine spätere Zeit als das Jahr 1300. Im 41. Kapitel der *Vita Nuova* wird bereits der Jubelablaß, den Bonifaz für 1300 ausgeschrieben hatte, erwähnt. Außerdem verweist Dante beim Tode Beatrice's auf seinen Brief an „die Fürsten der Erde“, der mit seinem uns erhaltenen Briefe an die Kardinäle Italiens identisch ist, und dieser Brief gehört zwar nicht — wie man nach dem Zeugnis Villani's allgemein annimmt — in das Jahr 1314, sondern — wie der Inhalt des Briefes unzweideutig zeigt — in das Jahr 1305. Die *Commedia* kann infolgedessen erst „einige Jahre“ nach 1305 in Angriff genommen worden sein.

2.

Wenn Dante trotzdem die *Commedia* mit dem Hinweis auf das Jahr 1300 beginnt, so könnte diese Zeitbestimmung statt im chronologischen im allegorischen Sinne gemeint sein.

Das 35. Jahr als die Mitte des menschlichen Lebens ist zugleich sein Höhepunkt. Nach der bereits angeführten Stelle des *Convivio* ist das menschliche Leben, wie es sich unter der Einwirkung des Himmelsbogens

gestaltet, einem aufsteigenden und wieder absteigenden Bogen zu vergleichen. Die aufsteigende Linie, die der Jugend (*adolescenza*) entspricht, nimmt ebenso wie die absteigende Linie des Greisenalters (*senettute*) 25 Jahre in Anspruch. Zwischen beiden liegt das Mannesalter (*gioventù*) vom 25.—45. Jahre. Der höchste Punkt der Lebenslinie wird also im 35. Jahre, von Dante im Jahre 1300, erreicht.

Die Verlegung der Himmelsreise Dante's in das Jahr 1300 würde bei dieser Deutung den gleichen Sinn haben wie die am Schluß der *Vita Nuova* erfolgende Anpreisung seines für die Zukunft angekündigten Werkes. Diese Zeitangabe würde besagen, daß die Commedia als das Ergebnis seines auf die Höhe gelangten Schaffens das reifste Erzeugnis seiner Muse sei.

Aber wenn diese Andeutung vielleicht auch in den Worten Dante's mit anklingen mag, so rechtfertigt sie doch noch nicht die Hervorhebung eines einzelnen bestimmten Jahres. Das Jahr 1300 bezeichnet nicht bloß den Gipfelpunkt der aufsteigenden Lebenslinie Dante's, sondern mit ihm beginnt zugleich der Abstieg seiner Lebenslinie. Und da die Commedia jedenfalls nicht in einem Jahre vollständig fertig geworden ist, so würde sie zum großen Teil die Lebenszeit Dante's begleiten, in der sein Leben von seiner Höhe wieder herabsteigt. Damit würde aber die symbolische Bedeutung des Jahres 1300 hinfallen und sich in ihr Gegenteil verkehren.¹ Dante hätte dann besser getan, nur ganz allgemein von der Zeit der vollentfalteten Lebenskraft zu sprechen, anstatt daß er den Wendepunkt vom Aufstieg des Lebens zu seinem Abstieg hervorhob. Indem er dies ganz bestimmte Jahr 1300 besonders nannte, muß dies Jahr nach dem, was er in ihm erlebte, seine besondere Bedeutung gehabt haben.

3.

Daß in der Tat das Jahr 1300 auch abgesehen von dem Platz, den es in der Chronologie seines Lebens einnahm, für Dante bedeutungsvoll war, ergibt sich aus dem bei ihm so oft wiederkehrenden Hinweis auf das kirchenpolitische Ereignis, welches dem Jahre 1300 sein besonderes Gepräge gegeben hat. Das Jahr 1300 ist das Jahr, in welches der von Bonifaz VIII. verkündigte Jubelablaß fällt. Dante's Stellungnahme gegenüber dieser Neuerung gliedert sich seinem Kampfe gegen Bonifaz VIII. ein und bedeutet den schärfsten Angriff, den Dante gegen diesen Papst richtet.

Daß Dante unter allen, die er in die Hölle verdammt, mit der stärksten Leidenschaft Bonifaz VIII. gehaßt hat, zeigen die vielen Stellen der Commedia, in denen von Bonifaz die Rede ist.

Die Strafe, die er ihm ebenso wie Nikolaus III. und Clemens V. als den wegen Simonie Verdammten zugedacht hat, ist das Grauenhafteste, was die Phantasie Dante's ausgemalt hat. In Florenz war es üblich, daß man den, der um Geldes willen einen Mord begangen, mit dem Kopf nach unten in eine Erdgrube versenkte, um ihn dann unter der zugeschütteten

¹ Vgl. das über den Zeitpunkt des Todes Christi Gesagte im Conv. 4, 23, 10.

Erde ersticken zu lassen. Dieses Vorbild der florentinischen Rechtspflege verschärft Dante, indem er die aus dem bläulichen Felsgestein herausragenden Füße des Papstes von Flammen umzüngelt sein läßt. Zu dieser Strafe ist Nikolaus III. verurteilt, weil er zuerst dem Nepotismus gehuldigt hat (Inf. 19, 70 ff). Seinen Platz wird Bonifaz einnehmen.

Auf dies Verdammungsurteil über Bonifaz kommt Dante noch einmal zurück, und zwar geschieht dies in einem Zusammenhang, in dem man den Ausbruch von leidenschaftlichen Haßgefühlen Dante's gegen Bonifaz nicht erwartet. Beim Anblick der „Weißen Rose“ im himmlischen Paradiese spricht Dante von dem Gegensatz, in dem sich Clemens V. zu Heinrich VII. befand. Indem er dafür auch Clemens V. in die Hölle verurteilt, kann er nicht unterlassen, sich noch einmal gegen Bonifaz zu wenden und ihm die Verschärfung seiner Höllenstrafen zuzusprechen. Es ist dies das letzte Verdammungsurteil, das Dante ausspricht. Im schroffen Gegensatz zu den erhabenen und frommen Gefühlen, die in den letzten Kapiteln der *Commedia* ausklingen, zeigt es, wie tief in der Seele Dante's der Haß gegen Bonifaz verwurzelt ist.

Über den Grund seines Hasses gegen Bonifaz gibt die *Commedia* zu wiederholten Malen Auskunft.

a) Daß dabei das persönliche Schicksal Dante's eine Rolle spielt, erfahren wir aus der Begegnung mit seinem Ahn Cacciaguida (Par. 17, 49 ff). Dieser kündigt Dante seine Verbannung aus Florenz an und macht Bonifaz dafür verantwortlich. In den Kämpfen der Florentiner Parteien nahm Bonifaz für die „Schwarzen“ Partei. Es war die Zeit des Priorates Dante's. Da er zu der Partei der „Weißen“ gehörte, trat er dem Bestreben des Papstes, Toscana unter seine Oberherrschaft zu bringen, entgegen. Als der Papst in seinem Kampf gegen die Colonna von Florenz eine Hilfstruppe forderte, stimmte Dante schon vor dem Antritt seines Priorates mit „Nihil fiat“.

In demselben Sinne ist auch die Weissagung Ciacco's (Inf. 6, 44 ff) gehalten. Auch dieser kündigt Dante den Sieg der „Schwarzen“ an und führt denselben auf das Eingreifen des Papstes zurück, dem dabei zweideutige Heuchelei vorgeworfen wird (Inf. 6, 69).

b) Aber über den persönlichen Anlaß hinaus richtet sich der Zorn Dante's gegen die Entwürdigung des Papsttums, wie sie durch die Amtsführung Bonifaz' VIII. herbeigeführt worden ist. Den stärksten Ausdruck hierfür legt Dante Petrus in den Mund (Par. 27, 22 ff). Petrus ist empört darüber, daß sich Bonifaz den Platz des Apostelfürsten unrechtmäßigerweise angeeignet habe (*usurpa*), so daß der Stuhl Petri in dem Urteil Christi unbesetzt sei (*vaca*), und daß Bonifaz aus der Grabstätte des Petrus eine Kloake von Blut und Schmutz gemacht habe — zur Freude des Satans.

Mit diesem maßlos leidenschaftlichen Urteil deutet Dante auf den Krieg des Papstes gegen die beiden Kardinäle aus dem Hause der Colonna hin. Die beiden Kardinäle Jakob und Petrus Colonna hatten ursprünglich

der Wahl Bonifaz' VIII. zugestimmt, gerieten aber aus persönlichen Gründen mit ihm in Streit und erließen am 10. Mai 1297 ein Manifest, in dem sie die Wahl Bonifaz' für ungültig erklärten. Die Vorwürfe, die sie gegen ihn erhoben, entsprachen den Anschuldigungen, die die von Bonifaz verfolgten Spiritualen der Franziskaner gegen den Papst richteten. Dieser erklärte sie daraufhin für Ketzer, schleuderte den Bannfluch gegen sie und gab der Welt das ungewohnte Schauspiel eines gegen Kardinäle gerichteten päpstlichen Kreuzzuges. Im September 1298 wurde die Burg der Colonna in Palaestrina erobert. Die beiden Kardinäle wurden gefangen genommen, konnten aber nach Frankreich zu Philipp IV. entfliehen.

Auf diese Ereignisse weist Dante auch bei seiner Begegnung mit Guido von Montefeltro hin. Dieser durch seine listenreiche Schlaueheit (*l'opere mie non furon leonine, ma di volpe*. Inf. 27, 74 f) erfolgreiche und berühmte Heerführer erzählt Dante, wie er sich in seinem Alter bekehrt habe und Franziskaner geworden sei, wie er dann aber durch den Papst verführt worden sei, in sein altes Wesen zurückzufallen. Bonifaz habe ihn in seinem Kriege gegen die Colonna um Rat gebeten, und er, Guido, habe ihm geraten, Versprechungen zu geben, die er nicht halten wolle (*lunga promessa con l'attender corto*). Infolge dieses Rückfalles in seine alte Sünde sei er dann der Hölle verfallen.

In diesem Zusammenhange gibt Dante durch den Mund Guido's ein vollständiges Register der Sünden, die er dem Papst vorwirft. Zuerst weist er darauf hin, daß der Papst nicht gegen Juden und Sarazenen Krieg geführt habe, sondern gegen Christen, wie dies nicht bloß bei seinem Kampf gegen die Colonna, sondern auch in seinem Vorgehen gegen Friedrich von Sizilien geschah. Indem der Krieg gegen die Colonna dem Krieg gegen Juden und Heiden gegenübergestellt wird, spielt Dante auf die Kreuzzugspredigt des Papstes gegen die Colonna an. Aber außerdem wird dem Papst vorgeworfen, daß er weder seines heiligen Amtes noch auch der frommen Gelübde, die Guido als Franziskaner übernommen, geachtet habe. Guido sagt, daß er seinerseits Bedenken gehabt habe, als der Papst ihn um Rat gebeten, wie er Palaestrina in seine Gewalt bekommen könne; aber der Papst habe ihn zum voraus von der Sünde der Arglist, zu der er ihn verleitete, absolviert, — wenn er ihm nur helfe, Palaestrina zu Boden zu zwingen. Er, der Papst, könne mit den beiden Schlüsseln, die er habe, den Himmel zuschließen und aufschließen. Daraufhin habe Guido nachgegeben und sei dann vom Teufel geholt worden, wobei ihn der Teufel belehrt habe, daß die Absolution des Papstes nur unter der Voraussetzung der Buße gültig sei, daß aber von Buße nicht die Rede sein könne, wenn der Wille zum Bösen noch bestehe. Das Gewissen des alten Sünders und die Logik des Teufels wissen also über die Bedingungen des Heils besser Bescheid als der Papst!

c) Der gemeinsame Grundgedanke dieser Anschuldigungen ist der Vorwurf der skrupellosen Politik des Papstes und seiner Gewissenlosigkeit gegenüber den Aufgaben seines heiligen Amtes. In dem Brief Dante's an die

italienischen Kardinäle, in dem ebenfalls von der Feindschaft des Papstes gegen die Colonna die Rede ist, wird als die Ursache dieser Verweltlichung des Papsttums die die Kurie beherrschende Geldgier angegeben. Da Bonifaz zur Zeit dieses Briefes bereits gestorben war, wendet sich Dante mit seinen Anklagen an die Kardinäle (Ep. 11, 25), — aber indem er von ihnen erwartet, daß sie sich zur Wiedergutmachung des den Colonna zugefügten Unrechts bereit finden werden, fällt die Schuld an dem in Rom herrschenden Verderben auf den Papst.

In der Anklage Guido's hatte Dante den Papst als den „Fürsten der Pharisäer“ bezeichnet (Inf. 27, 85). Was Dante damit meint, ergibt sich aus dem Brief an die Kardinäle. Dieser Brief beginnt mit dem Zitat aus den Klageliedern Jeremiä (1, 1): „Wie liegt die Stadt so wüste, die voll Volks war! Sie ist wie eine Witwe, die Fürstin unter den Heiden.“ Diese Klage des Profeten richtet sich gegen die „Gier“ der einstigen „Pharisäer“, die das alte Priestertum geschändet, es den Leviten als den von Gott eingesetzten Priestern genommen und dadurch die erwählte Stadt David's an den Rand des Verderbens gebracht haben. Durch diese Bemerkung bringt Dante das Zitat aus den Klageliedern mit den Ereignissen aus der Zeit der Makkabäer in Verbindung, wie sich weiterhin zeigen wird.

Die Klage des Profeten macht Dante sich zu eigen im Hinblick auf Rom, das durch Christus so hoher Berufung teilhaftig geworden ist. Über den Zustand Roms spotten die Juden und Heiden und die Mächte der Hölle. Dafür macht Dante die Kardinäle verantwortlich: sie haben dem Wagen der Braut Christi (Purg. 32, 148. ff) den Rücken zugekehrt und ihn wie Phaeton aus dem Geleise gebracht und dem Abgrund nahe geführt. Sie verachten das vom Himmel gesandte Feuer und haben fremdes Feuer auf die Altäre gebracht (1. Könige 18, 22 ff). Sie verkaufen Tauben im Tempel (Matth 21, 12) und haben die ewigen Güter verkäuflich gemacht. Aber der Strick und das Feuer warten auf sie: sie sollen die Geduld Gottes, der ihnen noch Zeit zur Buße gelassen hat, nicht verachten.

Damit niemand im Zweifel sei, daß sich in der Tat Rom am Rande des Abgrundes befinde, nennt Dante nun den besonderen Anlaß seines Zornes; sie haben es gemacht wie die einstigen Pharisäer, die den Vereinbarungen des Alcimus mit Demetrius zugestimmt haben. Mit diesem Hinweis auf 1. Makk 7, 9 meint Dante die Zustimmung der italienischen Kardinäle zu der Wahl eines dem französischen Könige genehmen Papstes, wie sie alsdann mit der Wahl Clemens' V. am 5. Juni 1305 vollzogen wurde.

Daß Dante es wagt, so gegen die Würdenträger der Kirche aufzutreten, obgleich er sich nicht auf Würde oder Reichtum berufen kann, sondern nur eins von den geringsten Schafen aus der Herde Christi ist, begründet er mit dem Hinweis auf die ihm zuteil gewordene Gnade Gottes. Gottes Wahrheit wird im Munde der Unmündigen laut (Matth 11, 25; 21, 16), und auch nach Aristoteles geht die Wahrheit aller Freundschaft vor. Wenn man ihn mit Usa vergleichen wollte, der unter David die Lade des Herrn an-

rührte und dafür getötet wurde (1. Sam 6, 6 f), so paßt dieser Vergleich nicht, da er nicht die Lade antastet — über dem schwankenden Schifflein der Kirche hat Gott selbst seine Augen offen —, sondern nur die Ochsen, die die Lade ziehen, antreiben, d. h. die Kardinäle zur Buße ermahnen will.

Darauf allein kommt es ihm an: in denen, die nur dem Namen nach Erzpriester sind und das Amt des Hirten sich anmaßen, soll die Scham geweckt werden, — wenn dies überhaupt auf Erden noch möglich ist. Aber wenn auch nur seine Stimme laut wird, sollen sie ihn doch nicht für einen so seltenen Vogel wie den Phönix halten. Es denken vielmehr alle so wie er, — wer weiß, ob sie immer schweigen werden! Gott lebt, und er kann — wie dereinst der Eselin des Bileam (4. Mos 22, 21) — auch heute denen, die wie die unvernünftigen Tiere keine Stimme haben, den Mund öffnen.

Zum Schluß wendet er sich an die Führer der beiden italienischen Parteien der Kardinäle, die als römische Fürsten am ehesten ein Verständnis für die Not Roms und Italiens haben mußten. Ausdrücklich genannt werden Napoleone Orsini und der Neffe Bonifaz' VIII., Francesco Gaetani, von denen der letztere ermahnt wird, um seiner vaterländischen Gesinnung willen sich nicht zum Erben des Zornes seines Oheims, Bonifaz' VIII., zu machen. Sie sollen die durch Bonifaz unverdienter Weise aus dem Kardinalskollegium ausgestoßenen Kardinäle der Colonna wieder als Kardinäle aufnehmen. Wenn sie dies tun, werden sie die Rom drohende Schmach von ihm abwehren und in dem entfesselten Kampf Sieger bleiben — zur Schmach der „Gascogner“, die so von Begierde brennen, den Ruhm der Lateiner sich anzumaßen.

Aus den Angaben des Briefes geht hervor, daß er unmittelbar vor dem 5. 6. 1305 geschrieben sein muß. Die Wahl Clemens' V. hat noch nicht stattgefunden. Wenn Dante die Hoffnung hat, daß durch die Wiederaufnahme der Colonna den italienischen Kardinälen das Übergewicht im Kardinalskollegium gegenüber den „Gascognern“, d. h. gegenüber den französischen Kardinälen, die für den aus der Gascogne stammenden Clemens V. eintraten, gegeben werden würde, so bedeutet dies, daß Dante die Vereitelung der Wahl Clemens' V. immer noch für möglich hält. Wäre Clemens schon gewählt worden, so hätte Dante sich nicht an die Kardinäle wenden können, da die Wiederaufnahme der Colonna dann in der Hand des Papstes gelegen hätte, — wie denn auch Clemens — nach seiner Krönung zum Papst am 14. 11. 1305 — in der Tat die Wiederaufnahme der Colonna in das Kardinalskollegium vollzogen hat. Außerdem sagt Dante ausdrücklich, die italienischen Kardinäle sollen die Colonna rehabilitieren „apostolici culminis auctoritate“: solange der neue Papst noch nicht gewählt ist, sind die Kardinäle die Träger der päpstlichen Autorität. Im übrigen hätte Dante, wenn die Wahl Clemens' V. schon stattgefunden hätte, auch in dem Schlußsatz seines Briefes nicht so verächtlich von der für alle Zeiten denkwürdigen Niederlage der „Gascogner“ sprechen können.

d) Im Widerspruch zu all' den Anklagen, die Dante gegen Bonifaz erhebt, scheint dann allerdings die Äußerung Dante's zu stehen, in der er von

der Vergewaltigung Bonifaz' VIII. durch Philipp von Frankreich spricht (Purg. 20, 85 ff). Bei der Aufzählung der von den französischen Königen begangenen Verbrechen wird als das Schlimmste die Gefangennahme des „Statthalters Christi“ bezeichnet, wie sie am 7. 9. 1303 durch Wilhelm Nogaret, den Rat des französischen Königs, und Sciarra Colonna ausgeführt wurde. Dante vergleicht dies Ereignis mit der Verspottung und Kreuzigung Christi und scheint damit den Papst als Statthalter Christi und als christlichen Märtyrer anzuerkennen. Aber man darf nicht übersehen, daß es Dante in diesem Zusammenhange darum zu tun ist, die Vergehen Philipps von Frankreich zu brandmarken. Dieser hatte „mit Vorbehalt der dem römischen Stuhle gebührenden Ehrfurcht“ soeben an ein allgemeines Konzil appelliert, welches über die gegen den Papst erhobenen Anklagen richten sollte. Auf dem Hintergrunde dieser heuchlerischen Ehrfurchtserklärung mußte im Sinne des französischen Königs der Angriff auf den Papst in Anagni als ein gegen Christus begangenes Verbrechen erscheinen. Dazu kommt, daß Bonifaz, als er in Anagni überfallen wurde, seinerseits erklärte, er wolle, wie der Erlöser verraten, als Papst sterben, und in diesem Sinne seine Feinde, angetan mit den Zeichen seiner Würde, erwartete (Wetzer und Welte, 2, 1848, S. 94). Wenn sich Dante diese Erklärung des Papstes zu eigen macht, so kann dies nur im Sinne bitterer Satire gemeint sein. Denn Bonifaz lag mit Frankreich nicht wegen seines Eintretens für Christus, sondern wegen seiner politischen Ansprüche in Verbindung mit dem Gebaren seiner Finanzwirtschaft im Streite. Die Vergleichen dessen, was dem Papst in Anagni angetan wurde, mit dem Leiden Christi konnte im Munde des Papstes nur als ein Beweis für die gottesslästerliche Verkehrtheit der Selbstbeurteilung des Papstes erscheinen. Daß Dante tatsächlich Bonifaz nicht als Statthalter Christi anerkannte, wissen wir bereits aus dem Verdammungsurteile des Petrus (s. o. S. 148), in dem es ausdrücklich heißt, daß der Stuhl des Apostelfürsten durch Bonifaz zu Unrecht in Besitz genommen (usurpa) und in dem Urteil Christi leer ist (vaca) zur Freude des Satans. Daß Dante als frommer Katholik die der Würde des Statthalters Christi angetane Vergewaltigung als eine Schmach empfunden hat, ist allerdings richtig; aber die Schuld daran trägt der Papst, der das ihm infolge seiner Herrschsucht und Habgier zuteil gewordene Geschick durch die Inanspruchnahme der — durch ihn geschändeten — Autorität des Statthalters Christi abzuwehren sucht.

4.

Auf dem Hintergrunde all' der Anklagen und Vorwürfe, die Dante gegen Bonifaz VIII. erhebt, wird seine Stellungnahme gegenüber dem Jubelablaß von 1300 verständlich.

a) Auf den Jubelablaß weist Dante bereits im 41. Kapitel der Vita Nuova hin, in dem er von den nach Rom ziehenden Pilgern erzählt. Die Pilger ziehen nach Rom, um die Veronika, d. h. das Schweißstuch, das die Züge Christi trägt, zu sehen. Aber da sie von Beatrice nichts wissen, zie-

hen sie durch die Stadt Beatrice's, ohne von der Trauer der Stadt über den Tod Beatrice's etwas zu merken. Dante meint, wenn er ihnen davon erzählen könnte, so würde er gewiß auch sie dazu bringen, um Beatrice zu klagen.

Über die Bedeutung dieses Bildes kann man nicht im Zweifel sein. In dem Dante von den nach Rom Pilgernden sagt, daß sie von Beatrice nichts wissen, stellt er zwei verschiedene Arten der Frömmigkeit einander gegenüber. Die nach Rom Pilgernden stellen die große Masse (*molta gente*) der Gewohnheitschristen dar, während diejenigen, die von Beatrice wissen, die Vertreter der wahren Frömmigkeit, d. h. der Frömmigkeit im Sinne Dante's, sind.

Daß sich Dante mit dieser Gegenüberstellung gegen den Jubelablaß wendet, ergibt sich aus der Bemerkung, daß jene Pilger nur das „Abbild“ der äußeren Erscheinung Christi sehen (*per esempio della sua figura*), während Beatrice ihn in seiner „Herrlichkeit“ sieht (*la quale vede la mia Donna gloriosamente*). Die Rompilger wollen die Veronika sehen, d. h. eine Reliquie, die an Christus erinnert, — der wahre Pilger ist dagegen der *peregrino spirito*, der sich in den Himmel erhebt, wo er die Herrlichkeit Beatrice's schaut (Sonett 25).

b) Diesen Gegensatz zwischen der nur äußerlichen Frömmigkeit der Rompilger und der wahren „geistigen“ Frömmigkeit verdeutlicht Dante weiterhin, indem er verschiedene Arten von Pilgern unterscheidet.

Unter einem Pilger versteht man jemanden, der fern von seinem Vaterlande ist. Es kommt also darauf an, was mit dem Vaterland gemeint ist. Denkt man dabei an das irdische Vaterland, so besteht die Leistung des Pilgers darin, daß er die Annehmlichkeiten des Lebens in der Heimat aufgibt. Er trennt sich von den Freunden in der Heimat, die wir — wie Dante hinzufügt — nicht kennen, die also nur für ihn persönlich und für den Zusammenhang seines irdischen Lebens eine Bedeutung haben. Weit entfernt von ihnen denkt er an sie zurück. In der Entbehrung des Glückes, das ihm bisher zuteil geworden ist, übt er eine Tat der Entsagung, die ihm als eine verdienstliche Leistung erscheint. So entsteht die Vorstellung, als ob die Wallfahrt eine besonders fromme Tat und ein Mittel zur Heilserlangung sei. Aber indem seine Gedanken immer noch bei den Freunden daheim verweilen, löst er sich innerlich von dem Zusammenhang des irdischen Lebens nicht los. Für sein inneres Leben bedeutet die vorübergehende bloß leibliche Entfernung von der Heimat nichts.

Für den Christen ist dagegen das Vaterland nicht der Bereich seines irdischen Lebens, sondern das himmlische Jerusalem, — *nostra città*, wie Beatrice sagt (Par. 30, 130). In diesem Sinne ist der Pilger derjenige, der das irdische Leben als den Weg zur himmlischen Heimat betrachtet. Die wahre Pilgerschaft besteht in der Erkenntnis, daß das irdische Leben ein Leben in der Fremde ist, das mit seinem Elend einen Abstand bildet gegenüber der Herrlichkeit des Lebens Gottes.

c) Auf Grund dieser allgemeinen Bestimmung dessen, was man unter einem Pilger zu verstehen hat, fällt Dante dann sein Urteil über die verschiedenen Arten der Pilger. Das Wort „Pilger“ kann im weiteren und im engeren Sinne gebraucht werden. Im weiteren Sinne des Wortes heißen Pilger die Palmieri, d. h. diejenigen, die nach Jerusalem wallfahren, um die Palme zu erlangen, und die Romei, d. h. die nach Rom Pilgernden. Im engeren Sinne dagegen werden nur diejenigen Pilger genannt, die nach Compostella in Galizien (Spanien) zum Grabe des Apostels Jakobus wallfahren.

Die Sonderstellung, die mit dieser Unterscheidung den Pilgerfahrten nach Compostella zugesprochen wird, ist im höchsten Grade überraschend. Allerdings gehört Compostella im späteren Mittelalter zu den am meisten besuchten Wallfahrtsorten neben Jerusalem und Rom. In dieser Zusammenstellung mit Jerusalem und Rom erscheint es z. B. noch in den Colloquia des Erasmus (*De votis temere susceptis*). Aber warum Dante von den Pilgerfahrten nach Compostella sagt, die dorthin ziehenden Pilger seien Pilger im „strengen“ Sinne des Wortes, ist nicht einzusehen. Daß damit den Pilgerfahrten nach Compostella im Ernst ein Vorzug vor denen nach Jerusalem und Rom zugesprochen werden soll, ist kaum anzunehmen, da Jerusalem und Rom zweifellos durch ihre Heiligkeit Compostella weit übertreffen — Jerusalem mit dem Grabe Christi und Rom mit den Gräbern der beiden Apostelfürsten.

Dazu kommt, daß die Legende, auf die sich die Heiligkeit von Compostella gründet, im 13. Jahrhundert nicht unangefochten war. Auf dem 4. Laterankonzil von 1215 wurde unter Zustimmung des Konzils durch den Primas der spanischen Kirche bestritten, daß der Apostel Jakobus nach Spanien gekommen sei (Wetzer und Welte, 1848, 2, S. 735 f). Wenn dem gegenüber daran festgehalten wurde, daß wenigstens sein Leichnam dort gefunden worden sei, so soll doch diese Entdeckung erst im 9. Jahrhundert gemacht worden sein, und außerdem wird der Leichnam des Jakobus auch in einer Kirche in Toulouse gezeigt.

Aber wenn Dante von denen, die nach Compostella wallfahren, sagt, daß sie Pilger im „engeren“ Sinne des Wortes sind, so braucht damit nicht gemeint zu sein, daß sie es im eigentlichen und wahren Sinne des Wortes seien. Im Gegenteil: die engere Bedeutung des Wortes „Pilger“ entspricht der im Volk herrschenden Auffassung, der Dante dann seine Auffassung gegenüberstellt. Der vulgären Auffassung gegenüber, die nur an den äußeren Vorgang der Wallfahrt denkt, gewinnt der Pilgergedanke seine tiefere Bedeutung erst dann, wenn er allegorisch verstanden wird als die Wanderung des Erdenpilgers zur himmlischen Heimat.

Versteht man die Worte Dante's in diesem Sinne, so bedeutet seine Äußerung über Compostella eine Kritik des vulgären Pilgergedankens. Man braucht diese Kritik nicht als eine unbedingte Verwerfung der Pilgerfahrten überhaupt aufzufassen. Jenen Pilgerfahrten liegt gewiß eine fromme Absicht zu Grunde, und in den Entbehrungen und Mühsalen, die der Pilger auf sich nimmt, kommt zum Ausdruck, daß es ihm ernstlich darum zu

tun ist, des Heils teilhaftig zu werden. Zu beanstanden ist nur die Meinung, als ob einzelne irdische Orte wegen der mit ihnen verbundenen Wunder für die Erlangung des Heils eine Bedeutung gewinnen könnten. Dante begründet den Vorzug von Compostella gegenüber den anderen Wallfahrtsorten damit, daß das Grab des Jakobus unter allen Apostelgräbern am weitesten von Jerusalem entfernt sei: inwiefern ihm dadurch ein Heilswert zuwachsen soll, ist nicht einzusehen. Man könnte allenfalls daran denken, daß durch die weite Entfernung die Verdienstlichkeit der von dem Pilger zu tragenden Strapazen gesteigert wird. Aber damit würde Compostella nur im Sinne der vulgären Auffassung einen Vorzug vor anderen Wallfahrtsorten haben, — es würde aber immer noch fraglich bleiben, ob die mit der Pilgerfahrt verbundene körperliche Anstrengung das Verhältnis des Menschen zu Gott zu beeinflussen imstande ist. Wenn Dante sagt, das Grab des Jakobus sei von allen Apostelgräbern am weitesten von Jerusalem entfernt, so könnte man darin vielmehr eine — allegorisch gemeinte — Andeutung sehen, daß der Pilger auf dem Wege nach Compostella sich immer weiter von Jerusalem, d. h. von der Stätte des Heils, entfernt, während bisher, d. h. in der Zeit der Kreuzzüge, als das eigentliche Ziel der Pilger Jerusalem galt.

Neben der weiten Entfernung von Jerusalem spielt natürlich bei der Verehrung des Grabes des Jakobus auch das mit ihm verbundene Wunder eine Rolle. Unter dem Gesichtspunkt des Wunders überbietet Compostella allerdings alle anderen Wallfahrtsorte. Gerade wenn der Apostel Jakobus nicht in Spanien gewesen ist, ist die Entdeckung seines Grabes ein Wunder ohne Gleichen. Es bleibt ganz unverständlich, wie sein Leichnam dorthin gekommen sein soll und aus welchem Grunde er dorthin gebracht worden ist. Dazu kommt, daß auch unter dem Gesichtspunkt des Wunders der Hinweis auf die weite Entfernung des Grabes von Jerusalem den Eindruck von der besonderen Gnade, deren Compostella teilhaftig geworden ist, nachdrücklich unterstreicht.

Aber obgleich Dante den Glauben an Wunder nicht grundsätzlich verwirft, verabstandet er sich doch von der vulgären Auffassung dadurch, daß er den Wundern nicht die erste Stelle in der Begründung des Glaubens zuweist. In der Commedia (Par. 24, 106 ff) sagt er, daß größer als alle Wunder die Hinwendung der Welt zum Christentum sei: „Wenn sich die Welt dem Christentum ohne Wunder zuwandte, so ist dies ein so großes Wunder, daß die anderen nicht den 100. Teil ausmachen; denn Du — Petrus — bist arm und mittellos auf den Kampfplatz getreten, um die gute Pflanze zu säen, die einst zum Weinstock wurde und jetzt zum Dornbusch geworden ist.“ In diesen Worten wird die Eroberung der Welt durch das Christentum auf die Selbstverleugnung und Entsagung des Apostels zurückgeführt, dagegen den der großen Masse eindrucksvollen Wundern eine untergeordnete Bedeutung zugesprochen.

Die Äußerungen Dantes über die Pilgerfahrten nach Compostella sind also im Sinne Dante's eine Ablehnung der Gepflogenheiten der Wallfahr-

ten überhaupt. Das Wort „Pilger“ hat für ihn sinnvolle Bedeutung nur, wenn es nach dem Vorgang der Heiligen Schrift (Psalm 39, 13; 1. Petrus 2, 11) im allegorischen Sinne gebraucht wird und den nach dem Heil Gottes Verlangenden bezeichnet. Damit vollzieht Dante an dem Pilgergedanken dieselbe Vergeistigung, die er auch sonst gegenüber der Veräußerlichung der Frömmigkeit geltend macht. Eine besonders eindrucksvolle Parallele hierzu ist das Urteil, welches er im *Convivio* (4, 28, 9) über das Mönchtum fällt. Obgleich er mit der größten Hochachtung von den Idealen des Mönchtums und besonders von den beiden Gründern der Bettelorden (Par. 12 f) spricht, hält er doch das Mönchtum nicht für den alleinigen Weg zum Heil. Nicht bloß der Mönch ist der *homo religiosus* im strengen Sinne des Wortes, — man kann vielmehr auch in der Ehe ein wahrhaft frommer Mensch sein. Denn Gott sieht nur das Herz an. An diesem Maßstab gemessen wird zwar die Verdienstmöglichkeit der äußeren Werke für Dante nicht hinfällig, aber sie sind jedenfalls nicht mehr Bürgschaft für die Erlangung des Heils. Man braucht nicht Mönch zu sein und man braucht nicht eine Pilgerfahrt auf sich zu nehmen, — aber trotzdem hat Dante den Gedanken der Verdienstlichkeit nicht ausgeschaltet. Er selbst hat seine ursprüngliche Absicht, Franziskaner zu werden, nicht ausgeführt, — aber er hat doch sein Grab in der Kirche San Francesco zu Ravenna gefunden.

d) Das Urteil, welches Dante in der *Vita Nuova* über die Pilgerfahrten nach Compostella und damit über die Gepflogenheit der Pilgerfahrten überhaupt fällt, wird auch in der *Commedia* wiederholt. Bei der Begegnung mit dem Apostel Jakobus im himmlischen Paradiese nennt Beatrice Dante gegenüber den Apostel „den hohen Herrn, um dessen willen man dort unten Galizien besucht“ (Par. 25, 17 f). Aber dann wendet sie sich an Jakobus mit den Worten: „Erhabenes Leben, du, durch den über die Freigebigkeit unseres Königshauses geschrieben worden ist, laß ertönen die Hoffnung, die hier oben gilt“ (Par. 25, 29 ff). In der Gegenüberstellung der beiden Ortsbestimmungen „dort unten“ und „hier oben“ hebt Beatrice den Unterschied hervor, der zwischen der Hoffnung der nach Compostella Pilgernden und der im himmlischen Paradiese ihre Erfüllung findenden Hoffnung besteht. In demselben Sinne ist es gemeint, wenn Beatrice dabei das himmlische Paradies als „*nostra basilica*“ bezeichnet — offenbar im Gegensatz zu der „*casa di Santo Jacopo*“, von der in der *Vita Nuova* (cap. 41) die Rede ist. Was diese Gegenüberstellung der himmlischen basilica gegenüber der casa in Compostella bedeutet, läßt der Hinweis auf die Freigebigkeit (*larghezza*) der himmlischen basilica erkennen. Offenbar ist auch diese Hervorhebung der Gnadenfülle der himmlischen basilica darauf gerichtet, die Geringfügigkeit der den Pilgern in Compostella erwartenden Gnadengaben zum Bewußtsein zu bringen.

e) Was die Persönlichkeit des Jakobus betrifft, so verwechselt Dante die beiden Jünger dieses Namens miteinander. Der in Compostella verehrte Jakobus ist der Bruder des Johannes und der Sohn des Zebedaeus, —

der auch an der Szene auf dem Berge der Verklärung beteiligt war. Aber — unter dem Einfluß von Gal 2, 9 — setzt Dante diesen Jakobus den „Älteren“ mit dem anderen Jakobus, dem „Bruder des Herrn“ gleich. Gal 2, 9 werden ebenso wie bei der Verklärungsszene drei Jünger genannt, und zwar mit Voranstellung des Jakobus; aber an dieser Stelle ist nicht der Zebedaide, sondern der „Bruder des Herrn“ gemeint, der auch als Verfasser des den Namen des Jakobus tragenden Briefes gilt. Aus den Worten, die Beatrice in diesem Zusammenhang spricht, geht hervor, daß es sich um den Verfasser des Briefes handelt. Wenn Beatrice sagt, der von ihr Angeredete habe von der Freigebigkeit (*larghezza*) des himmlischen Königshauses geschrieben (Par. 25, 29 f), so beziehen sich diese Worte auf die Stelle des Jakobusbriefes (vgl. Conv. 4, 20, 6), an der es heißt: „Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem ist keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternis“ (Jak 1, 17). Ebenso nimmt auch Dante in seiner Antwort an Jakobus auf den Brief Bezug (Par. 25, 77).

5.

Neben dem Urteil Dante's über die Pilgerfahrten nach Compostella kommt weiterhin sein Urteil über den Gegensatz der Pilgerfahrten nach Jerusalem und derjenigen nach Rom in Betracht. Indem Dante die Pilgerfahrten nach Jerusalem an die erste und die Pilgerfahrten nach Rom an die letzte Stelle und sogar hinter die Pilgerfahrten nach Compostella setzt, wird es deutlich, daß es ihm darum zu tun ist, die Pilgerfahrten nach Rom in ihrem Werte möglichst herabzusetzen.

Daß die Pilgerfahrten nach Rom denen nach Compostella nachgeordnet werden, ist im höchsten Maße auffallend. Rom hat vor allen anderen Wallfahrtsorten den Vorzug, daß es die Gräber der beiden Apostelfürsten hat, während Compostella nur das eine Grab des Jakobus, der im Range mit den beiden Apostelfürsten nicht wetteifern kann, aufzuweisen hat.

Aber diesen Vorzug Roms erkennt Dante nicht an. In der Commedia hat er den merkwürdigen Versuch gemacht, die durch die römische Tradition gebildete Rangordnung der Apostel durch eine andere, aus dem Neuen Testament sich ergebende Rangordnung zu ersetzen.

a) Es geschieht dies, indem zunächst Paulus im Zusammenhang der Heilsvollendung, wie sie Dante darstellt, einen untergeordneten Platz erhält. Selbstverständlich wird Paulus des öfteren mit höchstem Lobe in der Commedia erwähnt, aber im himmlischen Paradiese erscheint er nicht. Seine Bedeutung liegt in seinen Briefen und in seiner Tätigkeit als Apostel der Heiden, also in dem, was er im Dienste der „streitenden“ Kirche geleistet hat. Deshalb erscheint er nur im irdischen Paradiese in der Begleitung des Wagens der Kirche unter den neutestamentlichen Schriftstellern, und zwar in gleichem Range neben Lukas, dem Verfasser der Apostelgeschichte (Purg. 29, 133 ff).

Im himmlischen Paradiese erscheinen als die Paladine Christi die drei Apostel, die Jesus auf den Berg der Verklärung als seine Begleiter mitgenommen: Petrus, Jakobus und Johannes (Matth 17). Mit dem Erlebnis, welches ihnen auf dem Berge der Verklärung zuteil geworden ist, vergleicht Dante das, was er selbst erlebt, als er im Begriff ist, aus dem irdischen Paradiese sich in das himmlische Paradies zu erheben (Purg. 32, 76 ff). Im himmlischen Paradiese selbst aber sind diese drei Apostel diejenigen, vor denen Dante die Prüfung seines Christentums ablegen muß. Dabei erscheint Petrus als der Apostel des Glaubens, Jakobus als Apostel der Hoffnung und Johannes als Apostel der Liebe (Par. 24 f) — entsprechend der von Paulus (1. Kor. 13, 13) gegebenen trinitarischen Reihenfolge der theologischen Tugenden.

b) Indem Dante die Rechtfertigung seines Christentums sich vor den drei Aposteln vollziehen läßt, verteilt er die von der römischen Kirche dem Petrus zugesprochene Rolle als Himmelspförtner auf die drei durch Jesus besonders ausgezeichneten Jünger. Damit hebt er allerdings die Sonderstellung des Petrus als des Statthalters Christi nicht auf. Aber der Vorzug, den Petrus vor den anderen Aposteln hat, bezieht sich — ebenso wie dies bei Paulus der Fall ist — nur auf seine Stellung an der Spitze der „streitenden“ Kirche (*la milizia che Pietro seguette*, Par. 9, 141). Diesen Vorzug hat Petrus nur um der geschichtlichen Bedeutung willen, die seinen Bischofssitz, der Stadt Rom, zukommt. Auf die geschichtliche Bedeutung Roms kommt Dante an vielen Stellen seiner Schriften zu sprechen. Wie schon die Gründung des römischen Reiches in einer auch den menschlichen Augen erkennbaren Weise auf die göttliche Vorsehung zurückgeht (Conv. 4, 5, 1), so ist es auch auf den Ratschluß Gottes zurückzuführen, daß Rom der Sitz des Nachfolgers des Petrus wurde (Inf. 2, 22 ff). Aber dieser Vorzug Roms ist unabtrennbar von dem römischen Imperium, durch das allein der Friede der Welt gesichert und damit die Voraussetzung für die Ausbreitung der Kirche gegeben wird. Die Sonderstellung Roms ist für Dante ein politisches Dogma: sie gründet sich darauf, daß die kaiserliche Majestät und Autorität die höchste in der menschlichen Gesellschaft (*altissima nell'umana compagnia*, Conv. 4, 4, 7) ist. Dementsprechend ist aber auch die Sonderstellung des römischen Bischofs ausschließlich durch seine Aufgabe in der Leitung der irdischen Kirche bedingt, während der Zugang zur himmlischen Herrlichkeit des Schauens Gottes nicht durch ihn allein, sondern durch die drei auserlesenen Jünger Jesu eröffnet wird.

c) Mit dieser Einschränkung der dem Petrus zukommenden Heilsbedeutung knüpft Dante an die in den Evangelien bezeugte Stellungnahme Jesu gegenüber den drei bevorzugten Jüngern an. Sie erscheinen nicht bloß auf dem Berge der Verklärung als die Zeugen seiner himmlischen Herrlichkeit. Die gleiche Auszeichnung wird ihnen zuteil, als Jesus die Tochter des Jairus vom Tode auferweckt: Zeugen dieser unerhörten Machttat Jesu sind außer den Eltern nur Petrus, Jakobus und Johannes (Luk 8, 51). Und ebenso nimmt Jesus, als er im Garten Gethsemane sich von den Jüngern

trennt, um sich im Gebet auf die Stunde der Entscheidung vorzubereiten, nur Petrus und die zween Söhne des Zebedaeus als Zeugen seines Seelenkampfes mit sich (Matth 26, 37).

Eine Abspiegelung dieser ihrer Sonderstellung in dem Bewußtsein der drei Apostel scheint auch vorzuliegen, wenn sowohl von Petrus als auch von den beiden Söhnen des Zebedaeus erzählt wird, daß sie von Jesus eine besondere Belohnung im Himmel erwarten. Petrus spricht diese Erwartung allerdings im Hinblick auf alle Jünger aus; aber indem er dabei als Sprecher der anderen erscheint, deutet sich seine Führerstellung an (Matth 19, 27 ff). Die beiden Söhne des Zebedaeus lassen dagegen über die Ausschließlichkeit ihres Sonderanspruches keinen Zweifel aufkommen, indem sie für sich die Plätze zur Rechten und Linken Jesu erbitten (Matth 20, 20 ff). Wenn dazu bemerkt wird, daß die übrigen zehn Jünger — also auch Petrus — ihren Unwillen über dies Verhalten des Jakobus und Johannes äußern, während die von Petrus ausgesprochene Hoffnung auf Belohnung nicht zurückgewiesen wird, so scheint dies darauf hinzudeuten, daß innerhalb der Gruppe der durch Jesus ausgezeichneten Jünger schon zu Lebzeiten Jesu eine Rivalität entstanden ist. Und zwar gilt dies nach beiden Seiten hin: indem Petrus im Namen aller Apostel spricht, macht er sich zum Fürsprecher auch für Jakobus und Johannes und stellt sie damit den anderen Jüngern gleich, und indem die beiden Zebedaiden die beiden Plätze neben Jesus für sich erbitten, schließen sie Petrus aus und stellen ihn den anderen Jüngern gleich. Nachdem dann Jakobus frühzeitig den Märtyrertod erlitten hat, setzt sich diese Rivalität in dem Verhältnis zwischen Petrus und Johannes fort, wie aus der Bemerkung des Johannes-Evangeliums über den Wettlauf beider zum Grabe Jesu (Joh 20, 2—8) hervorzugehen scheint und wie es auch im Schlußkapitel des Johannes-Evangeliums angedeutet wird, indem Petrus mit der Leitung der irdischen Gemeinde betraut wird, während sich im Hinblick auf Johannes der Auferstandene in geheimnisvollen Worten seine Entschließung vorbehält (Joh 21, 20 ff).² Merkwürdigerweise klingt auch diese Zusammenstellung von Petrus und Johannes in der Commedia an, indem in der „Weißen Rose“ Petrus und Johannes nebeneinander zur Rechten der Maria ihren Platz erhalten (Par. 32, 124 ff). Wenn Dante mit dieser Rangordnung der Apostel in der Welt der himmlischen Vollendung die im Evangelium noch erkennbare, dem Sinne Jesu entsprechende ursprüngliche Hierarchie der Apostel der unter den lokalen Erinnerungen Roms ausgebildeten Sonderstellung des Petrus und Paulus — wie diese in besonders eindrucklicher Weise z. B. in dem berühmten Mosaik der Pudenziana zum Ausdruck

² 1. Petr 5, 1 bezeichnet sich Petrus als „Mitältesten und Zeugen der Leiden Christi“ und nimmt damit für sich unter den „Zeugen der Leiden Christi“, d. h. unter den Aposteln (Apgesch. 1, 21), eine den „Ältesten“ der von Petrus angeredeten Gemeinden gleichartige Stellung ein. Aber dann nennt sich auch Johannes — 2. Joh 1, 1; 3. Joh 1, 1 — den „Ältesten“.

kommt³ — entgegenstellt, so ist dies vielleicht der schärfste Angriff, der jemals auf die dogmatische Grundlage der päpstlichen Sonderansprüche gerichtet worden ist.

6.

Daß Dante neben der Vergleichung Roms mit Compostella den nach Rom Pilgernden die nach Jerusalem Wallfahrenden gegenüberstellt, ist ebenfalls als Kritik des Jubelablasses gemeint.

a) In der Vita Nuova kam dies bereits zum Ausdruck, indem Dante darauf hinwies, daß die Pilger in Rom nur den „Abdruck“ des Bildes Jesu und nicht — wie Beatrice — sein verklärtes Angesicht selbst zu sehen bekommen. Auf diesen Gegensatz deutet Dante auch in der Commedia hin. Als er im Begriff ist, durch den heiligen Bernhard zum Schauen Gottes geführt zu werden, vergleicht er unter dem Eindruck der in Bernhard verkörperten Gottesliebe den seelischen Zustand, in dem er sich selbst befindet, mit demjenigen des Pilgers aus Kroatien, der nach Rom gekommen ist, um das Bild der Veronika zu sehen. Dort angelangt, kann sich der Pilger an dem Bilde nicht satt sehen. Wenn Dante dies Gleichnis in Anspruch nimmt, um seine innere Erhebung am abschließenden Höhepunkt seiner Himmelswanderung anschaulich zu machen, so scheint damit auch der dem Pilger zuteil werdende Anblick der Veronika als ein Erlebnis höchster frommer Erregung bezeichnet zu werden und der Gedanke an eine Kritik der Pilgerfahrten nach Rom ganz fernzuliegen.

Aber merkwürdigerweise nennt Dante als die Heimat des Rompilgers, von dem er spricht, Kroatien. Daß die Wahl dieses Landes lediglich durch das Bedürfnis des Reimes bedingt ist, wird man kaum annehmen können, da Dante schwerlich eine derartige Bemerkung ohne eine bestimmte Absicht einfügen würde. Man könnte vielleicht daran denken, daß er die weite Entfernung des Landes, aus dem der Pilger kommt, und damit den gesteigerten Ernst des Verlangens jenes Pilgers hervorheben wolle. Aber dann wäre Kroatien kein besonders geeignetes Beispiel gewesen, da sich unter den Rompilgern auch solche befanden, die aus noch viel weiter abgelegenen Ländern kamen. Aber Kroatien ist zugleich ein Land von niederer Kultur, das infolge seiner weiten Entfernung von dem Mittelpunkt des Christentums dem Italiener keineswegs als Vorbild der Frömmigkeit erscheint. Der Hinweis auf den Pilger aus Kroatien hat deshalb die Bedeutung, daß sie auf den Abstand des von Dante Erlebten von dem, was der Pilger aus Kroatien erlebt, hinweist. Wenn schon der Pilger aus Kroatien beim Anblick der irdischen Reliquie so von Begeisterung erfüllt ist, wie muß dann erst der Zustand gewesen sein, in dem sich Dante unter dem unmittelbaren Eindruck der „lebendigen Liebe“ (*la vivace carità*) befindet!

³ Auf den Fresken im linken Seitenschiff der Kirche der Märtyrer San Giovanni e San Paolo (12. Jahrhundert) erscheinen neben Christus sowohl die beiden Apostelfürsten Roms als auch die beiden Zebaiden.

Denselben Eindruck bekommt man aus den Worten des Pilgers beim Anblick der Veronika. Wenn der Pilger zwar Christus als „wahrhaftigen Gott“ anredet, so ist es doch nur das Bild der irdischen Erscheinung Jesu, was ihm die Veronika vor Augen führt. Genau ebenso wie Dante in der Vita Nuova den Abdruck der Züge Jesu der verklärten Gegenwart Christi im himmlischen Paradiese gegenüberstellt, wird in den Worten des Pilgers der Gegensatz zwischen der äußeren Erscheinung Jesu (*sembianza*) und seiner Gottheit (*Dio verace*) hervorgehoben.

In Übereinstimmung hiermit wird auch der Seelenzustand des Pilgers so geschildert, daß neben seiner frommen Begeisterung, die Dante als Gleichnis seiner eigenen frommen Erregung dient, die Minderwertigkeit der Frömmigkeit des Pilgers deutlich wird. Der Pilger aus Kroatien kann sich zwar nicht satt sehen an dem Bilde Jesu, — „aber“ (!) solange ihm die Reliquie gezeigt wird, spricht er in Gedanken: „Mein Herr Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, also so war dein Äußeres beschaffen?“ Diese Frage könnte im Sinne Dante's als ein Ausdruck des Zweifels gemeint sein, ob die Veronika wirklich ein getreues Abbild der äußeren Erscheinung Jesu ist, d. h. ob die Reliquie auch wirklich echt ist. Aber auch wenn man meint, daß in den Worten des Pilgers solcher Zweifel nicht angedeutet werde (Vandelli, S. 900), ist es doch für die Frömmigkeit des Pilgers belastend, daß er, s o l a n g e ihm die Veronika gezeigt wird, — nur diese Frage des Erstaunens kennt, die mehr von der Neugierde des Wunderglaubens als von der Anbetung der in Christus erschienenen Gottheit zeugt.

Das Gleichnis des Pilgers aus Kroatien wird also dadurch besonders geeignet, als Folie für das Erlebnis Dante's zu dienen, daß die Frömmigkeit jenes Pilgers — durch den Hinweis auf die geistige Höhenlage seiner Heimat, durch den Gegensatz zwischen dem Abbild der äußeren Erscheinung Jesu und seiner Gottheit und durch die das Gebiet des Heilsglaubens nicht berührende Problematik des Wunderglaubens — in ihrer primitiven Minderwertigkeit gekennzeichnet wird. Alle jene drei Momente, in denen Dante den Gegensatz zwischen der vulgären Frömmigkeit der Rompilger und seiner eigenen Frömmigkeit andeutet, geben einen Eindruck von der Einzigartigkeit dessen, was Dante am Ende seines Weges durch die Welt des Jenseits erlebt.

b) Daß Dante in dem Zusammenhange, in dem er von dem Pilger aus Kroatien spricht, diese Einzigartigkeit des ihm zuteil gewordenen Erlebnisses hervorheben will, wird auch dadurch bestätigt, daß er in demselben Gesange der Commedia in ganz derselben Weise seinen Eindruck beim Anblick der „Weißen Rose“ im himmlischen Paradiese mit dem Eindruck vergleicht, den die aus dem Norden kommenden „Barbaren“ beim Anblick der Prachtbauten Roms empfangen. Wenn jene „Barbaren“ beim Anblick der erhabenen Werke, die alle Schöpfungen sterblicher Menschen übertrafen, in höchstes Erstaunen gerieten, von wie großem Erstaunen mußte dann Dante ergriffen werden, als er aus dem Bereich des Menschlichen in die

Welt des Göttlichen, aus der Zeit in die Ewigkeit gelangt war! (Par. 31, 31 ff).

Die Parallele besteht auch hier darin, daß der Kontrast, der zwischen den Natureindrücken der unter dem rauen Siebengestirn des Nordens lebenden Barbaren und der überwältigenden Schönheit der klassischen Kunst besteht, verglichen wird mit dem Kontraste, den der aus der Erbärmlichkeit des menschlichen Lebens (in Florenz) in die Herrlichkeit des göttlichen Lebens erhobene Dante empfindet. Aber während es sich für jene Barbaren um einen Gegensatz im Bereich der „sterblichen Dinge“ handelt, steht Dante unter dem Eindruck des viel gewaltigeren Gegensatzes zwischen der Welt des Irdischen und der Welt des Himmlischen, so daß auch hier die Ähnlichkeit der in beiden Fällen gegebenen Erlebnisse den Unterschied beider hervortreten läßt und dadurch die unvergleichliche Besonderheit dessen, was Dante zuteil geworden ist, deutlich wird.

c) Den Übergang von dem Hinweise auf die aus dem Norden kommenden Barbaren (Par. 31, 31 ff) zu dem Hinweise auf den aus Kroatien kommenden Pilger (Par. 31, 103 ff) bildet ein drittes Gleichnis dieses Gesanges (Par. 31, 43 ff), welches denselben Charakter wie jene beiden anderen trägt. Wie der Pilger, der sich in dem Heiligtum befindet, dem sein Gelübde gilt, sich nach allen Seiten umschaute, um sich alle Einzelheiten des Heiligtums einzuprägen, so wendet auch Dante seine ganze Aufmerksamkeit allem zu, was ihm im himmlischen Paradiese begegnet. Aber während sich jener Pilger dabei freut, bei seiner Rückkehr davon erzählen zu können, also von rein menschlichem Mitteilungstrieb bewegt wird, empfindet Dante beim Anblick der himmlischen Gestalten die von ihnen ausgehende die Liebe weckende Kraft (*visi a carità suadi*), womit wiederum neben der Gleichartigkeit des psychischen Erlebens die überragende Hoheit der religiösen Bedeutung des Erlebens Dante's unterstrichen wird.

7.

a) Wenn Dante in der *Commedia* so oft sein Erleben mit der Wallfahrt des Pilgers vergleicht, so ist der besondere Anlaß dazu die Neuerung, die im Hinblick auf die Gepflogenheit der Wallfahrten durch den Jubelablaß Bonifaz' VIII. herbeigeführt worden ist. Seit der Zeit Konstantins wurde die Wallfahrt nach Jerusalem als der Höhepunkt christlich-frommen Erlebens und als die sicherste Verbürgung des Heils betrachtet. In der Zeit der Kreuzzüge hatten diese Pilgerfahrten nach Jerusalem epidemischen Charakter angenommen. Als dann im 13. Jahrhundert die Begeisterung für die Kreuzzüge abflaute und infolge der Sarazenenherrschaft den Pilgern der Besuch des heiligen Landes fast völlig unmöglich wurde, benutzte Bonifaz VIII. die dadurch entstandene Lücke in der Befriedigung des Heilsverlangens der Gläubigen, indem er an der Stelle Jerusalems Rom an die Spitze der christlichen Wallfahrtsorte zu rücken suchte.

Daß Dante in dem Jubelablaß des Papstes nicht eine aus rein religiösen Motiven entsprungene Einrichtung sah, ist deutlich, wenn man sich ver-

gegenwärtigt, wie sehr er bei der Beurteilung des Papstes den Vorwurf der Geldgier (Par. 17, 51) und der politischen Herrschsucht (Inf. 27, 85 ff) betont. Durch die gewaltigen Pilgermassen, die der Jubelablaß nach Rom brachte, erfuhren die Einkünfte der Kurie eine außerordentliche Steigerung. Außerdem gewann der Papst für seinen Kampf um die politische Welt-herrschaft eine unvergleichlich wertvolle Stütze, indem durch den Jubelablaß die zentrale Bedeutung Roms für das Heil der Gläubigen dem Bewußtsein der Frommen in allen Ländern eingeprägt wurde. Das Zusammenströmen der Pilgerscharen aus allen Ländern der Welt gab einen unmittelbaren Eindruck von der die ganze Welt umfassenden Autorität des Papstes, und in dem glanzvollen Prunke der kirchlichen Feste wurde die alle weltliche Herrlichkeit überbietende Größe des Papsttums zu einem anschaulichen und unaustilgbaren Erlebnis. Für den, der auch nur ein einziges Mal die sichtbare Verbürgung des Heils in der Apotheose des Papstes mit eigenen Augen geschaut hatte, konnte der Anspruch des Papstes auf seine Herrscherstellung über allen Königen der Erde nicht mehr als eine Anmaßung erscheinen. Die für das Papsttum charakteristische Ausbeutung seiner geistigen Autorität zu Gunsten seines politischen Machstrebens konnte in der Tat kein genialeres Mittel zu ihrer Durchführung finden als den Jubelablaß, wie denn auch die Päpste alsbald den zunächst nur für die Jahrhundertwende eingeführten Ablass zu einer in kürzeren Zeitabständen sich wiederholenden Veranstaltung machten, wobei dann freilich die ursprüngliche Bezugnahme auf die Geburt Jesu verloren ging.

b) Zur Zeit des Jubelablasses ist Dante selber in Rom gewesen und hat mit eigenen Augen das Festtreiben und die Pilgerscharen gesehen. Zeugnis dafür ist das gelegentlich (Inf. 18, 28 ff) von ihm verwandte Bild des Gedränges auf der Engelsbrücke in Rom, das während der ganzen Dauer des Jubiläums durch die 200 000 in Rom verweilenden Pilger (Viliani) hervorgerufen wurde. Daß er Rom aus eigener Anschauung kannte, beweist außerdem die Erwähnung der *pina di San Pietro*, eines aus der Zeit der Antike stammenden bronzenen Pinienzapfens (Inf. 31, 59), der — nach einer allerdings sehr problematischen Vermutung — ursprünglich dazu bestimmt gewesen sein soll, die Öffnung im Dachgewölbe des Pantheons zu schließen, und sich zur Zeit Dante's in der Vorhalle von St. Peter befand (Vandelli, S. 259).

c) Zu dem persönlichen Eindruck, den Dante von dem säkularen Jahrmarkt des Papstes bekam und der in ihm das Gefühl der Entrüstung über die Profanierung des Heiligen auslöste, kam hinzu, daß der Jubelablaß in die Zeit des Kampfes Bonifaz' VIII. gegen die Colonna und die mit ihnen verbundenen Spiritualen des Franziskanerordens fiel. Wenn Dante den Pilgerfahrten nach Rom die Pilgerfahrten nach Jerusalem überordnete, so stimmte er darin mit den Spiritualen überein, die in ihrem Kampfe gegen die Verweltlichung Roms ihren Orden als die wahre Kirche betrachteten und für sich das Papsttum in Anspruch nahmen und sogar den Versuch machten, den Sitz des Papsttums nach Jerusalem zu verlegen.

Auf diesen Gegensatz zwischen Rom und Jerusalem kommt Dante auch in der *Commedia* wiederholt zurück. Bei der Begegnung mit dem Minnesänger Folco da Marsiglia, der nach seiner Bekehrung Bischof von Toulouse wurde († 1231), bemerkt dieser bei Erwähnung des Heiligen Landes, daß der Papst sich wenig um dasselbe kümmere (Par. 9, 126). Die Schuld daran trägt die durch Florenz gepflegte Vergötterung des Geldes, die die Schafe und Lämmer auf Abwege gebracht und den Hirten zum Wolf gemacht hat. So ist es gekommen, daß das Evangelium und die großen Kirchenväter in Vergessenheit geraten sind und nur die den päpstlichen Ansprüchen dienenden päpstlichen Erlasse studiert werden. „Nicht gehen die Gedanken des Papstes und der Kardinäle nach Nazaret, wo der Engel Gabriel seine Flügel öffnete. Aber“ — so schließt Folco, zugleich drohend und verheißend, seine Rede — „der Vatikan und die anderen auserwählten Teile Roms, die der in der Nachfolge des Petrus kämpfenden Schar zur Grabstätte geworden sind, werden bald von dem (durch die Verweltlichung des Papsttums an der Braut Christi begangenen) Ehebruch frei werden“.

Aber obgleich sich Dante in der Überordnung Jerusalems über Rom mit der Losung der Spiritualen in Übereinstimmung weiß, zeigt sich doch seine tiefere Verankerung in der Frömmigkeit des Evangeliums darin, daß er nicht auf eine bloß örtliche Veränderung des Papsttums seine Hoffnung setzt und auch von dem Ernst der Spiritualen die Sanierung des päpstlichen Systems nicht erwartet. Indem er die Vollmacht des Papstes auf die rein verwaltungsmäßige Leitung der irdischen Kirche beschränkt, werden ihm Jerusalem und Rom zu Sinnbildern des wahren und des falschen Weges zum Heil. An die Stelle der Pilgerfahrten nach Rom zum Jubelablaß Bonifaz' VIII. setzt er die Pilgerfahrt der Seele nach dem himmlischen Jerusalem, wie er sie in der *Commedia* beschreibt.

Bei der Begegnung Dante's mit dem Apostel Jakobus sagt Beatrice, die kämpfende Kirche habe keinen Sohn mit mehr Hoffnung als Dante, — deshalb sei ihm auch beschieden worden, von Ägypten nach Jerusalem zu kommen und die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalem zu schauen, ehe seine Zugehörigkeit zur kämpfenden Kirche beendet worden sei (Par. 25; 52 ff). In der *Vita Nuova* spricht er von dieser seiner Sendung, indem er es als seinen Auftrag bezeichnet, den Verlorenen in der Hölle zu sagen: „Ich sah die Hoffnung der Seligen.“ Mit den „Verlorenen in der Hölle“ meint er diejenigen, die unter dem Einfluß der Welt (Ägyptens) fern von Gott sind, — wie die Pilger, die von Beatrice nichts wissen. Ihnen bringt Dante die Botschaft, daß der Mensch zu Gott nur kommen kann, wenn er zur Erkenntnis seiner Sünde und zur Buße gelangt und dadurch das Verständnis für das Leben Gottes, d. h. für die des Menschen sich erbarrende Liebe, gewinnt.

Diesen ihm zuteil gewordenen Auftrag hat Dante in der *Commedia* ausgeführt, indem er seine Wanderung durch die drei Reiche der Sünde, der Buße und des Heils schildert. Die *Commedia* ist die Antwort Dante's

auf den Jubelablaß Bonifaz' VIII. Beide, der Papst und Dante, stellen den Gläubigen vor, wie sie zum Heil gelangen können; aber während der Jubelablaß mit seinem finanziellen und politischen Hintergrund und seiner Anpassung an die primitive Frömmigkeit der großen Masse im Gebiet irdisch-menschlicher Begierde bleibt, vollzieht sich nach der Darstellung Dante's die Gewinnung des Heils in der Erkenntnis des Verderbens der Sünde und in der willigen Beugung unter das Gericht über die Sünde und in der durch das Erschrecken über die Sünde bewirkten Empfänglichkeit für die göttliche Gnade.

Der Hinweis auf das Jahr 1300 als das Jahr des Jubelablasses ist infolgedessen im 1. Verse der Commedia vollauf gerechtfertigt: aus dem zeitgeschichtlichen Zusammenhange heraus konnte die Absicht, die Dante in seiner Dichtung verfolgte, nicht eindrucksvoller veranschaulicht werden als durch die Erinnerung an diejenige Maßnahme des Papstes, in der für Dante die Verweltlichung der Kirche — in Heuchelei, Habgier und Herrschsucht — ihren Gipfelpunkt erreichte.

Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit

Von D. Dr. Hugo Duensing, Goslar

Diese pseudoklementinische Schrift, welche sich an wandernde Asketen wendet, ist dadurch von neuem in unser Blickfeld gerückt, daß von ihr umfangreichere Bruchstücke in koptischer Sprache entdeckt und in den Jahren 1927 und 1929 herausgegeben worden sind. Sie haben Fragen entstehen lassen, die eine Beantwortung erheischen und im Folgenden in kurzen Vorbemerkungen behandelt werden sollen.

1. Bezeugung in der alten Kirche

Epiphanius von Cypern kennt „encyklische“ Briefe des Clemens von Rom, die in den Kirchen gelesen werden und in denen Clemens die Jungfräulichkeit lehrt. Er preise darin Elias, David, Simson und alle Propheten. Da das in den vorliegenden Briefen I, 6, 5; II, 9; 10; 14 geschieht, so ist kein Zweifel, daß Epiphanius die uns bekannten beiden Briefe vor sich gehabt hat. Ein zweiter Zeuge des 4. Jahrhunderts ist Hieronymus, welcher *adv. Jovinianum* 1, 12 sagt, daß Clemens, der Nachfolger des Apostels Petrus, an die Eunuchen Briefe geschrieben habe, in denen er fast nur von der Reinheit der Jungfräulichkeit handle. Da Hieronymus nicht nur hier, sondern auch sonst, besonders deutlich in dem 22. Brief an die Eustochium, auf den Inhalt anspielt, so hat er unsere Briefe mit derselben Herkunftsbezeichnung gekannt, wie sie die Überschrift der Syrischen Version enthält. Und wenn weiter derselbe Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog *De viris illustribus* Kapitel 87 eine Schrift des Athanasius über die Jungfräulichkeit aufführt, so ergibt sich das eine als sicher, daß er die pseudoklementinische Schrift nicht als Werk des Athanasius kannte. Ein drittes unmißverständliches Zeugnis liefert die Zitatensammlung des Bischofs Timotheus von Alexandria, welche sich in syrischer Übersetzung erhalten hat. Er führt aus dem 1. Brief des Clemens, des Bischofs von Rom, über die Jungfräulichkeit den Schluß von Kap. 5 und den Anfang von Kap. 6 wörtlich an. Endlich hat der Mönch Antiochus von Saba um 620 in dem Bibelwerk *Pandektes* der Heiligen Schrift die Briefe stark benutzt, sodaß seine zahlreichen, fast wörtlichen Auszüge sich zur Rekonstruktion des griechischen Urtextes verwenden lassen.

2. Textüberlieferung

Der griechische Text der Briefe ist nicht erhalten. Die syrische Übersetzung derselben wurde 1752 von Wetstein aus einer 1470 geschriebenen Bibelhandschrift herausgegeben. Nach anderen vorgängigen Drucken und Übersetzungen gab sie zuletzt und am besten Beelen 1856 heraus. Eine lateinische Übersetzung des Syrsers mit den griechischen Parallelen aus Antiochus, diese ihrerseits mit griechischen kritischen Apparat, gab in der Neuauflage von Funk, *Patr. Apostol.* II 1913 Diekamp heraus. Die Zitate aus I, 5 und 6, die um 457 Timotheus aus Alexandria unter den „Zeugnissen der Väter“ aufführt, sind auch nur in syrischer Übersetzung erhalten. Diese ist nicht in Anlehnung an eine bereits vorhandene vorgenommen, sondern das Werk des Timotheus ist als solches selbständig in das Syrische übersetzt. Daher kommen Abweichungen in der Wahl der Ausdrücke gegenüber dem uns vorliegenden syrischen Texte vor. Aber der Text des Timotheus stellt auch eine andere Rezension dar, die eng mit dem neugefundenen koptischen Texte zusammengeht und offenbar in Ägypten umlief. Als dritter Zeuge ist uns nun neuerdings der in Fragmenten aus dem 1. Brief erhaltene koptische Text geschenkt worden. Dieser umfaßt Kap. 1—8, 1 und 11, 9 b bis 12, 8 Anfang. Herausgegeben wurde er, wie mir Prof. Simon-Rom nachwies, von Lefort in *Le Muséon* Bd. 40 (1927) S. 249—264 und Band 42 (1929) S. 265—269 mit lateinischer Übersetzung, in die vom Kopten beibehaltene griechische Wörter aufgenommen worden sind. Als Überschrift hat der Herausgeber die auf Blatt 2 seines Textes befindliche gesetzt: „Brief des Abba Athanasius, des Erzbischofs, über den Wandel, welcher den Enthaltsamen geziemt.“ Aber die Zusammengehörigkeit dieses losen Blattes mit dem Text des Clemensbriefes ist nicht zu erweisen.¹ Außerdem kommt in der ursprünglichen koptischen Hs. Paris 131 eine dem Athanasius zugeschriebene, ebenfalls von Lefort herausgegebene Schrift *De virginitate* vor, und selbst wenn die Überschrift an ihrer Stelle ursprünglich wäre und die pseudoklementinische Schrift einbeziehen sollte, beweist das nichts, weil dem Athanasius mehr als eine Schrift *De virginitate* zugeschrieben worden ist. Dahin gehört der von Lebon im *Muséon* Bd. 40 herausgegebene syrische Text, der von Lefort dortselbst veröffentlichte koptische Text, ein anderer syrischer Text im Britischen Museum Addit. 14601, 14649, 14650 und eventuell der v. d. Goltz herausgegebene und von ihm als echt verfochtene griechische Text. Außerdem spricht der Inhalt dagegen, der nach dem Osten weist (Campenhausen-K. Müller KG. 3. Aufl. I Seite 281: Ostsyrien).

3. Inhalt

Der erste Brief belehrt zunächst über das Wesen und die Erhabenheit der Jungfräulichkeit. Sie fordert viel, ohne einen vorbildlichen Wandel ist sie wertlos (Kap. 1—9). Gerügt wird dann der bedenkliche Umgang mit

¹ „puisque l'attribution du feuillet — titre au volume reste discutable“ Lefort.

Jungfrauen (Kap. 10), der Müßiggang und eitle Geschwätzigkeit, dafür wird Unterweisung über rechtes Lehren gegeben, über Krankenbesuche, insbesondere auch über Exorcismen (Kap. 11—13). Der zweite Brief setzt mit einer Kasuistik der Übernachtungen ein, bei denen große Vorsicht wegen möglicher böser Nachrede geübt werden muß — nach dem Vorbild des Verfassers (Kap. 1—5). Nach einer Schilderung des Verhaltens in rein heidnischer Umgebung (Kap. 6) gibt Kap. 7 eine Disposition des Folgenden: Warnende Beispiele aus der Schrift von solchen, die durch Weiber zugrunde gegangen sind, anspornende Beispiele von solchen, die als Asketen gelebt haben (Kap. 8—14), zuletzt das Beispiel Jesu Christi (Kap. 15). Ein Schlußwort schließt nicht nur den 2. Brief, sondern beide ab, wie auch die Einleitung I, 1 für beide gilt, sodaß man die Zweiteilung als nicht vom Verfasser beabsichtigt, sondern als erst von einem Späteren vorgenommen ansehen darf.

4. Ort und Zeit der Abfassung

Die wandernden Asketen kennt der Osten. Der Ausdruck „Tochter“ bzw. „Sohn des Bundes“ weist nach Syrien, wo Aphraates seine Homilie an die „Söhne des Bundes“ = Asketen gerichtet hat. Die Zeit ist eine vorgeschrittene. Die Asketen leben mit gottgeweihten Jungfrauen in einem Hause zusammen, geben sich großer Ausgelassenheit hin, Dinge, die der Verfasser rügen muß. Solche Zustände sind aus dem 3. Jahrhundert bekannt. Auf der anderen Seite ist zu bemerken, daß von einem kirchlichen Amte der Exorcisten nichts zu merken ist. Vielmehr üben die wandernden Asketen den Exorcismus aus. Das hindert, allzuweit hinabzugehen. Man darf die Briefe vielleicht noch dem 3. Jahrhundert zuweisen. Das Auftreten der genannten Übelstände wird dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt haben.

Vorbemerkung zur Übersetzung

Übersetzt ist der syrische Text. Eine Zusammenarbeit dieser weit-schweifigen Übersetzung mit der des Kopten war untunlich. So sind die Abweichungen des letzteren unter dem Texte angeführt. Da, wo die von Antiochus von Saba vielfach bearbeiteten Citate des griechischen Originals den Kopten zu stützen geeignet waren, sind sie neben dessen Lesarten aufgeführt, während sie da, wo der Syrer mit dem Griechen allein ist, nicht unter dem Texte erscheinen, weil sie kein ganz sicherer Boden sind.

› = fehlt in + = fügt hinzu

Der erste Brief des seligen Klemens, des Schülers des Apostels Petrus

1. Allen denen, die ihr (Leben =) Heil in Christus durch Gott den Vater wert halten und lieben und der Wahrheit Gottes in der Hoffnung des ewigen Lebens gehorchen, denen, die da lieben ihre Brüder und lieben ihre Nächsten in der Liebe Gottes, den seligen jungfräulichen Mannespersonen, die sich der Bewahrung der Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen weihen, und den heiligen Jungfrauen in Gott (beruhender) Friede!
2. Jede einzelne der männlichen und weiblichen Personen, welche sich in Wahrheit verpflichtet haben, die Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen zu bewahren, muß des Himmelreiches in jeder Hinsicht würdig sein. 2. Denn nicht durch Wort oder Namen oder Gestalt und Geschlecht oder durch Schönheit oder Kraft oder durch langdauernde Zeit wird das Himmelreich erlangt, sondern es wird erlangt durch die Kraft des Glaubens, wenn einer die Werke des Glaubens zeigt. Wer nämlich in Wahrheit gerecht ist, über dessen Glauben legen seine Werke Zeugnis ab, daß er ein wahrhafter Gläubiger sei (mit) einem großen Glauben, mit einem vollkommenen Glauben, einem in Gott beruhenden Glauben, einem Glauben, der da leuchtet durch gute Werke, damit der Vater des Alls durch seinen Christus gepriesen werde. 3. Die aber in Wahrheit um Gottes willen jungfräuliche Mannes- und Frauenspersonen sind, hören auf den, der gesagt hat: *Almosen und Glaube sollen dir nicht ausgehen. Binde sie an deinen Hals, so wirst du für dich Erbarmen finden. Und sinne auf das Gute vor Gott und Menschen.* 4. Die Wege der Gerechten also leuchten wie das Licht, und ihr Licht geht fort, bis daß der Tag feststeht. Denn die Strahlen ihres Lichtes erleuchten die ganze Schöpfung und auch jetzt durch gute Werke, sodaß sie in Wahrheit das Licht der Welt sind, das erleuchtet, die in Finsternis sitzen, damit sie aufstehen und fortgehen aus der Finsternis durch das Licht der guten Werke der Gottesfurcht, sodaß sie (unsere) gute(n)

Der koptische Text beginnt mit dem ersten Kapitel.

Auf dem dem koptischen Texte auf Blatt 3 vorangehenden Blatt 2, dessen ursprünglicher Zusammenhang mit demselben aber nicht sicherzustellen ist, steht die Überschrift: „Brief des Apa Athanasius, des Erzbischofes, über den Wandel, welcher den Enthaltensamen geziemt.“ 3) Allen › K in › K 4) wert halten und › K 5 f) lieben ihre Nächsten in] die mehr sich nähern der K 6) den seligen] praem. und K 8) Friede] Freude K 14) Schönheit] Gestalt GK langdauernde › GK 15) es wird erlangt › GK 17) seine Werke › K ab] + wie Salomo gesagt hat K; Prov. 12,17 LXX: *ἐπιδεικνυμένην πιστὴν ἀπαγγέλει δικαίος*. So G 18) großen] wirkenden GK vollkommenen] wachsenden GK 19) in Gott beruhenden Gl.] mit dem man zufrieden ist K 20) seinen › K 25) Die Wege] praem. Wenn K 27) ganze › K Schöpfung] Welt K durch gute Werke › K 28) so daß sie] da wir K 28) erleuchtet] laßt uns erleuchten K 29) durch das Licht] in das Licht K

7) und 11/12) cf. Mt. 19,12 12) cf. II. Thess. 1,5 15 ff) cf. Jak. 2,17 ff 19 f) cf. Mt. 5,16; 1. Petr. 2,12 23–24) Prov. 3,3 f 23–26) Prov. 4,18 27 ff) cf. Mt. 5,14; Lk. 1,79; Jes. 9,2 30 f) Mt. 5,16

Werke sehen und unsern Vater im Himmel preisen. 5. Denn ein Gottesmensch muß in allen seinen Worten und Werken vollkommen sein und in seiner Lebensführung mit jeder ehrenhaften und geordneten Haltung geschmückt sein und rechtmäßig all seine Werke tun als Mensch Gottes.

- 5 3. Jungfräuliche Mannes- und Frauenpersonen sind ein schönes Vorbild für die (jetzigen) Gläubigen und die zukünftigen. Denn der bloße Name ohne Werke führt nicht ins Himmelreich. Ist nämlich einer in Wahrheit gläubig, so kann er gerettet werden. Denn aus dem Grunde, daß einer nur
10 dem Namen nach gläubig heißt, es in Werken aber nicht ist, kann er nicht ein Gläubiger sein. 2. *Niemand soll euch also verführen mit vergeblichen Worten des Irrtums.* Denn wenn jemand ein Jungfräulicher oder eine Jungfräuliche heißt, aber die vortrefflichen und schönen und der Jungfräulichkeit geziemenden Werke nicht hat, kann er nicht gerettet werden. 3.
15 Denn unser Herr hat eine derartige Jungfräulichkeit eine törichte genannt, wie er gesagt im Evangelium, die, weil sie weder Öl noch Licht hatte, außerhalb des Himmelreiches blieb und der Freude des Bräutigams beraubt und beigezählt wurde den Feinden des Bräutigams. Bei denen nämlich, die so sind, ist nur der Schein der Gottesfurcht, hinsichtlich der Kraft aber
20 verleugnen sie sie. Sie meinen nämlich bei sich selbst, etwas zu sein, während sie nichts sind, und irren. 4. Jeder prüfe also seine Werke und erkenne sich selbst, weil jeder einen eitlen Dienst tut, der sich zur Jungfräulichkeit und Heiligkeit bekennt, *ihre Kraft aber verleugnet.* Eine derartige Jungfräulichkeit ist nämlich unrein und verworfen von allen guten Werken.
25 Denn was ein *jeder Baum* ist, *wird an seinen Früchten erkannt.* 5. *Merke, was ich sage! Der Herr wird dir Einsicht geben!* Jeder nämlich, der vor Gott gelobt, Heiligkeit zu bewahren, muß mit aller heiligen Kraft Gottes gegürtet sein. 6. Und wenn er fest ist in der Furcht, kreuzigt er seinen Leib. Aus Gottesfurcht entsagt er auch dem Wort, das er gesagt hat: *Seid frucht-*
30 *bar und mehret euch!* und allem Schmuck, der Sorge, den Begierden und der Verführung dieser Welt, ihren Mählern und ihrer Tunkenheit und all

6 Vorbild] + und Gestalt K 7) und die zukünftigen > K 8) Himmelreich] + sondern wer gläubig sein wird in der Kraft K 11) Gläubiger sein] gerettet werden K 13) vortrefflichen und schönen und > K 14) f) geziemenden] welche gezählt werden K; + und darin eingeschlossen sind K 14 kann er n. ger. w. > K 20 ff) sie] i. Singul. auf die falsche Frömmigkeit bezogen K 21) und irren] täuscht sich GK seine Werke] sein Werk GK 23 bekennt] K hat direkte Rede: „Wir haben Jungfräulichkeit und Enthaltsamkeit“ 25 Baum > K Früchten] Frucht K 27 f) bewahren] + in heiliger Gottesfurcht GK muß... sein > K 28 kreuzigt er] + wahrhaft GK 28) Leib] + aus Gottesfurcht GK 30) euch!] + er hat in diesem Teil Menschen (G: dem Menschsein) entsagt, aber GK Sorge], den Sorgen + „der Welt“, welches Wort (κόσμος) der Syrer, mit Schmuck übersetzt hat 30/31 d. Be. gieren u. d. Verführung] Täuschungen u. Lüste GK 31) Mählern] ihren Rauschzuständen GK

1 ff) cf. II. Tim. 3,17 (und z. T. I. Tim. 6,11) 3/4 cf. I. Kor. 14,40; * 11/12) Ephes. 5,6; 15 ff) cf. Mt. 25,2 ff; 19 f) II. Tim. 3,5; 20/21) Gal. 6,3; Gal. 6,4; 23) cf. II. Tim. 3,5; 25) Mt. 12,33; 25/26) II. Tim. 2,7; 28) cf. Gal. 5,24; 29) Gen. 1,28

ihrer Ergötzung und ihrem Vergnügen und entzieht sich dem ganzen Leben dieser Welt, ihren Schlingen und Netzen und Hindernissen. Und während du auf Erden wandelst, liebe es, daß deine Arbeit und dein Dienst im Himmel sei!

5 4. Wer nämlich Größeres und Besseres begehrt, verzichtet und trennt sich deshalb von der ganzen Welt, daß er weiterhin ein göttliches, himmlisches Leben führe wie die heiligen Engel in reinem und heiligem Dienst und in der Heiligkeit des Geistes Gottes und damit er Gott, dem Allmächtigen, durch Jesus Christus wegen des Himmelreiches diene. 2. Deshalb hat
10 er sich gelöst von allen Begierden des Leibes und hat nicht nur jenem „*Seid fruchtbar und mehret euch!*“ entsagt. Vielmehr begehrt er die Hoffnung, die verheißen, bereitet und im Himmel hinterlegt ist von Gott, der mit seinem Munde versprochen hat und nicht lügt, daß sie besser ist als Söhne und Töchter und daß er den jungfräulichen Mannes- und Frauenpersonen *geben*
15 *wird im Hause Gottes einen namhaften Ort, der besser ist als Söhne und Töchter* und besser als (der) jene(r), die verheiratet gewesen sind in Heiligkeit und deren Lager nicht befleckt worden ist. Denn Gott wird den jungfräulichen Mannes- und Frauenpersonen das Himmelreich geben wie den heiligen Engeln wegen dieses großen und tapferen Gelübdes.

20 5. Du willst also jungfräulich sein? Weißt du, wieviel Anstrengung und Mühsal in der wahren Jungfräulichkeit liegt, die jederzeit beständig vor Gott steht und nicht weicht und besorgt, wie sie dem Herrn gefalle mit heiligem Leibe und Geiste? 2. Weißt du, welche große Herrlichkeit die Jungfräulichkeit hat und unternimmst du es deshalb? Weißt und verstehst du
25 also, was du zu tun wünschst? Kennst du den hehren Dienst der heiligen Jungfräulichkeit? Weißt du, wie ein Mann gesetzmäßig in diesen Kampf hinabzusteigen und zu streiten, weil du in der Kraft des heiligen Geistes dir das erwählt hast, daß du gekrönt werdest mit der Krone des Lichtes und man dich (damit) umwinde im oberen Jerusalem? 3. Wenn du nun

1) all ihrer Erg. u. i. Vergnügen] den Babylon zugeschriebenen Verwirrungen und allen Werken des Lebens GK 1/2) d. ganzen Leben d.] der Welt GK 3) du] 3. Pers. plur. K: haben sie geliebt, das himmlische Politeuma sich zu erwerben; G: 3. Pers. sing. Der Ausdruck „Arbeit“ ist Übersetzung des Wortes Politeuma in der syrischen Bibel. 6) Größeres und › GK 6 f und trennt sich] › GK 7) ganzen] von den Dingen K weiterhin › GK göttliches] heiliges K ; G wie Syr. 8) heiligen¹ › K heiligem² + gutem K 9) u. i. Heiligg. des] im Geiste bezogen GK 11) nicht nur] zum Vorhergehenden gezogene K 12) Vielmehr = sondern zum Schriftwort K begehrt] praem. liebt und K 12) Hoffnung] große Dinge wegen d. Hoffnungen K, der im Folgenden kürzer ist 13 f) der mit seinem Munde u. nicht lügt › K 16) namhaften › K 16) besser] in K auf die Person bezogen (ausgewählt) 20 f) heiligen] „unbefleckt“ und dies zu Reich gezogen 19) wie den] der K 20) und tapferen › K 23) jederzeit] gut K 25 heiligem › K 25 Jungfräulichkeit] + in Tugend K 26) und unternimmst du es deshalb] hast du sie

3 f) cf. Phil. 3,20; 6) cf. Hebr. 11,16; 6 f) cf. Jak. 1,27; 10) cf. Mt. 19,12; 11 f) Gen. 1,28; 12/13) Kol. 1,5; 14) cf. Tit. 1,2; 15/17) Jes. 56,5; 18) Hebr. 13,4; 23 bis 24) cf. Prov. 8,30; 24/25) I. Kor. 7,32; 34; 28/29) II. Tim. 2,5; 30 f) Sap. 4,2; 31) cf. Gal. 4,6;

alles dieses begehrt, so besiege den Leib, besiege die Leidenschaften des Fleisches, besiege die Welt im Geist Gottes, besiege die eitlen Dinge der Jetztzeit, die vergehen, aufgerieben werden, verderben und aufhören, besiege den Drachen, besiege den Löwen, besiege die Schlange, besiege den Satan durch Jesus Christus, der dich stärkt durch das Hören seiner Worte und durch die göttliche Eucharistie. 4. Nimm dein Kreuz und folge dem, der dir den Sieg gibt, Jesus Christus, deinem Herrn, nach! Bemühe dich gerade und zuversichtlich wettzulaufen, nicht in Furcht, sondern in Beherztheit, indem du vertraust auf die Hoffnung deines Herrn, daß du durch Jesus Christus die Siegeskrone deiner oberen Berufung erlangest. Denn jeder, der vollkommen im Glauben läuft und sich nicht fürchtet, erlangt in Wahrheit die Krone der Jungfräulichkeit, deren Mühe sowohl wie Lohn groß ist. Verstehst und weißt du nun, welche Ehre die Heiligkeit beansprucht? Verstehst du, wie groß, preiswürdig und vorzüglich der Ruhm der Jungfräulichkeit ist?

6. Der Schoß der heiligen Jungfrau hat unsern Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, getragen, und den Körper, den unser Herr trug und in dem er den Kampf in dieser Welt führte, hat er von der heiligen Jungfrau angezogen. Daraus erkenne also die Größe und Herrlichkeit der Jungfräulichkeit! Willst du ein Christ sein? So werde Christus in jeder Hinsicht ähnlich! 2. Johannes, der Gesandte, der vor unserm Herrn einherging, den keiner der vom Weibe Geborenen an Größe übertraf, der heilige Bote unsers Herrn, war jungfräulich. Werde also dem Boten unsers Herrn ähnlich und sei sein Freund in jeder Hinsicht! 3. Auch Johannes, der an der Brust

nicht ausgewählt? K 27) zu tun › K 28) weißt du] K zitiert hier das Schriftwort 2. Tim. 2,5 K 29) in der Kraft › K 30 das] diese K erwählt hast] + Kennst du die Mühsale der Jungfräulichkeit, ihre Anstrengungen und Kämpfe? Hast du diese begehrt, hast du diese erwählt, daß dir die Krone [des Lichtes › K] aufgesetzt werde, weil du gut gekämpft hast? Wünschst du im Streit um die Siegespreise, die nicht befleckt werden, zu siegen und mit bekränztem Haupte zum reinen, himmlischen Jerusalem im Triumph geleitet zu werden? K 31 f Wenn du nun alles dieses begehrt › K 2) „i. G. Gottes“ hinter „des Fleisches“ K 3) verg., aufgerieb. w. u. aufh. › K 5/6 durch d. Hören... Eucharistie] durch seinen Gehorsam und seine Gottgefälligkeit K 7) deinem] unserem K 8 Furcht] Unwissenheit K 9) deines Herrn › K 10) oberen] himmlischen GK 11) u. s. fürchtet] und nicht unwissend K 12) d. Jungfräulichkeit] praem. des Ennuchates und K 13) und weißt du › K 13 f) beansprucht] d. Heiligkeit. zuteil wird K 14) wie gr., preisw. u. vorz. › K und in dem Zitat bei Timotheus von Alexandrien der Ruhm] den Ruhm, mit welchem die Jungfräulichkeit gerühmt worden ist (oder: wird) K und Timotheus 16) heiligen › GK u. Tim. 17) den Sohn] das Wort GK u. Tim. Gottes] Gott i. Akk. G u. Tim. 17-19) den Körper... angezogen] und nachdem unser (K: der) Herr Mensch geworden war (K + unter Menschen), führte er diese Lebensweise (K: ein Leben der Jungfräulichkeit) in der Welt K u. Tim. 19) also › GK u. Tim. Größe und › GK u. Tim. 20) Christ] Christus K 21) der Gesandte › K unserm] dem GK 24) war jungfräulich › K 25) u. sei sein Freund] u. d. Freunde K

1 f) cf. Röm. 8,5 f; 3/4) cf. Apok. 12,9; 20,2; I. Petr. 5,8; II. Kor. 11,3; 5) cf. Phil. 4,19; I. Tim. 1,12; 6) Mt. 16,24; 8) cf. I. Kor. 9,24; 9/10) Phil. 3,14; 21/22) Mt. 11,11; 25 f) Joh. 21,20; 13,23

unsern Herrn lag, den er sehr liebte, war ebenfalls heilig; denn nicht ohne Grund liebte ihn unser Herr. 4. Paulus weiter und Barnabas und Timotheus mit den übrigen Anderen, *deren Namen geschrieben sind im Buche des Lebens*, diese alle haben ja die Heiligkeit geliebt und wert gehalten, sind
 5 im Wettstreit gelaufen und haben ihren Lauf ohne Makel vollendet als Nachfolger Christi und als Söhne des lebendigen Gottes. 5. Wir finden aber auch, daß der Wandel eines Elias und Elisa und vieler anderer Heiliger heilig und ohne Makel war. Wenn du diesen nun ähnlich werden willst, so ahme sie kräftig nach! Denn er sagt: Die Ältesten unter euch ehret und
 10 ihre Führung und *ihren Wandel anschauend, ahmt ihren Glauben nach*. Und wiederum sagt er: *Seid meine Nachfolger, meine Brüder, gleich wie ich Christi*.

7. Die also, welche Christo nachahmen, ahmen ihn kräftig nach, denn die, welche Christum in Wahrheit angezogen haben, prägen sein Bild aus in
 15 ihren Gedanken und all ihrem Leben und all ihrem Wandel, in Wort und Taten und in Geduld, in Tapferkeit, in Sinnen, in Schamhaftigkeit, in Langmut und einem reinen Herzen, im Glauben und in Hoffnung und in vollkommener und völliger Liebe zu Gott. 2. Jeder Jungfräuliche und jede
 20 Jungfräuliche, wenn sie nicht in jeder Hinsicht sind wie Christus und wie die, die Christi sind, können nicht gerettet werden. Denn jede in Gott jungfräuliche Mannes- und Frauenperson ist *heilig an Leib und Geist* und beständig im Dienste ihres Herrn und entfernt sich nicht anderswohin von ihm, sondern dient ihm allezeit im Geiste Gottes, in Reinheit und Heiligkeit,
 25 [wie sie] ihrem Herrn gefallend, rein und unbefleckt, und besorgt, daß sie ihm in jeder Hinsicht gefalle. 3. Eine solche entfernt sich nicht von unserem Herrn, sondern ist mit ihrem Herrn im Geist, wie geschrieben steht: *Ihr sollt heilig sein, wie ich heilig bin, spricht der Herr*.

1) sehr › GK war ... heilig (= keusch) als Frage K 2 unser] der K 4) gel. u. wertgeh.] erwählten die Liebe des Reinseins K 5) i. Wettstr. gel. u. haben ihren Lauf] haben den Lauf und den Kampf des Reinseins o. M. vollendet K 6) Nachfolger] praem. wahrhaft GK 7) Heiliger] unter den Heiligen K 10) ihre Führung und] Höhe des (Wandels) K 11) meine Brüder › K 14) in Wahrheit] kräftig K 15) ihren Gedanken] im Vorsatz (und dies hinter: Leben) K und all ihrem Wandel] all › Reihenfolge dort: Wort, Wandel, Werk 16) Sinnen] + in gesunden K Schamhaftigkeit] Gerechtigkeit GK 17) Langmut] + in Ertragen, in Frömmigkeit GK reinem Herzen] in Reinheit + Enthaltensamkeit GK 19) und völliger › GK 21) können] kann K 22) -person] K Abstr. pro Concreto: Wahres Ennuchat und wahre Jungfräulichkeit Leib und Geist] + ohne Sorge K 23) im Dienste › K 23 f) und entfernt sich ..., sondern › K 24) alle Zeit › K ihm] dem Herrn GK 25 gefallend] nach GK geändert, die einen Zustand ausdrücken rein u. unbefleckt › GK 26) in jeder Hinsicht › GK entfernt] geteilt u. getrennt K 28) wie] weil GK

2) cf. I. Kor. 9,5 f; 3 f) Phil. 4,3; 5 f) cf. II. Tim. 4,7; 9 ff) Hebr. 13,7; 11 f) I. Kor. 11,1; 4,16; 14) cf. Röm. 13,14; 18) cf. II. Kor. 3,18; Röm. 8,29; 24 f) Gal. 5,24; 22) I. Kor. 7,34; 25/26) I. Kor. 7,32; 28) Lev. 11,44; 19,2; 20,7; 1. Petr. 1,16

8. Denn nicht schon dadurch allein, daß einer dem Namen nach heilig heißt, ist er heilig, sondern in jeder Hinsicht muß er heilig sein an Leib und Geist. Wer eine jungfräuliche Mannes- oder Frauensperson ist,² freut sich jederzeit, Gott und seinen Gesalbten nachzuahmen, und folgen diesen
- 5 nach. 2. In denen, die so sind, ist keine fleischliche Gesinnung. In denen, die wahrhaftig gläubig sind und in denen der Geist Christi wohnt, findet sich unmöglich fleischliche Gesinnung, welche ist: Hurerei, Unreinigkeit, Unsauberkeit, Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Eifersucht, Streit, Zorn, Zänkereien, Entzweigungen, Neid, Trunkenheit, Fresserei, Possenreißen, tö-
- 10 riertes Geschwätz, lärmendes Gelächter, Verleumdung, Ohrenbläselei, Bitterkeit, Grimm, Geschrei, Lästerung, Geschwätzigkeit, Bosheit, Erfindung von Bosheiten, Betrügerei, Vielrederei, nichtiges Gerede, Drohungen, Zähneknirschen, Verführung, Tadelsucht, Schmähung, Fleischliche Verbindungen, böse Neigungen, Nachlässigkeit, 3. Stolz, Hochmut, Prahlerei, Aufge-
- 15 blasenheit, Geschlecht, Schönheit, Heimat, Reichtum, fleischliche Kraft, Streit, Torheit, Streitlust, Haß, Jähzorn, Wut, List, Vergeltung des Bösen, Gefräßigkeit, Gier, *Habsucht, die Götzendienst ist*, Geldliebe, die die Wurzel alles Bösen ist, Putzsucht, eitles Rühmen, Herrschsucht, Frechheit, Hochmut, der Tod heißt, und dem Gott widersteht. 4. Jeder, der diese und der-
- 20 gleichen Dinge bei sich hat, ist ein fleischlicher Mensch. Denn *was vom Fleisch geboren ist, das ist fleischlich*, und wer von der Erde ist, redet von der Erde und sinnt von der Erde; und *das Sinnen des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott. Denn es unterwirft sich nicht dem Gesetze Gottes, denn es kann es nicht*, da es im Fleische ist, in dem nichts Gutes wohnt, weil der
- 25 Geist Gottes nicht in ihm ist. 5. Deshalb hat er mit Recht zu einem derartigen Geschlecht gesagt: *Nimmer soll mein Geist wohnen in den Menschen, weil sie Fleisch sind*. In wem also der Geist Christi nicht ist, der ist nicht sein, wie geschrieben steht: *Es wich der Geist Gottes von Saul, und es quälte ihn ein böser Geist*, der von Gott über ihn geschickt wurde.
- 30 9. Jeder, in dem der Geist Gottes ist, stimmt überein mit dem Willen des Geistes Gottes, und weil er übereinstimmt mit dem Geiste Gottes, deshalb tötet er die Werke des Leibes und lebt Gott, bändigend und unterwerfend seinen Leib und ihn unterdrückend, damit er, während er andern
- 35 predigt, den Gläubigen ein Beispiel und schönes Vorbild sei, und in des Heiligen Geistes würdigen Werken wandle, damit er nicht verworfen werde, sondern bewährt sei vor Gott und Menschen. 2. Denn im Menschen

2) muß sein] ist GK und dies zum Folgenden gezogen 3) Wer] praem. so daß ich sagen will K

2 f) cf. 1. Kor. 7,34; 5) Röm. 8,5; 6) Röm. 8,9; 7 ff) Gal. 5,19—21; Eph. 5,4 etc; 17) Kol. 3,5; 17 f) 1. Tim. 6,10; 18 f) Jak. 4,6; 1. Petr. 5,5; Prov. 3,34. Der griechische Text hat für Tod loimotes = Pestzustand gehabt. Das ist syrisch mautana. Im Syrer, der mauta hat, ist nur ein Nun ausgefallen. 20) I. Kor. 3,3; 20-22) Joh. 3,6; 3,31; 22/23) Röm. 8,7 ff; 26 f) Gen. 6,3; 27 f) cf. Röm. 8,9; 28/29) I. Sam. 16,14; 33-35) Röm. 8,13; I. Kor. 9,27; 37) cf. I. Tim. 6,11;

² Hier bricht das erste koptische Fragment ab.

Gottes ist nichts von fleischlicher Gesinnung, besonders bei den jungfräulichen Mannes- und Frauenspersonen, sondern all ihre Früchte sind (Früchte) des Geistes und des Lebens. Und sie sind wahrhaftig die Stadt Gottes, und Häuser und Tempel, in denen Gott wohnt und weilt und unter denen er
 5 einhergeht, wie in der heiligen Stadt, die im Himmel ist. 3. Unter diesen erscheint ihr der Welt als Sterne, weil ihr auf das Wort des Lebens achtgebt; und so seid ihr in Wahrheit Ruhm und Stolz und Krone der Ergötzung und Freude der guten Knechte, die in Jesus Christus, unserm Herrn, sind. 4. Alle, die euch sehen, werden bekennen, daß ihr Same seid,
 10 den der Herr gesegnet hat, wahrhaft geehrter und heiliger Same, und das priesterliche Königtum, das heilige Volk, das Volk des Erbes, Erben der unvergänglichen und unverwelklichen Verheißungen Gottes — dessen, *was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in ein Menschenherz nicht gestiegen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben* und seine
 15 Gebote beobachten.

10. Wir sind aber, Brüder, eurethalben überzeugt, daß ihr bedenkt, was zu eurer Rettung erforderlich ist, wir reden aber so über das, was wir reden, wegen Geredes und böser Gerüchte betreffs unverschämter Leute, die
 20 unter dem Vorwand der Gottesfurcht mit Jungfrauen zusammenleben und sich (damit) in Gefahr stürzen und mit ihnen Weg und Wüste allein durchziehen, einen Weg, der voll ist von Gefahren, voll ist von Anstößen, Schlingen und Gruben, ein Wandel, der sich überhaupt nicht für Christen und Gottesfürchtige geziemt. 2. Andere schmausen und trinken mit ihnen,
 25 mit Jungfrauen und Geweihten bei Gastmälern unter Ausgelassenheiten und vieler Unreinheit, was nicht vorkommen darf unter Gläubigen, am wenigsten unter solchen, die sich die Heiligkeit erwählt haben. 3. Andere aber versammeln sich zu eitler und nichtiger Unterhaltung und zum Gelächter und damit sie einer wider den anderen Böses reden, und erjagen
 30 Worte einer wider den anderen und sind müßiggängerisch. Mit solchen zusammen zu essen erlauben wir euch nicht einmal. 4. Andere wieder gehen in den Häusern jungfräulicher Brüder und Schwestern herum unter dem Vorwande, sie zu besuchen oder die Schriften zu lesen oder sie zu exorcisieren oder sie zu lehren. Da sie müßig sind und nichts tun, gehen
 35 sie unnötigen Dingen nach und machen mit Hilfe gewinnender Worte ein Geschäft mit dem Namen Christi. 5. Leute, welche der göttliche Apostel wegen der Menge ihrer Bosheiten abweist, wie geschrieben steht: *Dornen sprossen in den Händen der Müßiggänger*, und: *Die Wege der Müßiggänger sind voll von Dornen*.
 40

11. Denn jeder Müßiggänger ist ohne Arbeit und ohne Nutzen. So sind die Wege aller, die nicht arbeiten, sondern Worten nachjagen und dabei meinen, das sei nützlich und recht. 2. (Die Werke) derartige(r)

4) II. Kor. 6,16; 5 f) Phil. 2,15; 9 f) Jes. 61,9; I. Petr. 2,9; 11/12) Hebr. 6,12; 10 f) I. Petr. 1,4; 13-15) I. Kor. 2,9; 30 f) cf. I. Kor. 5,11; 37-39) Prov. 26,9; 15,19; 43) cf. II. Thess. 3,11;

Menschen gleichen den müßigen und geschwätzigten Witwen, die mit ihrer Geschwätzigkeit in den Häusern herumgehen und herumschweifen und nichtigen Worten nachjagen und sie von Haus zu Haus tragen mit vieler Abgeschmacktheit ohne Gottesfurcht. Und bei dem allen reden sie in ihrer
 5 Unverschämtheit unter dem Vorwande der Lehre verschiedenartige Worte daher. 3. O daß sie doch Lehren der Wahrheit lehrten, dann wohl ihnen! (So) aber ist dies das Traurige, daß sie (selbst) nicht verstehen, was sie wollen, und behaupten, was nicht (so) ist. 4. Weil sie Lehrer sein wollen und von sich zeigen, daß sie zu reden verstehen, und (in) Schlechtigkeit
 10 im Namen Christi ein Geschäft machen. Das widerfährt vielen, was Knechten Gottes nicht geziemt. Sie hören nicht auf das, was er sagt: *Nicht viele sollen unter euch Lehrer sein, Brüder*, und: *Ihr sollt nicht alle Propheten sein. Denn wer nicht im Wort fehlet, der ist ein vollkommener Mann, imstande, zu bändigen und zu unterjochen seinen ganzen Leib*. 5. Und:
 15 *Redet jemand, so soll er reden mit dem Worte Gottes*. Und: *Hast du Einsicht, so gib deinem Bruder Antwort, wo nicht, so lege deine Hand auf deinen Mund. Denn einmal muß man schweigen, ein andermal reden*. 6. Und wiederum sagt er: Wer zu rechter Zeit redet, dem steht es wohl an. Und wiederum sagt er: *Eure Rede sei mit Anmut gewürzt; denn es*
 20 *muß ein Mensch wissen, wie er jedem an seinem Platze Antwort geben soll*. Denn wer alles herausredet, was ihm in den Mund kommt, der richtet jederzeit Qual an, und wer viel Worte schwätzt, mehrt den Schmerz. Und wer voreilig ist mit seinen Lippen, gerät in Böses. Denn wegen der Unerzogenheit der Zunge kommt Zorn, aber der Rechtschafene hütet seine Zunge und gibt seine Seele zum Leben. 7. Das sind nämlich
 25 die, welche durch Segenssprüche und einschmeichelnde Worte die Herzen der Unschuldigen täuschen, und, indem sie sie selig preisen, in die Irre führen. 8. Fürchten wir uns also vor dem Gericht, das auf die Lehrer gelegt ist. Denn ein schwereres Gericht werden die Lehrer empfangen, die
 30 lehren und (das Gelehrte) nicht tun, die den Namen Christi lügnerischer Weise annehmen und behaupten: Wir lehren die Wahrheit; laufen und schweifen unnütz umher, überheben sich und brüsten sich im fleischlichen Sinne. Diese sind wie ein Blinder, der einen Blinden leitet, (wobei) beide in die Grube fallen.

1 ff) cf. I. Tim. 5,13; 7 f) cf. I. Tim. 1,7; 11/12) Jak. 3,1; 12 f) cf. I. Kor. 12,29; 13/14) Jak. 3,2; 15) I. Petr. 4,11; 15-17) Sir. 5,12; 17) Ekk. 3,7; 18) cf. Prov. 25,11; 19/20) Kol. 4,6; 22 f) cf. Ekk. 1,18; Prov. 13,3; 17,20; 26 f) Röm. 16,18; 29 f) cf. Mt. 23,14; Jak. 3,1; 32 f) cf. Kol. 2,18; 33/34) cf. Mt. 15,14

9. Und sie werden Gericht empfangen, weil sie in ihrer Geschwätzigkeit und ihrer eitlen Lehre eine (nur) seelische Weisheit lehren und eitlen Irrtum überredender Worte³ menschlicher Weisheit nach dem Willen des Fürsten der Herrschaft der Luft und des Geistes, der seine Wirkung aus-
 5 übt unter den Söhnen, die nicht gehorchen, nach dem + Weltwesen⁴ dieser Welt und nicht nach der Lehre Christi. Denn aus dem Ausgang eines Wortes des Menschen wird er erkannt. 10. Wenn du aber empfangen hast ein Wort der Erkenntnis oder ein Wort der Lehre oder der Prophetie oder des Dienstes, so sei Gott gepriesen, der jedem neidlos hilft, Gott, der
 10 jedem gibt und es nicht vorhält. Mit der Gabe also, die du von unserm Herrn empfangen hast, diene den geistlichen Brüdern, den Propheten, welche erkennen, daß die Worte, die du geredet hast, von unserem Herrn sind. Und erzähle von der Gabe, die du empfangen hast, in der Gemeinde zur Erbauung der Brüder in Christo; denn gut und ausgezeichnet ist, was
 15 den Menschen Gottes Nutzen bringt, wenn sich solches in Wahrheit bei dir findet.

12. Schön und nützlich ist es auch, Waisen und Witwen zu besuchen, besonders die Armen, die viele Kinder haben, in erster Linie aber die
 20 Glaubensgenossen. Das ist zweifellos pflichtmäßig, schön und geziemend für Diener Gottes, wenn sie wirklich Menschen der Wahrheit sind. 2. — Weiter ist aber auch das geziemend, recht und schön für die, welche Brüder in Christo sind, daß sie die besuchen, welche von bösen Geistern gequält werden, und beten und sie in verständiger Weise beschwören (mit)
 25 einem Gebet, das vor Gott angenommen wird, nicht mit geschmückten, reichlichen, wohlgesetzten und präparierten Worten in der Absicht, vor den Menschen als redengewandt und von gutem Gedächtnis zu erscheinen. 3.

3) Willen des › K 4 f) der Herrschaft › K 4) Wirkung] + jetzt K 5) Weltwesen] Elementen K 6) der Lehre Christi] Gott K 7) Wenn › K hast] ein Wort der Weisheit, hast empfangen eine Gnadengabe oder K 9) Gott] + der reich ist in allen Dingen GK, welch letzterer hier nicht einen Nachsatz, sondern selbständigen Hauptsatz hat. jedem › K 9) hilft] ist K 10) jedem + einfältig K 10) unserm] dem GK 12) unserm] dem GK 13) von der] durch die K die du empfangen halt › K in der Gemeinde › K 14) der Brüder] der Brruderschaft GK denn › K und ausgezeichnet ist › K, der „Gutes und Nützliches“ als Objekt zu „rede“ faßt. 15 f) bei dir › K findet] geschieht K 18) und nützlich › GK; letzterer ist hier unvollständig und nicht ganz verständlich. Anfang: offenbar und ohne Widerspruch 21) wenn] nach Korrektur (‘en statt ‘in’ in) 22) gez., recht und schön] gut und nützlich GK 24) beten] + über ihn GK und sie in verständiger Weise beschwören › GK 25) wird] + in Gläubigkeit und GK 25 f) nicht Worten] nicht in Geschwätzigkeit, nicht in viel Rederei einer Rezitation des Exorzismus K; ähnlich G

3 f) Eph. 2,2; 5) Kol. 2,8; 7/8) I. Kor. 12,8; 9) Jak. 1,5; 11) I. Kor. 14,37; 12 f) cf. I. Petr. 4,11; 14) I. Kor. 14,12.26; 18) Jak. 1,27; 19 f) cf. Gal. 6,10;

³ Hier beginnt das zweite koptische Fragment.

⁴ Lies: alemajutha statt elaimutha.

- Sie gleichen (sonst nur) der Flöte, die einen Ton gibt, oder der Pauke, die ihr (Plural) Geschwätz erklingen läßt, und helfen denen nichts, die sie beschwören. Sie reden vielmehr mit schrecklichen Worten und erschrecken die Menschen durch ihre Worte, aber sie tun (das) nicht in wahrem Glauben nach der Lehre unseres Herrn, der gesagt hat: *Diese Art geht nur durch Fasten* und jederzeit beständiges und mit angespanntem Sinn (verrichtetes) *Gebet aus.* 4. — Heilig sollen sie bitten und flehen von Gott, mit Freude und aller Wachsamkeit und Reinheit, ohne Groll und Bosheit. So sollen wir uns nähern jenem Bruder oder (jener) Schwester, die krank sind, und sie besuchen, wie es recht ist: Ohne Hinterhältigkeit, ohne Geldliebe, ohne Beunruhigung, ohne Geschwätzigkeit und nicht in einer der Gottesfurcht fremden Haltung und ohne Rühmen, sondern mit dem sanften und demütigen Geiste Christi. 5. Mit Fasten und Gebet sollen sie sie also beschwören und nicht mit geschmückten, wohlgeordneten und wohlgesetzten Worten der Lehre, sondern wie Menschen, die von Gott die Gabe der Heilung empfangen haben, — *umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es* — zuversichtlich, entsprechend dem Lobe Gottes, mit eurem Fasten, eurem Gebet, eurem allzeit beständigen Wachen, samt euren übrigen guten Werken. Tötet die Werke des Fleisches durch die Kraft des Heiligen Geistes. Wer so beschaffen ist, ist ein Tempel des Heiligen Geistes Gottes. Der soll Dämonen austreiben, und Gott wird ihm helfen; denn es ist schön, Kranken zu helfen. Unser Herr hat gesagt: *Treibt die Dämonen aus!* Samt den vielen anderen Heiltaten, und: *umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es!* 6. Den so Beschaffenen ist ein guter Lohn von Gott (bestimmt), weil sie ihren Brüdern dienen mit den Gaben, die

2) Flöte] Sänger bezw. Herold K 3/7) und Gebet aus Z. 9:] *coram eis quibus operantur et qui in locuacitate ambulans, in verbis, et non in fide veritatis sicut edocuit Dominus: hoc genus in oratione fideli et in precibus multis sanctis immaculatisque potest exire.* So K nach Lefort. G: und nicht im Glauben der Wahrheit, wie der Herr gelehrt hat; denn diese Art, sagt er, geht nur durch anhaltendes Gebet und Glauben mit Fasten aus 7) heilig > GK; GK dafür: in Nüchternheit K davor: mit Fasten sie bitten] bitte K und flehen > GK 8) mit Freude] mit Fasten K und Reinheit, ohne Groll und > K Bosheit] zum folgenden Satz gezogen K 10) Hinterhältigkeit] Menschengefälligkeit K 11 f) der Gottesfurcht fremden Haltung] Stolz K 13) Gebet] + allein K sollen . . . beschwören Z 13 f > K 14) geschmückten] davor: eitel K 14 f) wohlgeordneten und wohlgesetzten > K 15) der Lehre] der Rezitationen des Exorzismus K Menschen, die > K 16 f) K hat statt des Zitates: wie die Gabe der Heilung durch den Herrn umsonst empfangen wird, so soll sie umsonst gegeben werden 17) zuvers.] in gläubigem Vertrauen K nach Lefort Lobe Gottes] + der verherrlicht werden wird, bzw. damit er Ehren nehme K 18 eurem > K; Reihenfolge in K: Wachen, Fasten, Gebet beständigen] in GK zu Gebet gezogen 19) übrigen g. Werken] aller Ertötung K Tötet hlg. Geistes Z. 20] mit Wachsamkeit und dem Geiste, der für die Werke des Körpers tot ist K 20) ist²] + in Wahrheit K 21) Gottes > K 22) helfen] zu leiden mit den leidenden Brüdern K Unser > K 23 f) umsonst habt ihr's empfangen > K 25 f) die ihnen gegeben sind > K

1 f) cf. I. Kor. 13,1; 5-7) Mk. 9,29; 12 f) cf. Mt. 11,29; 16 f) I. Kor. 12,28; Mt. 10,8; 19 f) Röm. 8,13; 20 f) I. Kor. 6,19 und 3,16; 22-24) Mt. 10,8;

- ihnen vom Herrn gegeben sind. Dies ist schön und nützlich für Knechte Gottes, weil sie tun nach den Geboten unseres Herrn, der gesagt hat: *Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht*, und was dem ähnlich ist. 7. Das ist schön, recht und geziemend, daß wir unsere Nächsten um Gottes
- 5 willen besuchen mit aller schönen Haltung und anständigem Gebaren, wie der Apostel gesagt hat: *Wer ist schwach und ich wäre nicht schwach? Wer wird geärgert und ich nähme nicht Anstoß?* Dies alles ist gesagt von der Liebe, mit der ein jeder seinen Nächsten lieben soll. 8. Hierin sollen wir ohne Anstoß sein und nichts tun mit Ansehen der Person ⁵ oder wie zur Be-
- 10 schämung anderer, sondern sollen die Armen als Knechte Gottes lieben und sie in erster Linie besuchen. Denn das ist schön vor Gott und Menschen, daß wir der Armen gedenken und Brüder und Fremde lieben um Gottes und um derer willen, die an Gott glauben, wie wir gelernt haben aus dem Gesetz, den Propheten und von unserm Herrn Jesus Christus be-
- 15 treffs der Liebe gegen Brüder und Fremde. Denn das ist ergötzend und angenehm für euch, weil ihr alle von Gott gelehrt seid. Denn ihr kennet ja die Worte, die betreffs der Liebe gegen Brüder und Fremdlinge gesagt sind. Kräftig sind die Worte nämlich allen, die sie tun, gesagt worden.
- 20 13. Geliebte Brüder! Offenbar und bekannt ist auch dies, daß einer die Brüder erbauen und im Glauben an den einen Gott bestärken solle. 2. Auch das ist weiter schön, daß niemand seinen Nächsten beneide. 3. Ferner ist es aber passend und schön, daß alle, die den Dienst Gottes verrichten, in der Furcht Gottes den Dienst des Herrn tun. Also müssen sie wandeln. 4.
- 25 Auch das ist wohl bekannt und offenbar, daß *die Ernte groß ist, der Arbeiter aber wenige sind. Deshalb laßt uns den Herrn der Ernte bitten, daß er in seine Ernte Arbeiter schicke*, solche Arbeiter, die + ausgehen und scharf teilen das Wort der Wahrheit +, Arbeiter, die sich nicht zu schämen brauchen, getreue Arbeiter, Arbeiter, die ein Licht der Welt sind,
- 30 Arbeiter, die nicht diese vergängliche Speise wirken, sondern die Speise, die da bleibt ins ewige Leben, Arbeiter, die wie die Apostel sind, Arbeiter, die nachahmen den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist, die sorgen für das Heil der Menschen, 5. nicht Arbeiter, die Mietlinge sind, nicht Arbeiter, die Gottesfurcht und Gerechtigkeit für eine Erwerbsquelle
- 35 halten, nicht Arbeiter, die ihrem Bauche dienen, nicht Arbeiter, die mittels

1) vom Herrn] im H. und dies zu Brüdern gezogen K) u. nützlich] K erst im 2. Satz. Hier: die von der Krankheit geplagten Brüder zu besuchen weil.... 2) Geboten unseres Herrn] denn das ist das Wort K 3) besucht] + weil der Herr gesagt hat K und was dem ähnlich ist > K 4) und geziemend > K, der fortfährt: und von dem, welcher das Rechte tut, wollen wir sagen, er müsse seinen Nächsten besuchen K 5) aller > K 7) nähme nicht Anstoß?] brenne nicht? K

2/3) Mt. 25,36; 6 f) II. Kor. 11,29; 9) Jak. 2,1; 16/18) I. Thess. 4,9; 23) cf. I. Kor. 16,10; 25/28) Mt. 9,37 f; 28/29) II. Tim. 2,15; 29) cf. Mt. 5,14; 30 f) Joh. 6,27; 33) Joh. 10,12.13; 34 f) I. Tim. 6,5; 35) Röm. 16,18;

⁵ Hier hört das zweite koptische Fragment auf.

Segenssprüchen und einschmeichelnder Worte die Herzen der Unschuldigen verführen, nicht Arbeiter, die die Söhne des Lichtes nachahmen, während sie nicht Licht, sondern Finsternis sind, deren Ende das Verderben ist; nicht Arbeiter, die Frevel, Bosheit und Betrug begehen, nicht hinterlistige
 5 Arbeiter, nicht Arbeiter, die trunksüchtig und untreu sind, nicht Arbeiter, die mit Christus Handel treiben, nicht Verführer, nicht Geldgierige, nicht Feindselige. 6. Deshalb laßt uns ins Auge fassen und nachahmen die Gläubigen, die im Herrn schön gewandelt sind! Wie es geziemend und recht ist für unsern Beruf und unser Bekenntnis, so laßt uns Gott dienen und
 10 gefallen in Rechtheit, Gerechtigkeit und ohne Tadel, indem wir unsern Sinn richten auf das, was gut und schön ist vor Gott und auch vor Menschen; denn das ist schön, daß Gott durch uns in jeder Hinsicht gepriesen werde. Amen.

15 Zu Ende ist der erste Brief des Clemens.

Der zweite Brief desselben Clemens

1. Ich will aber, meine Brüder, daß ihr wißt, wie unser Verhalten in
 20 Christus samt dem aller Brüder ist an den Orten, wo wir uns aufhalten. Und wenn es euch gefällt in der Furcht Gottes, so wandelt auch ihr also im Herrn. 2. Wir aber wandeln, wenn Gott uns hilft, also. Mit Jungfrauen wohnen wir nicht zusammen und haben mit ihnen nichts gemein; mit Jungfrauen essen und trinken wir nicht, und wo eine Jungfrau schläft,
 25 da schlafen wir nicht. Weiber waschen nicht unsere Füße und salben uns nicht. Wir schlafen überhaupt nicht, wo eine unverheiratete Jungfrau oder eine Tochter des Bundes schläft, auch wenn sie an einem andern Platze allein ist, übernachten wir dort nicht. 3. Wenn uns aber an einem Orte zufällig die Zeit (zum Übernachten) überrascht, sei es auf dem Lande oder
 30 in einem Dorfe oder in einer Stadt oder bei einer Wohnstätte oder wo wir uns gerade befinden, und es sind an jenem Orte Brüder vorhanden, so treten wir bei einem Bruder ein und rufen dorthin alle Brüder zusammen und reden mit ihnen Worte der Ermunterung und des Trostes. Und welche unter uns zu reden verstehen, sollen reden, was wachsam und
 35 stark ist (?), und ernste, furchterweckende und züchtige Worte in der Furcht Gottes und daß sie (die Zuhörer) in jeder Hinsicht Gott gefallen sollen und zunehmen und Fortschritte machen in schönen Werken, und daß sie in jeder Hinsicht sorglos seien, wie es für das Volk Gottes geziemend und recht ist.

40 2. Wenn wir aber zufälligerweise von unsern Häusern und Verwandten entfernt sind und der Tag sich neigt und die Abendzeit uns überrascht, und es dringen dann Brüder aus Bruderliebe und Gastfreundlichkeit in uns, bei ihnen zu bleiben, daß wir mit ihnen die Vigilie halten und sie

1 f) Röm. 16,18; 2-3) Eph. 5,8; 3) Phil. 3,19; 4 f) II. Kor. 11,13; 5) cf. Mt. 24,49 u. I. Tim. 3,2; Tit. 1,7; 6) cf. Didache 12,5; 9 f) cf. Luk. 1,75; 10 f) Röm. 12,17; 12 f) I. Petr. 4,11; 38) cf. Phil. 4,6;

das heilige Wort Gottes hören und tun und genährt werden mit den Worten des Herrn, damit sie ihrer eingedenk sind, und bringen sie uns dann Brot und Wasser und was Gott (sonst) beschert hat, und wir unterwerfen uns willig, bei ihnen zu übernachten, so treten wir, falls dort ein heiliger Mann⁶ ist, bei demselben ein und wohnen (dort), 2 und dieser Bruder soll dann bereiten alles uns Nötige; er bedient uns, er wäscht uns die Füße und salbt uns mit Öl, er breitet uns das Lager aus, daß wir in der Hoffnung zu Gott schlafen. Dieses alles muß nämlich jener gottgeweihte Bruder, der an dem Orte ist, wo wir Wohnung nehmen, selbst verrichten. 3. Er bedient auch die Brüder, und jeder von den Brüdern, der an jenem Orte ist, soll mit ihm alle Dinge, welche die Brüder brauchen, beschaffen. Bei uns darf dort keine weibliche Person sein, weder ein Mädchen noch eine Verheiratete, weder eine Reiche⁷ noch eine Tochter des Bundes noch auch eine christliche oder heidnische Sklavin, sondern es dürfen nur Männer mit Männern zusammensein. 4. Wenn wir (dann) sehen, daß es nötig ist, aufzustehen und zu beten, um der Weiber willen, und Worte des Trostes und der Erbauung zu reden, rufen wir die Brüder und alle heiligen Schwestern und Jungfrauen, auch alle dort befindlichen Weiber zusammen, daß sie in aller Sittsamkeit und in Wohlverhalten kommen zum Genuß der Wahrheit; und die Redegewandten unter uns sprechen (zu ihnen) und trösten sie mit den Worten, die Gott uns gibt. 5. Darauf beten wir und geben uns den (Abschieds)gruß, die Männer den Männern. Die Weiber aber und Jungfrauen sollen ihre Hände in ihre Gewänder einwickeln. Dann wickeln auch wir in Wachsamkeit und aller Sittsamkeit, während unsere Augen nach oben blicken sittsam und mit allem Wohlverhalten, unsere rechte Hand in unsere Gewänder ein. Darauf dürfen sie herankommen und uns den Abschiedsgruß in unsere Rechte, während sie in unsere Gewänder eingehüllt ist, geben. Dann gehen wir fort, wohin uns Gott verstatet.

3. Und ferner, wenn wir an einen Ort geraten, wo kein geheiligter Bruder ist, sondern alle sind verheiratet, so sollen alle dort Befindlichen jenen zu ihnen kommenden Bruder aufnehmen, ihm dienen und das Seinige in jeder Hinsicht eifrig in guter Gesinnung besorgen. 2. Jener Bruder wird also, wie es ihm geziemt, von ihnen bedient werden, wie es für ihn billig ist. Aber jener Bruder soll zu jenen an dem Ort befindlichen Verheirateten sagen: „Wir Heilige essen und trinken nicht zusammen mit Frauen, werden auch nicht von Frauen oder Jungfrauen bedient, auch waschen uns Frauen nicht die Füße und salben uns, es betten uns nicht Frauen, und wir schlafen nicht da, wo Frauen schlafen, sodaß wir in jeder Hinsicht vorwurfsfrei sind, damit niemand anstoße und durch uns geärgert werde. Und wenn wir dies alles verrichten, sind wir für jeder-

⁶ D. i. ein Asket.

⁷ Nach Beelen Textfehler für „Alte“.

mann ohne Anstoß. Wie Menschen also, welche die Furcht des Herrn kennen, überzeugen wir die Menschen, sind aber Gott offenbar.

4. Ereignet es sich aber, daß wir an einen Ort geraten, wo kein Mann ist, alle vielmehr gläubige Frauen und Jungfrauen sind, und sie drängen⁸ uns, 5 daß wir dort an jenem Orte übernachten, so rufen wir sie alle an einen Ort zur rechten⁹ Seite zusammen und fragen sie, was sie tun, und nach dem, was wir von ihnen erfahren und wir ihre Gesinnung ersehen, reden wir mit ihnen, wie es sich geziemt, wie gottesfürchtige Menschen. 2. Und wenn sie sich dann alle versammelt haben und gekommen sind und wir 10 sehen, daß sie sich in Friedenszustand befinden, reden wir mit ihnen Worte der Ermahnung in der Furcht Gottes und lesen ihnen die Schrift in Züchtigkeit und mit ernstesten und ehrenhaften Worten der Gottesfurcht [in aller Ehrenhaftigkeit und in einer ernstesten Gesinnung]¹⁰ zu ihrer Erbauung und Befestigung alles einrichtend, vor. Und mit denen, die verheiratet 15 sind, reden wir im Herrn, wie sich geziemt. 3. Wenn aber der Tag sich neigt und die Abendzeit sich niedersenkt, dann wählen wir, um dort zu übernachten, eine Frau, welche alt und vor allen (andern Frauen) züchtig ist. Und der sagen wir, daß sie uns einen Ort für uns (allein) anweise, wohin weder eine Frau noch eine Jungfrau eintrete. 4. Und jene alte Frau 20 soll uns eine Lampe bringen, und alles, was uns sonst nötig ist, soll sie uns bringen. Aus Liebe zu den Brüdern soll sie alles herbeibringen, was zur Bedienung der fremden (Gast-)Brüder erforderlich ist. [Eine Alte aber, welche zu vielen Malen erprobt ist in häufigen Gesinnungsäußerungen, wenn sie Kinder aufgezogen hat, wenn sie Fremde aufgenommen hat, 25 wenn sie die Füße der Heiligen gewaschen hat.] Und diese soll, wenn die Zeit des Schlafes gekommen ist, sich entfernen und in ihr Haus in Frieden gehen.

5. Geraten wir aber an einen Ort, wo wir nur eine einzige gläubige Frau finden und kein anderer (Gläubiger) dort ist, sondern nur diese 30 allein, so verweilen wir dort nicht, beten dort auch nicht, lesen dort auch nicht die Schriften, sondern fliehen wie vor der Schlange, wie vor der Sünde. 2. Nicht als ob wir die gläubige Frau verachteten — ferne sei es von uns, daß wir derartiges gegen unsere Brüder in Christo denken! —, sondern weil sie allein ist, fürchten wir, daß jemand mit Lügenreden über 35 uns Tadel bringen könnte; denn die Herzen der Menschen sind im Bösen gelagert und (darin) befestigt. 3. Und damit wir denen, die gegen uns einen Grund ergreifen und wider uns Böses reden möchten, keinen Grund geben, und damit wir keinem zum Anstoß sind, deswegen schneiden wir

1) II. Kor. 6,3; 1 f) II. Kor. 5,11; 22 ff) I. Tim. 5,10. Der rückwärts beziehungslose Satz ist wohl Glosse; 31 f) cf. Sir. 21,2; 37 ff) II. Kor. 11,12;

⁸ Nach der wenelesan-Korrektur übersetzt.

⁹ Viell. ist *δεξιός* im Sinn von passend, geeignet vorzusetzen.

¹⁰ Wohl Glosse.

den Grund derer ab, die gegen uns einen Grund ergreifen wollen. Deshalb hüten wir uns, daß wir jemandem zum Anstoß gereichen, weder Juden noch Heiden und auch nicht der Gemeinde Gottes, und nicht suchen wir etwas, was nur uns selbst nützt, sondern was vielen nützt, daß sie gerettet werden. Denn das nützt uns nichts, daß jemand um unsertwillen strauchelt. 4. Seien wir also jederzeit sorgfältig vorsichtig, daß wir nicht unsere Brüder erschüttern und ihnen einen verwirrenden Sinn einflößen dadurch, daß wir ihnen zum Anstoß gereichen. Denn wenn unser Bruder wegen einer Speise betrübt wird oder Anstoß nimmt oder schwach wird oder strauchelt, so wandeln wir nicht in der Liebe Gottes. Um deiner Speise willen richtest du den zugrunde, um dessentwillen Christus gestorben ist. Denn so an euren Brüdern sündigend und ihre schwachen Gewissen verletzend, versündigt ihr euch an Christus. Denn wenn wegen Speise mein Bruder strauchelt, sagen wir Gläubigen: Wir wollen in Ewigkeit kein Fleisch essen, damit wir unsern Bruder nicht zu Fall bringen. 5. Dies alles tut nun jeder, welcher Gott in Wahrheit liebt, wer in Wahrheit sein Kreuz (auf sich) nimmt, Christus anzieht und seinen Nächsten liebt, der, welcher sich hütet, daß er niemandem ein Ärgernis sei, damit nicht jemand seinetwegen strauchele und sterbe deswegen, weil er bei Jungfrauen ausharre und bei ihnen wohne, was sich nicht geziemt, zur Verstörung derer, die es sehen und hören. 6. Derartige böse Handlungsweisen sind von Anstößigkeit und Gefahr und nahe dem Tode, was sich für Christen nicht geziemt. Selig aber der Mensch, der in jeder Hinsicht vorsichtig und furchtsam wegen der Keuschheit ist.

6. Wenn es aber trifft, daß wir an einen Ort gehen, an welchem es keine Christen gibt, und es ist uns notwendig, (daß) wir dort einige Tage (verweilen), dann sind wir ¹¹ klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben, und sind nicht wie die Toren, sondern wie die Weisen in aller Zuchterweisung der Furcht Gottes, daß Gott in jeder Hinsicht durch Jesus Christus, unsern Herrn, durch eure ¹² züchtigen, ¹³ heiligen Handlungsweisen gepriesen werde. 2. Denn mögen wir essen oder trinken oder etwas anderes tun, so laßt (es) uns zur Ehre Gottes tun. Alle, die uns sehen, sollen erkennen, daß wir gesegneter und heiliger Same, Söhne des lebendigen Gottes sind in jedem Stück, in allen Worten, in Schamhaftigkeit, in Züchtigkeit, in Demut, weil wir in keinem Stück uns den Heiden angleichen, auch als Gläubige den (andern) Menschen nicht ¹⁴ ähnlich, sondern in jeder Hinsicht den Gottlosen fremd sind. 3. Wir werfen auch nicht das Heilige vor die Hunde, noch die Perlen vor die Schweine, sondern

1 ff) I. Kor. 10,32 f cf. II. Kor. 6,3; 8 ff) Röm. 14,15; 12 ff) I. Kor. 8,12 f; 16 f) Mt. 16,24 u. Röm. 13,14; 23 ff) cf. Prov. 28,14; 27 f) Matth. 10,16; 28 f) Eph. 5,15; 31 f) I. Kor. 10,31; 33) Jes. 61,9; 37 f) Mt. 7,6;

¹¹ = müssen wir sein.

¹² Fehler für „unsere“.

¹³ Ein „und“ ist im Syrischen kaum zu entbehren.

¹⁴ Das unentbehrliche „nicht“ fehlt im syrischen Texte.

mit aller möglichen Zucht und aller Einsicht und aller Furcht Gottes und mit Sorgfalt des Sinnes preisen wir Gott. Denn nicht verrichten wir (Gottes-)Dienst, wo Heiden trunken sind und bei ihren Gastmählern mit unreinen Worten lästern wegen ihrer Gottlosigkeit. Deshalb psallieren wir
 5 nicht den Heiden, lesen ihnen auch nicht die Schriften vor, damit wir nicht Flötenspielern oder Zitherspielern oder Sängern oder Wahrsagern gleichen wie viele, die sich damit abgeben und das tun, damit sie sich mit einem armseligen¹⁵ Brotstückchen sättigen, und wegen eines geringen Bechers Weines gehen sie hin und singen des Herren Lieder im fremden Lande der
 10 Heiden und tun so das, was sich nicht ziemt. 4. Ihr, Brüder, sollt nicht also tun. Wir bitten euch, meine Brüder, daß dieses bei euch nicht verrichtet werde, sondern bringt die (davon) ab, welche so sich zu betragen sich erwählen in Zügellosigkeit und verächtlichem Wesen. Dies darf, meine Brüder, nicht so geschehen. Wir bitten euch, Brüder unserer Gerechtigkeit,
 15 daß dieses bei uns wie bei euch geschehe¹⁶ zum Beispiel für die (bereits) Gläubigen und¹⁷ für die, welche (einmal) glauben werden. Wir gehören zur Herde Christi in aller Gerechtigkeit und in allen heiligen und rechten Handlungsweisen, indem wir uns betragen in Geradheit und Reinheit, wie es den Gläubigen geziemt, und beobachten, was löblich, züchtig, heilig,
 20 preiswürdig und ehrenvoll ist. Und alles, was nützlich ist, ordnet an! Denn ihr seid unsere Freude und unsere Krone und unsere Hoffnung und unser Leben, wenn ihr im Herrn steht, [gläubig und wahrhaft recht in jeder Hinsicht sollt ihr im Herrn sein].¹⁸ Amen.

25 7. Laßt uns also, meine Brüder, betrachten und sehen, wie sich alle gerechten Väter betragen haben die ganze Zeit ihres Wohnens ihres Lebens! Laßt uns nachspüren und nachforschen vom Gesetz bis zum Neuen Bund! 2. Denn das ist schön und nützlich, daß wir erkennen, wieviel Menschen und was für welche durch Weiber zugrunde gegangen sind, und
 30 was und wieviel Weiber durch Männer zugrunde gegangen sind wegen der Beharrlichkeit, mit der eins beim andern verharrete. 3. Ferner werde ich auch das zeigen, wieviele und was für Männer mit Männern die ganze Zeit ihres Lebens zusammen gewohnt und bis zum Ende verweilt haben einer beim andern in züchtigen Handlungen ohne Tadel. Und das ist
 35 offenbar und bekannt, daß es so ist.¹⁹

8. Den gläubigen,²⁰ verständigen, weisen, gerechten und in jeder Hinsicht gottesfürchtigen Joseph (betreffend) — beehrte nicht die Schönheit

9) Psalm 137,4; 19 f) cf. Phil. 4,8; 21 f) Phil. 4,1; 37 ff) cf. Gen. 39,6 ff; 41,39 ff;

¹⁵ Nach Beelens Korrektur: schita.

¹⁶ Vielleicht ist schon im Griechischen „uns“ und „euch“ vertauscht gewesen. Es müßte heißen: „bei euch wie bei uns“.

¹⁷ „Und“ von Beelen dem syrischen Text mit Recht hinzugefügt.

¹⁸ Glosse.

¹⁹ Dieser Satz ist als Abschluß von Kap. 7 aus Kap. 8, wo er Anfangssatz ist, hierhergesetzt.

²⁰ Oder: „treuen“.

dieses Züchtigen und Gerechten das Weib in Gier? Und da er sich nicht unterwarf und nicht nachgab, ihr ihr Begehrt und Willen zu tun, stürzte sie diesen gerechten Mann in jene Bedrängnis und Qual bis (beinahe) zum Tode durch lügenhaftes Zeugnis. Gott aber erlöste ihn aus allen Übeln,
 5 die durch das elende Weib über ihn gekommen waren. 2. Ihr seht, meine Brüder, wieviel Bedrängnis der beständige Anblick des Körpers der Ägypterin über den gerechten Mann gebracht hat. Deshalb sollen wir nicht beständig mit Frauen oder auch Jungfrauen zusammen sein. Denn das nützt denen nichts, die ihre Lenden in Wahrheit gürteten wollen. Es ist
 10 nämlich nötig, daß wir unsere Schwestern in aller Heiligkeit und Züchtigkeit und mit allem Zusammennehmen der Gesinnung in der Furcht Gottes lieben, indem wir nicht beständig bei ihnen sind und unser Fuß auch nicht zu jeder Zeit bei ihnen eintritt.

15 9. Hast du nicht von dem Nasiräer Simson, mit dem Gottes Geist war, gehört? Diesen Mann, der ein Nasiräer und gottgeheiligt war und in Kraft und Mannhaftigkeit stand, richtete das Weib mit dem elenden Körper und dem bösen Begehren zugrunde. Bist du etwa wie er? Erkenne dich selbst und erkenne dein Maß! ²¹ *Das Weib eines Mannes aber fängt kostbare*
 20 *Seelen.* 2. Deswegen erlauben wir überhaupt niemandem, daß er beim Weibe eines Mannes sitze, viel weniger, daß einer bei einer Tochter des Bundes wohne oder schlafe, wo sie schläft, oder beständig bei ihr sei. Denn das ist hassenswert und verabscheuungswürdig für die Gottesfürchtigen.

25 10. Unterweist dich nicht das Vorkommen mit David, den Gott erfand als einen Mann nach seinem Herzen, einen gläubigen, vollkommenen, reinen, festen Menschen? Dieser sah die Schönheit eines Weibes, ich meine der Bathseba, indem er diese sah, wie sie sich reinigte und wusch nackt. Diese sah der heilige Mann und wurde wahrhaftig gefangengenommen in
 30 der Begier ihres Anblicks. 2. Sehet nun, wieviel Böses er um des Weibes willen tat! Dieser gerechte Mann sündigte und befahl, daß der Mann derselben im Kriege getötet würde. Ihr habt gesehen, wieviel böse Listen er ersann und ausführte. Und wegen der Begierde nach dem Weibe beging er einen Mord, David, welcher der Gesalbte des Herrn genannt ist. 3. Laß
 35 dich unterweisen, o Mensch! Denn wenn Männer wie diese durch Weiber zugrunde gerichtet sind, was ist dann deine Gerechtigkeit, oder was bist du unter den Heiligen, daß du mit Frauen und Jungfrauen bei Tag und Nacht umgehst in vieler Verächtlichkeit ²² ohne Gottesfurcht. 4. Nicht, Brüder, nicht laßt uns uns so verhalten [wie der Fall jener], ²³ sondern laßt uns

9) cf. Eph. 6,14; Luk. 12,35; 15 ff) cf. Richter 13,25; 19 f) Prov. 6,26; 26 f) cf. Agp. 13,22; 27 f) cf. II. Sam. 11 f 29 ff) II. Sam. 11,14-18; II. Sam. 19,21; Psalm 18,51 LXX 17,51;

²¹ D. i. das Maß deiner Widerstandskraft.

²² Es ist aber wohl *schitutha* in *schatejutha* zu ändern und „Torheit“ oder „Narrheit“ zu übersetzen.

²³ Glosse oder unvollständiger Satz.

eingedenk sein des Wortes, das gesagt ist über das Weib: *ihre Hände spannen Schlingen, und ihr Herz stellt Netze. Der Gerechte wird vor ihr gerettet, der Übeltäter aber fällt in ihre Hände.* Deshalb laßt uns vorsichtig sein, daß wir, die Heiligen, nicht zusammenwohnen mit Töchtern des Bundes; denn ein solches Gebahren ist nicht schön und recht für die Knechte Gottes.

11. Hast du nicht gelesen über Amnon und Tamar, die Kinder Davids? Dieser Amnon begehrte seine Schwester, überwältigte sie und schonte ihrer nicht, weil er sie in verabscheuungswürdiger Lust begehrte. Und er wurde zum Gottlosen und Übeltäter wegen des beständigen Umgangs mit ihr ohne Gottesfurcht, und er beging eine Unschicklichkeit in Israel. 2. Darum ist es nicht passend für uns und geziemend für uns, daß wir mit Schwestern mit Gelächter und Ausgelassenheit umgehen, sondern (vielmehr) mit aller Züchtigkeit und Heiligkeit und in der Furcht des Herrn.

12. Hast du nicht die Geschichte Salomos, des Sohnes Davids, gelesen, dem Gott gab Weisheit und Einsicht und Weite des Herzens, und Reichtum und Ruhm mehr als allen (andern) Menschen? Und (trotzdem) ging dieser durch Weiber zugrunde und entfernte sich vom Herrn.

13. Hast du nicht gelesen und weißt du Bescheid über jene Alten in den Tagen der Susanna, die, weil sie beständig mit Weibern zusammen waren und fremde Schönheit betrachteten, in die Tiefen der Begierde fielen und sich selbst nicht in Bewußtsein der Züchtigkeit zu halten vermochten, sondern von böser Gesinnung besiegt wurden und die selige Susanna angriffen, um sie zu schänden. Sie aber willfahrte nicht ihrem schändlichen Begehren, sondern bat Gott (inständig), und Gott errettete sie aus den Händen der verbrecherischen Alten. 2. Geziemte es uns nun nicht, erschüttert zu werden und in Furcht zu geraten deswegen, weil diese Alten, Richter und Älteste des Volkes Gottes wegen eines Weibes aus ihrer Ehre gefallen sind? Sie gedachten nämlich nicht dessen, was gesagt ist: *Betrachte fremde Schönheit nicht! Und: Die Schönheit des Weibes hat viele zugrunde gerichtet. Und: Mit dem Weibe eines Mannes sitze nicht zusammen.* Und ferner an das, was sie (die Schrift) gesagt hat: *Ist wohl einer, der Feuer in seinen Busen legt, ohne daß seine Kleider verbrennen? Oder: Geht ein Mann auf Feuer, ohne daß seine Füße anbrennen? So wird auch keiner, der beim Weibe eines Mannes eintritt, vom Bösen freibleiben, und kein einziger, der sich ihr nähert, wird entkommen.* 3. Und wiederum hat sie (die Schrift) gesagt: *Begehre nicht die Schönheit eines Weibes, damit sie dich nicht fange mit ihren Augenlidern. Und: Betrachte nicht eine Jungfrau, damit du nicht zugrunde gehst durch das Begehren nach ihr. Und: Mit einem Weib, das schön spielt, sei nicht beständig zusammen. Und: Wer meint, daß er stehe, hüte sich, daß er nicht falle.*

1 ff) Pred. 7,26; 8 ff) II. Sam. 13, 12) cf. Gen. 34,7; 17 ff cf. I. Kön. 33,11-14 u. 11,1-5; 22 ff) Dan. Sus. 5-62; 32 f) Sir. 9,8; 33 f) Sir. 9,8; 34) Sir. 9,9; 35 ff) Prov. 6,27; ibidem 28 f); 41 f) Sir. 9,5; 43 f) Sir. 9,4; 44 f) I. Kor. 10,12;

14. Seht aber (andererseits), was sie (die heiligen Schriften) gesagt haben auch über die Propheten, die heiligen Männer, und über die Apostel unseres Herrn! Laßt uns sehen, ob einer von den Heiligen beständig umging mit Jungfrauen oder mit jungen Frauen eines Mannes oder mit solchen Witwen, welche der göttliche Apostel ablehnte. Laßt uns in der Furcht Gottes die Lebensweise der heiligen Menschen betrachten! 2. Siehe, wir finden, daß über Moses und Aaron geschrieben ist, daß ihr Gebaren und ihre Lebensweise mit Männern erfolgte, die wie sie wandelten. So auch (handelte) Josua, der Sohn des Nun. Und ein Weib war nicht bei ihnen, sondern sie allein, Männer mit Männern, dienten heilig vor Gott. 3. Und das war es nicht allein, sondern sie lehrten das Volk, daß, so oft das Lager aufbrach, jeder Stamm für sich aufbrechen sollte und die Weiber für sich mit Weibern und sie sollten zuletzt hinter dem Heereszuge gehen, die Männer aber für sich nach ihren Stämmen. Und nach dem Gebot des Herrn wanderten sie so als ein weises Volk, damit nicht irgend eine Verwirrung wegen der Weiber entstünde, wenn ihr Lager aufbrach. In schöner und geordneter Haltung marschierten sie ohne Anstoß. 4. Siehe, die heiligen Schriften bezeugen nämlich meine Worte. Als die Israeliten das Schilfmeer überschritten hatten, priesen Moses und die Israeliten das Lob des Herrn und sprachen: Laßt uns den Herrn preisen, weil er sehr preiswürdig ist. Und nachdem Moses aufgehört hatte zu preisen, da nahm Mirjam, die Schwester des Moses und des Aaron, die Pauke in die Hände, und alle Weiber gingen hinter ihr heraus und priesen mit ihr, die Weiber mit den Weibern für sich und ²⁴ die Männer mit den Männern für sich. 5. Ferner finden wir, daß auch Elisa und Gehasi und die Prophetenschüler zusammen in der Furcht Gottes lebten (oder: wohnten) und keine Wohn-genossinnen hatten. Micha und alle Propheten insgesamt finden wir so, daß sie in der Furcht des Herrn wohnten (oder: lebten).

15. Und um nicht die Rede zu sehr auszudehnen: Was sollen wir sagen über unsern Herrn Jesus Christus? Er, unser Herr, war beständig zusammen mit seinen zwölf Aposteln, nachdem er in die Welt eingetreten war. Aber nicht allein das, sondern als er sie aussandte, sandte er sie zu zweien zusammen, Männer mit Männern. Aber Weiber wurden nicht mit ihnen gesandt und weder auf dem Wege noch im Hause weilten sie mit Frauen oder Jungfrauen zusammen, und so gefielen sie Gott in jeder Hinsicht. 2. Auch unser Herr Jesus Christus, als er mit jener Samariterin am Brunnen allein redete, kamen seine Jünger und fanden ihn mit ihr redend und wunderten sich, daß Jesus anhaltend mit einem Weibe redete. Siehe, ist das nicht die nicht zu beseitigende Grenze und das Beispiel und Vorbild für alle Geschlechter der Menschen? 3. Und das war es nicht allein, sondern als Jesus von den Toten auferstanden war und Maria zum Grabe gekom-

5) cf. I. Tim. 5,11; 14) cf. Num. 2,34; 20) Ex. 15,1; 21 f) Ex. 15,20; 33 f) Mk. 6,7; 37 ff) Joh. 4,27;

²⁴ Vielleicht hier = wie.

men war, fiel sie straks dem Herrn zu Füßen²⁵ und betete ihn an und wollte ihn ergreifen. Er aber sagte zu ihr: Nähere dich mir nicht, denn ich bin noch nicht aufgestiegen zu meinem Vater! Ist das nun nicht an unserm Herrn zu bewundern, daß er Maria, der seligen Frau, nicht
 5 gestattet, daß sie sich seinen Füßen näherte? 4. Du aber wohnst mit Weibern zusammen und läßt dich von ihnen und von Jungfrauen bedienen, schläfst, wo sie schlafen, und sie waschen dir deine Füße, und es salben dich Weiber. Wehe über diese unziemliche Gesinnung! O über diese Gesinnung, die ohne Furcht ist! Wehe über diese Frechheit und Tor-
 10 heit ohne Gottesfurcht! Richtest du dich selbst nicht? Prüfst du dich selbst nicht? Kennst du dich selbst nicht und dein Maß?

5. Dies ist zuverlässig, dies wahr und recht, dies sind die Grenzen, die nicht geändert werden dürfen von denen, die in unserm Herrn recht wandeln. Viele heilige Frauen dienten den Heiligen von ihrem Vermögen, wie
 15 die Sulamitin dem Elisa diente, aber sie wohnte nicht mit ihm zusammen, und der Prophet wohnte im Hause für sich, und als der Sohn derselben starb, wollte sie sich zu den Füßen des Propheten niederwerfen, aber sein Diener gestattete es ihr nicht, sondern hinderte sie, aber Elisa sagte zum Burschen: Laß sie, denn ihre Seele ist ihr voll Bitterkeit. Daraus also müs-
 20 sen wir ihre²⁶ Lebensweise betrachten. Unserm Herrn Jesus Christus dienten Frauen mit ihrem Vermögen, aber sie wohnten nicht mit ihm zusammen. Wir finden, daß auch den Aposteln, daß auch Paulus Frauen dienten, aber mit ihnen wohnten sie (die Apostel) nicht zusammen, sondern züchtig und heilig und ohne Tadel hielten sie sich vor dem Herrn und vollendeten
 25 ihren Lauf und empfangen ihre Krone durch unsern Herrn, den allmächtigen Gott.

16. Deswegen bitten wir euch, unsere Brüder in unserm Herrn, daß dieses bei euch wie bei uns beobachtet werde und wir in diesen Dingen gleich gesonnen sind, damit wir eins seien mit euch und ihr eins seiet mit
 30 uns, und wir in jeder Hinsicht alle eine Seele und ein Herz in unserm Herrn seien. 2. Jeder, der den Herrn kennt, hört uns, und jeder, der nicht von Gott ist, hört uns nicht. Der, welcher in Wahrheit Heiligkeit bewahren will, hört uns, und eine Jungfrau, die in Wahrheit ihre Jungfräulichkeit bewahren will, hört uns, aber die, welche ihre Jungfräulichkeit nicht in
 35 Wahrheit bewahrt, hört uns nicht.

3. Lebet wohl in unserm Herrn und freuet euch im Herrn, alle Heiligen! Friede und Freude sei mit euch von Gott, dem Vater, durch Jesus Christus, unsern Herrn. Amen.

Zu Ende ist der zweite Brief des Clemens, des Jüngers des Petrus. Sein
 40 Gebet sei mit uns. Amen.

1 ff) cf. Joh. 20,11 ff; 2 f Joh. 20,17; 15) cf. II. Kön. 4; 18 ff) II. Kön. 4,27; 20 f) cf. Luk. 8,3; 24 f) cf. II. Tim. 4,7 f; 29 ff) cf. II. Kor. 13,11; Phil. 2,2; Agp. 4,32; 31 f) cf. Joh. 8,47 u. I. Joh. 4,6; 36) cf. Phil. 4,4; 37) Röm. 1,7 etc.

²⁵ Wörtlich: zu den Füßen des Herrn.

²⁶ Plural.

Rilke und Kierkegaard

Von Prof. Dr. Werner Kohlschmidt, Kiel

„Darin liegt nämlich eines Menschen ewiger Wert, daß er eine Geschichte haben kann; darin liegt das Göttliche desselben, daß er, wenn er will, dieser Geschichte selbst eine Kontinuität geben kann ... und das ist wiederum die einzige des Menschen würdige Weise, Gott zu verstehen, daß man in Freiheit alles sich zueignet, was einem zustößt, das Frohe wie das Traurige“. Angestrichene Textstelle aus Rilkes Exemplar von „Entweder-Oder“.

Die schlimmste Krise, die Rilke je erfuhr, ist die nach dem Abschluß der „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“, der ihn leer und „ausgebrannt“, innerlich erschöpft bis zum letzten, wie der Dichter selbst brieflich immer wiederholt, zurückließ. Sie beginnt, rund gesagt, mit dem zweiten Jahrzehnt des Jahrhunderts. Für lange schlug ihn die Unruhe in ihren Bann, daß ihm ein künftiges Werk überhaupt versagt sein könnte und daß das Schicksal ihn mit gänzlichem Verstummen schlagen würde. Es war die Krise, aus der das gewichtigste, das Spätwerk Rilkes, geboren wurde. Sie darf mit Fug und Recht als die Elegienkrise angesprochen werden, weil sie durch das Ringen um die Vollendung dieses in Duino begonnenen und erst ein Jahrzehnt später im Wallis vollendeten Gedichtzyklus der „Duineser Elegien“ sozusagen sinnbildlich gekennzeichnet ist. Die Wurzeln dieser Krise liegen unzweifelhaft in einer tiefen, ins Religiöse reichenden Erschütterung, sofern man berechtigt ist, eine menschliche Einsicht als solche zu bezeichnen, die eine klare und radikale Selbstabrechnung in sich schließt und die eigene Existenz auf das Suchen nach einer ganz neuen Anschauung der Welt und des Menschen in ihr einstellt.

Daß der „Malte“ den Dichter „im Innersten erschöpft und ausgebrannt“ zurückließ, hatte seinen Grund in der verzweifeltsten Einsicht, daß Rilkes bisherige Versuche, die Welt zu bewältigen, ihn in einem aussichtslosen Kreise herumgeführt hatten. Rilkes bisheriges Menschenbild lief auf eine Feier der ästhetischen Individualität heraus, die der Erfahrung einer fragwürdigen, ja ohnmächtigen menschlichen Wirklichkeit nicht standhielt. Man darf auch vom theologischen Standpunkte aus gerade diesem Dichter nachrühmen, daß er dieses Ungenügen an der eigenen Wirklichkeit, aus dem alten ästhetischen Idealismus ausbrechend, in seiner ganzen Tragweite empfunden und durchgestanden hat und es nunmehr entschlossen in dichterische Gestaltung umzusetzen wagte. Er zertrümmerte damit für sich die Reste jener idealistischen Konstruktion, die das 19. Jahrhundert seit der Goethezeit als Menschenbild aufzurichten begonnen hatte und an

seinem Ende an Positivismus und Naturalismus bloß weiterzugeben hatte. Denn die unerschütterliche Zuversicht auf die Gottähnlichkeit des Menschen, schließlich mündend in einen Fortschrittsoptimismus, der ganz unversehens auf materialistische Fundamente gestellt worden war — das war das religiöse oder quasi-religiöse Thema des Jahrhunderts gewesen. Ein Thema, dessen Grundlagen recht eigentlich erst die Erfahrung des ersten Weltkriegs in Frage gestellt hat. Die Erscheinung Nietzsches und ihrer Auswirkungen in der Literatur bezeichnet wohl den Kulminationspunkt dieser Entwicklung und zugleich folgerichtiger Weise ihre vollendete Emanzipation vom Christentum. Der „Zarathustra“ ist schließlich ebenso sehr formal der Ersatz Gottes durch den künstlerisch schöpferischen Menschen wie inhaltlich logischer Weise die vollendete Konstruktion des Antichrist. In diesem Sinne steht der Rilke vor 1910, der Rilke des „Stundenbuchs“, der „Geschichten vom lieben Gott“ und des „Malte“, beispielsweise mit Stefan George und Thomas Mann unzweifelhaft in der Nachfolge Nietzsches.

Während aber George sich bis zu seinem letzten Werk, „Das neue Reich“, unbeirrt in der alten symbolistisch ästhetischen Richtung weiterbewegte, bedeutet das Spätwerk Rilkes, soweit es mit den „Duineser Elegien“ zusammenhängt, seit Kierkegaard vielleicht den radikalsten literarischen Versuch, das Menschen- und Weltbild von den stilisierenden Beschönigungsver suchen des romantisch-idealistischen Erbes zu befreien und auf eine Grundlage zu stellen, die der menschlichen Wirklichkeit als einer tausendfach versagenden und ungenügenden Rechnung trägt. So wird Rilke in einer höchst beträchtlichen Dimension seines reifen und späten Werkes zum Dichter des Scheiterns.

Ohne Zweifel ist dies das eigentliche Grund- und Ausgangsmotiv der „Duineser Elegien“. Bis dahin hatte Rilke seine Lösung auf Glück und Tragik des schöpferischen Menschen gebaut und auf eine Einwertung der begegnenden Welt, die in dieser die Identität mit Gott sehen muß (der gleichbedeutend mit den „Dingen“ ist), weil auf jeden Rest von Metaphysik bewußt monistisch verzichtet wird. Nun schlägt er um in eine Verlorenheit, die plötzlich den Menschen als ausgeliefert erkennt. Ausgeliefert an das Grauen der Vergänglichkeit, ausgeliefert an eine Einsamkeit innerhalb der Welt, die um so furchtbarer ist, weil sie den Trost des Materialismus nicht mehr aufrechtzuerhalten vermag, im Menschen wenigstens ein vollkommenes Sinnewesen zu feiern. Zwischen den Wirklichkeiten steht in Wahrheit der Mensch, gebrochen durch das Bewußtsein, halb in allem. Er ist so wenig geschlossener Geist wie geschlossene Sinnhaftigkeit. Ein jedes Wesen sonst hat seine Wirklichkeit, in der es ganz da ist: das Tier, die Pflanze, das Ding. Dem Menschen allein ist eine unreflektierte und ungebrochene Seinswirklichkeit höchstens noch in der Phase des Kindseins möglich. Aber dies, das „Dichte der Kindheit“, wie Rilke es nennt, ist nur ein kurzer Augenblick, in dem dem Menschen (und auch dann nicht immer) noch das Glück eines Welteinverständnisses, des Einvernehmens

mit Kreatur und Ding, geschenkt sein mag. Im übrigen ist das Grundthema der „Elegien“ das des nicht wirklichen und des dahinschwindenden Menschen: „Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel / Ordnungen? Und gesetzt selbst, es nähme / einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge vor seinem / stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäh, / uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich. / Und so verhalt ich mich denn und verschlucke den Lockruf / dunklen Schluchzens. Ach, wen vermögen / wir denn zu brauchen? Engel nicht, Menschen nicht, / und die findigen Tiere merken es schon, / daß wir nicht sehr verlässlich zu Haus sind / in der gedeuteten Welt . . .“ (I. Elegie). Das ist eindeutig. Es ist nicht nur die Einsamkeit erschütternd ausgesagt, sondern zugleich auch das andere bestätigt. „Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang.“ In der Erfahrung der Vergänglichkeit ist notwendig die Zerstörung jenes ästhetischen Weltbildes enthalten, aus dem man Rilke vorher seinen Halt gewinnen sah. „Denn wir, wo wir fühlen, verflüchtigen, ach wir / atmen uns aus und dahin; von Holzglut zu Holzglut / geben wir schwächern Geruch“ (II. Elegie). Das ist die ausdrückliche Beziehung des Vergänglichkeitserlebnisses auf die Nichthaltbarkeit des ästhetischen Augenblicks, d. h. der vollkommenen sinnlichen Weltverarbeitung (denn „wir, wo wir fühlen, verflüchtigen“). In dieser klaren und ehrlichen Einsicht in die Unverlässlichkeit des schwindenden Menschen erscheint folgerichtig nun auch das Schöne nicht einfach mehr als Schöpfung eines glücklichen Genies, wie es bis vor kurzem etwa noch der Freund Rodin für Rilke verkörpert hatte, sondern als „des Schrecklichen Anfang“. D. h. es erscheint als eine dämonisch anonyme Wirklichkeit außer uns, die nur „gelassen verschmäh, uns zu zerstören“. Schon hieraus dürfte hinreichend erhellen, daß die Duineser Krise auf nichts weniger als auf eine Neuordnung und Revision von Rilkes gesamter bisheriger Weltanschauung zielte. Es ist unschwer einzusehen, daß man es hier mit einer Krise ästhetischer Schwermut zu tun hat, die nicht ausbleiben konnte.

Und hier ist nun der Ort, den Namen Kierkegaards erneut zu erwähnen, der auch als romantischer Ästhet begann und zum unerbittlichsten Analytiker und Kritiker des Problems der ästhetischen Schwermut, ja der Psychologie des Ästhetischen überhaupt wurde. Kierkegaard bedeutet überhaupt für die Geschichte des modernen europäischen Selbstbewußtseins eine heute noch schwer abschätzbare Größe, von der ja bekanntermaßen auch der ganze moderne Existentialismus in Philosophie wie Dichtung zehrt. Denn Kierkegaard durchstieß ja zuerst mit seiner unerbittlichen christlichen Dialektik den Zirkel des Selbstgenusses, in den die Romantik unter Umwertung sogar des Todes und der Vergänglichkeit in sublimen Wollust der Erinnerung und der Sehnsucht die Seele gebannt hatte.

Rilke nun befindet sich im Verlauf der Elegienkrise in einer ziemlich genauen Analogie zum Kierkegaardschen Verhalten. Auch er durchlebt die ganze Fragwürdigkeit eines folgerichtig ästhetisch fundierten Humanismus

an sich und in sich und erkennt mit ähnlicher Schärfe wie Kierkegaard die Schwächen des humanistischen Fundamentes in den Aporien des menschlichen Daseins, insbesondere in der tödlichen Gefährdung des neuzeitlichen Menschen durch das Bewußtsein, das die menschliche Wirklichkeit selber nach allen Seiten ihrer Weltbeziehung hin zu zersetzen droht. In der dichterischen Aussage dieser Erfahrung in den „Duineser Elegien“ und eines ganzen, erst zum Teil veröffentlichten damit zusammenhängenden lyrischen Spätwerkes wird Rilke zum ersten Mal unmittelbar zum dichterischen Aussager einer Erfahrung, die, was das Ausmaß der Erschütterung angeht, in einer sehr wesentlichen Analogie zur christlichen Selbsterfahrung steht. Das Menschenbild der Elegien steht damit hinsichtlich seines kritischen und aporetischen Gehalts auch in Analogie zum christlichen Menschenbilde und ist (über Rilkes Selbstinterpretation hinaus) auch als dessen deutlichere Aussage anzusprechen als große Massen programmatisch christlicher Dichtung, wie sie sich heute darbieten.

Es dürfte nunmehr nicht mehr erstaunlich sein, wenn darauf hingewiesen wird, daß Rilke Kierkegaard nicht nur oberflächlich, sondern aus jahrelangem intensiven Umgang kannte. Die einzige mir bekannt gewordene Spezialuntersuchung über Rilke und Kierkegaard¹ sowie auch die weithin auf Rilke Bezug nehmende Existenzphilosophie von O. F. Bollnow² fußen hier leider nur weitgehend auf Vermutungen bzw. systematischen Folgerungen aus der Interpretation des Werkes. Es ist aber aus brieflichen Äußerungen und anderem eindeutig festzustellen, wie weit Rilke sich mit Kierkegaard in der Tat abgegeben hat,³ besonders in drei Zeiträumen, dem von 1904 bis 1906, dem von 1910 bis 1911 und noch einmal um 1915. Die zum Teil mit Bleistift durchgegangenen Handexemplare der Kierkegaard-Bücher aus Rilkes Besitz haben sich (wenigstens zum Teil) in der Bibliothek Clara Rilkes in Fischerhude erhalten. Rilke hat darin gelegentlich mit eigener Hand Stellen, mit denen er sich besonders identifizierte, angemerkt oder auch mit Randbemerkungen versehen. Es handelt sich dabei um die seit 1901 in Deutschland erschienenen Übersetzungen von „Entweder/Oder“, den „Christlichen Reden“, den „Stadien“, „Furcht und Zittern“, „Wiederholung“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“.⁴ Darüber hinaus befindet sich im Rilke-Archiv in

¹ O. Janke, Rilke und Kierkegaard. Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft. und Geistesgeschichte. Jahrg. 1936.

² O. F. Bollnow, Existenzphilosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1948.

³ Die Briefäußerungen Rilkes über Kierkegaard habe ich zusammengestellt in „Rilke-Interpretationen“. Lahr/Schw. 1948 S. 12—14. Ich kann hier nur darauf verweisen.

⁴ Kierkegaard-Bücher aus Rilkes Besitz: Entweder—Oder. 2. Aufl. Dresden/Leipzig. Fr. Richters Verl. o. J. Rilkes Namenseintragung datiert Borgeby gard, July 1904. Das Tagebuch des Verführers. Leipzig, Insel-Verl. 1903. Eintragung „Bücherei R. M. und Clara Rilke.“ Stadien = Ges. Werke Bd. 4. Jena, Diederichs 1914. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift = Ges. Werke Bd. 7. Jena, Diederichs 1910. Furcht und Zittern/Wiederholung. Jena, Diederichs 1909 = Ges. Werke Bd. 3. Ausgewählte Christliche Reden. Gießen 1901. Eintragung

Weimar die von Rilke vollendete, dann beiseite gelegte Übersetzung der Briefe an Regina Olsen. Es darf dazu bemerkt werden, daß Rilke brieflich geäußert hat, daß er sich eine hinreichende Kenntnis des Dänischen geradezu um Jacobsens und Kierkegaards willen erwerben müsse.

Es kann von diesen Fakten her kaum ein Zweifel sein, daß die Duineser Wendung Rilkes, d. h. der Versuch, seine eigene ästhetische Vergangenheit zu durchschauen und einzugrenzen, von der Auseinandersetzung mit den Kierkegaardschen Fragestellungen nicht zu trennen ist. Gewiß nicht im Sinne einer Nachfolge mit den damit gegebenen christlichen Konsequenzen, wohl aber im Sinne einer selbsterkennenden Wahlverwandtschaft sowohl mit der Existenzdialektik Kierkegaards wie auch inhaltlich mit ihrer Romantik- und Idealismus-feindlichen Tendenz. Soweit ist der späte Rilke, ohne es zu wollen, dichterischer Gestalter menschlicher Daseinsproblematik, deren Richtung mit dem Versuch einer christlichen Weltverarbeitung, wie ihn Kierkegaard unternimmt, sehr Wesentliches gemeinsam hat. Rilke steht hier in einer innerhalb der christlichen Überlieferung zuerst erkannten und bestimmten Situation der Schwermut und ist als Dichter vielleicht der radikalste Verkünder ihrer kritischen Anwendung auf das Bild des modernen Menschen. Ich wüßte kaum etwas anderes, wo die Klage um die Grenzen des Menschlichen so echt und dringlich aufgeklungen wäre wie bei ihm. Und hierin allein liegt seine mehr als dichterische, seine einzig verbindliche und faßbare Aussagemöglichkeit auch im Hinblick auf die religiöse Situation. Das „Stundenbuch“ und die „Geschichten vom lieben Gott“ waren nur unverbindlicher Materialismus, wie er um 1900 allgemein in der Luft lag. Deswegen werden diese Werke, vom bloßen Gehalt her gesehen, nur als sehr zeitgeschichtlich bedingte Zeugnisse seiner Jugend zu werten sein. Die „Elegien“ und das ihnen verwandte Spätwerk aber werden in die Geschichte eingehen als neuzeitliche Spiegelung einer stetig menschlichen Situation: nämlich der der Selbstrechenschaft unter dem Gesichtspunkt des menschlichen Scheiterns an der Wirklichkeit. Der Eingangsvers eines Gedichtes aus dieser späteren Periode Rilkes „Ausgesetzt auf den Bergen des Herzens“ darf hier als symbolisch angeführt werden für das gemeinsame Element der Verzweiflung, aus der die fruchtbarsten Antriebe auch für dies dichterische Spätwerk fließen. Jedoch, es ist nur eine Gemeinsamkeit in der Aporie und in dem Versuch, sie auszustehen, ohne ihr auszuweichen, aber nicht eine Gemeinsamkeit mit der christlichen Lösung.

datiert „Frühling 1904 Rom“. Dazu (unaufgeschnitten) Kierkegaardsche Papirer. Forlovelsen. Gyldendalske Boghandel, Kjöbenhavn og Kristiana 1904. Ich bin für Nachprüfung und Ergänzung der bibliographischen Daten und meiner Aufzeichnungen über die Rilkesche Durcharbeitung der Kierkegaards Frl. Dr. Ursula Fischer-Bremen zu Dank verpflichtet. Selbstverständlich auch Frau Clara Rilke in Fischerhude für die Erlaubnis, die Bände in Ruhe bei ihr einzusehen.

Dies muß noch einmal klar festgestellt werden, damit nicht das Mißverständnis entstehe, als ob nun doch auf dem Umwege über Kierkegaard ein kryptochristlicher Rilke konstruierbar sei. Gemeinsam ist Rilke mit dem christlichen Weltbild in der Tat nur das Leiden an sich selbst und an der Welt, das Durchschauen der romantischen und idealistischen Überbrückungsversuche. Gemeinsam ist also der Wille, durch Fassaden und Trümmer zum nackten Grunde des Daseins vorzustößen. Von da an aber mußten sich die Wege Rilkes und Kierkegaards voneinander scheiden.

Es darf die Art der Beziehung Rilkes zu Kierkegaard, in der sich zugleich die eigene Entwicklung Rilkes mitspiegelt, an einigen Beispielen aus den Handexemplaren erläutert werden: 1904 vermerkt Rilke in seinem Exemplar von Kierkegaards „Christlichen Reden“ zu dem Kierkegaard-Text: „Der Heide dient dem Herrn, der Gottes Feind ist“ die eigene kritische Version am Rande: „Gott kann keinen Feind haben“. Wir kennen diese Version ja auch aus Goethes Theologie. Es ist das alte wieder aufgenommene pantheistische „Nemo contra Deum nisi Deus ipse“. Für den Rilke der „Stundenbuch“-Zeit ist es genau so gültig, weil es im „Stundenbuch“ eine eigene Wirklichkeit Gottes, die von der Wirklichkeit der Dinge und des Künstlers unterschieden wäre, nicht gibt. So konnte wohl 1904 der Kierkegaardsche Armutsbegriff aus den „Kristelige Taler“ sich für das „Buch von der Armut und vom Tode“, das dritte und letzte des „Stundenbuches“, mit auswirken (Rilke hebt auch die Rede von der Armut gesondert brieflich heraus). Aber das Theistische an Kierkegaard konnte der Monismus Rilkes sich keineswegs zu eigen machen. Daher die charakteristische Korrektur des Kierkegaard-Textes gerade an dieser Stelle. Offenbar hat sich nun in der Zeit der erneuten Kierkegaard-Beschäftigung von 1910 an Rilkes Interesse an Kierkegaard präzisiert, und zwar in der Richtung auf das eigentliche grundsätzliche Existenzproblem bei Kierkegaard. Am wichtigsten sind — neben der über diese Arbeit gesetzten zeitlich wohl früher angemarkten Stelle aus „Entweder—Oder“ — hier als Zeugnis die Ausgaben „Furcht und Zittern“, „Wiederholung“ (2. Aufl. Diederichs 1909), von Rilke im Herbst 1910 Clara Rilke übereignet, und Kierkegaard-Werke Bd. 7 (Diederichs 1910). Im ersteren hat Rilke für Clara Rilke doppelt angekreuzt die berühmte „Lobrede auf Abraham“, einfach „Problemata“, „Problema II“, „Problema III“, „Epilog“, „Wiederholung“. Es muß Rilke also das Kierkegaardsche Grundproblem der Unterschiedenheit von Religion und Ethik in seiner vollen Schärfe auch für sich selber aufgegangen sein. Auf der andern Seite sind in Band 7 in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift II“ bezeichnenderweise zwei von einander weit getrennte Stellen unterstrichen, die nachdrücklich auf die Realisierung der Existenz als das Wesentliche (gegenüber dem bloß Theoretischen) hindeuten. Es sind das: „Das hat u. a. im modernen Philosophieren so große Konfusion veranlaßt, daß die Philosophen so viele kurze Aussprüche über unendliche Aufgaben besitzen und dies Papiergeld gegenseitig respektieren, während es fast nie jemand einfällt, sich selbst darin

zu versuchen, die Forderung der Aufgabe existierend zu realisieren.“ (Seite 1 6/7) Sodann (unterstrichen bis „selbst zu verstehen“): „Existierend auszudrücken, was man von sich selbst verstanden hat, und sich so selbst zu verstehen, ist ganz und gar nicht komisch, aber alles zu verstehen, nur sich selbst nicht, ist sehr komisch.“ Genau dies, was Rilke zu Beginn der „Elegien“-Periode sich aus dem wiederaufgenommenen Kierkegaard als wichtig heraushebt, ist letztlich das Thema der „Elegien“ selber. Realisierte Existenz im Konkretesten, echtes Selbstverständnis als Ausdruck und Folge einer im Existieren gewonnenen Wirklichkeit — das ist das Anliegen. Die zweite angestrichene Stelle aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ wirkt in ihrem Folgesatz geradezu wie eine Absage Rilkes an die eigene Vergangenheit („Aber alles zu verstehen, nur sich selbst nicht, ist sehr komisch“). Denn in eben jener Zeit bricht Rilke mit dem Weg, der ihn von Worpsswede unter Rodins Einfluß geführt hatte und der ihn, zuerst subjektiv, dann, in Paris, unter der Forderung äußerster Sachlichkeit, zu einem virtuoso der Einfühlung gemacht hatte. Jetzt geht es nicht mehr um einzelne Probleme bei Kierkegaard (wie früher um das der Armut), sondern um das Kierkegaardsche Grundproblem der Existenz. Jeder Kenner des Rilkeschen Spätwerkes wird auch die Identität seiner Problematik etwa mit zwei weiteren angestrichenen Stellen aus der „Unwissenschaftlichen Nachschrift II“ sofort erkennen. „Die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ist ein Betrug“ (S. 15). Davon gerade gehen ja die ersten Elegien aus, während der Rilke der „Neuen Gedichte“ seinen Sinn gerade in der Möglichkeit einer objektiven sinnlichen Wahrnehmung gesehen hatte. Ferner: „Das Unbewegliche gehört mit zur Bewegung als Ziel und Maß der Bewegung“ (S. 11). Das späte Gedichtwerk neben und nach den Elegien ist völlig bestimmt von dieser Dialektik. Das Problem des „reinen Widerspruchs“, des Raums, der Bewegung und Ruhe, ja des Diesseits und Jenseits, des Lebens und Todes — sie alle werden nach dem Muster dieses Kierkegaardschen Satzes dialektisch gelöst.

Dies alles besagt noch einmal nachdrücklich, daß Kierkegaard von Rilke, so wichtig er ihm auch zeitweise gewesen ist, nicht im Sinne seiner christlichen Verbindlichkeit verstanden wurde, sondern im Sinne seines sprachlich dialektischen Verfahrens und seines allgemeinen Ethos einer radikalen Erschütterung. Mit einem solchen, das christlich Positive ausklammernden Kierkegaard-Verständnis stand ja Rilke auch keineswegs allein. Die ersten Herausgeber und Übersetzer Kierkegaards in Deutschland, Schrempf und Dorner, machten es bekanntlich nicht anders. Schon der Titel ihrer Ausgabe „Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit“ ist bezeichnend für das Naheliegen einer solchen liberalen Interpretation Kierkegaards aus dem Geist der allgemeinen religiösen Situation um das Jahrhundertende. Schrempf bekennt in der Einleitung ausdrücklich, daß ihm „Kierkegaards Fragestellung und Methode des religiösen Denkens und Wirkens weit wichtiger sind als die Resultate, zu denen er schließlich gelangte . . . Dagegen steht es mir außer Frage, daß seine Me-

thoden und Methodologie sittlich-religiösen Denkens und Wirkens der höchsten Beachtung wert sind.“⁵ Angesichts dieser sofort mit dem Erscheinen Kierkegaards in Deutschland auftretenden entdogmatisierten, ihr Recht aus der inneren Zeitsituation nehmenden Kierkegaard-Auffassung wird Rilkes entsprechende Einstellung um so weniger absurd erscheinen. Schließlich war er Dichter. Und daß im übrigen seine dichterische Verarbeitung Kierkegaards gleichfalls aus der Mitte der geistigen Situation der Zeit kommt, dürfte ja doch wohl auch die Wirkungsgeschichte Kierkegaards im Raume der neueren Existenzphilosophie belegen, der es ebenso wenig um die Resultate und das, was sie mit dem Glauben zu schaffen haben, zu tun ist, als vielmehr um Methode und Haltung der menschlichen Weltverarbeitung.

Eine Folge der Klärung Rilkes in der wiederholten Begegnung mit Kierkegaard dürfte, worauf ich anderswo schon verwiesen habe,⁶ sich auch für Rilkes religiöse Sprache ergeben haben. Wenn er jetzt nicht mehr „Gott“, sondern weit überwiegend „Götter“, „die Götter“, „ein Gott“, „der Gott“, „ein Göttliches“ sagt, so ist das nicht allein ein Stileinfluß von Klopstock und Hölderlin her, sondern sprachlich in voller Übereinstimmung mit seinem gewandelten Ethos. Früher, in der „Stundenbuch“-Zeit, verbot ihm innerlich nichts, „Gott“ zu sagen, und zwar immer wieder, auch wenn er etwas Materielles, wie z. B. die Dinge oder ein bestimmtes Ding damit meinte. Er spielte hiermit nur vor sich selbst und seinem Leser, den er irreführte, das allgemein übliche Spiel der Selbsttäuschung um 1900, das den Gottesbegriff jeder noch so subjektiven Umdeutung und Ausweitung preisgab. Wenn der späte Rilke statt dieser früheren zweideutig-mystischen jetzt die eindeutige und offene Sprache der heidnischen Mythen spricht, so ist dieser Verzicht auf die romantisch pantheistische Verschwommenheit seines Werks vor der Duineser Krise zugleich auch die saubere Konsequenz aus der radikalen Selbstabrechnung, die von seinem späteren Verständnis Kirkegaards unleugbar mitbestimmt und gefördert, wo nicht in starkem Maße miterzeugt wurde. Auf den Erwerb der artistischen Genauigkeit, den ihm Paris und Rodin gebracht hatten, der schließlich aber nur zu einem bloßen Raffinement hätte führen können, folgte, da Rilkes schöpferische Kraft im Innern stets lebendig blieb, doch wohl mit Notwendigkeit eine andere, tiefere und radikalere Form der Selbsterziehung: die Verarbeitung eben jener Erschütterung, die sein ganzes ästhetisches Menschenbild umwarf und ihm auch die Genauigkeit einer Selbstkritik aufzwang, die nunmehr offen die außerchristliche Position zum Ausdruck brachte.

⁵ Sören Kierkegaards Angriff auf die Christenheit von A. Dorner und Chr. Schrempf. Die Akten. 1. Hälfte. Stuttgart 1896 S. XIII.

⁶ Relke. Kurzbiographie. Lübeck 1948, und Rilke-Interpretationen a.a.O. 2. Kapitel

Es dürfte zum Schluß der Hinweis erlaubt erscheinen, daß die Beziehung der Dichtung eben dieses späten Rilke zu Kierkegaard nachdenklich stimmen dürfte. Sollte hier nicht der lehrreiche Fall vorliegen, daß eine willentlich und wissentlich nicht-christliche Dichtung (denn der späte Rilke konnte ja gelegentlich sogar von einer ganz neuen Bedeutung des Phallischen in einer zeitgemäßen Religion sprechen) durch die Schärfe ihres Existenzbewußtseins auch für die christliche Theologie und den christlichen Leser um vieles bedeutsamer sein kann als vieles dogmatisch handfest Gebundene, wie es heute in solcher Fülle geboten wird? Gar nicht zu reden von der theologischen Fragwürdigkeit jener angeblichen „Mystik“, die man ohne Nachprüfung so lange der zweideutigen theologischen Sprache von Rilkes „Stundenbuch“ und den „Geschichten vom lieben Gott“ allgemein entnahm.⁷

⁷ Die hier vorgelegte Arbeit ist aus dem Manuskript eines Vortrages über „Rilke und das Christentum“ entwickelt, der 1949 und 1950 in Zürich, Edinburgh, Kopenhagen und Rendsburg gehalten wurde, und um die noch nicht vollständig bekannten Daten ergänzt.

Literarische Berichte und Anzeigen

Vorbemerkung. Bei vielen wissenschaftlichen Zeitschriften, die seit 1945 wieder erscheinen können, stößt der Aufbau einer geregelten Berichterstattung im Rezensionsteil noch auf große Schwierigkeiten. Damit wird auch für die ZKG gerechnet werden müssen, doch werden wir bestrebt sein, möglichst bald zu der bewährten Ausgestaltung dieses Teiles der Zeitschrift in den früheren Bänden zu gelangen. Zusendungen und Zuschriften für den Rezensionsteil der Zeitschrift sind zu richten an Dozent Lic. W. Schneemelcher, Göttingen, Friedländer Weg 18.

Allgemeines

Vigiliae Christianae. A. Review of early christian life and language, ed. Christine Mohrmann, G. Quispel, W. C. v. Unnik, J. H. Waszink. Amsterdam, (North-Holland Publ. Company). Vol. III (1949); IV (1950); je 256 S.

Es ist an dieser Stelle nicht mehr nötig, die VChr eigens vorzustellen. In den wenigen Jahren ihres Bestehens hat sich die vorzüglich geleitete Zeitschrift zu einem Zentralorgan für die gesamte philologisch (und somit überkonfessionell) arbeitende Patristik entwickelt von internationalem Rang und allgemein anerkannter Bedeutung. Wir beschränken uns darauf, aus den letzten zwei Jahrgängen die kirchengeschichtlich besonders wichtigen Beiträge kurz zu nennen.

In einer stoffreichen Untersuchung „De la règle *Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν* dans l'histoire de canon“ (3, 1-36) belegt van Unnik die Verbreitung der genannten Formel in den verschiedensten religions- und kulturgeschichtlichen Zusammenhängen. Ihr Ursprung ist keinesfalls auf Deut. 2, 12; 12, 32 (Apk. 22, 18 f) beschränkt. Wenn sie vom „antimontanistischen Anonymus“ bei Eus. H. E. V 16, 3 auf die *καινή διαθήκη* bezogen wird, ist hier offensichtlich schon an eine bestimmte Schriftensammlung, eben das „N. T.“, gedacht. Dies ist das erste Zeugnis für einen derartigen Sprachgebrauch. — Sehr wichtig ist der von Chr. Mohrmann, A propos de Irenäus advers. haeres. 3, 3, 1 (3, 57-61) im Anschluß an R. Jaquin L'année théologique 1948, begründete Vorschlag, das „ab omnibus“ in dem berühmten Text nach verschiedenen spätlateinischen Analogien komparativisch zu verstehen. Die apostolische Tradition wäre danach in Rom besser aufgehoben worden als von den Gläubigen sonst in aller Welt. Ein umfangreicher Aufsatz derselben Verf. „Les origines de la latinité chrétienne à Rome“ (3, 67-106; 163-183) verfolgt mit der verfeinerten sprachgeschichtlichen Methode der holländischen Schule in höchst lehrreicher Weise die Eigenart und die innere Entwicklung des römischen Kirchenlateins von den Latinismen des Hermas über die noch aus dem 2. Jhd. stammende Übersetzung des I. Klemensbriefes zu Novatian, Cornelius und dem Brief des röm. Klerus Cypr. ep. 8. — In den gleichen Fragenkreis gehört der feinsinnige Aufsatz „Quelques observations sur l'évolution stylistique du canon de la messe romain“ (4, 1-19), der sich kritisch mit den Ausführungen C. Callewaerts in der Zeitschrift „Sacris Erudiri“ 1949 auseinandersetzt. — E. Peterson möchte mit „einigen Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli“ (3, 142-

162) die Abhängigkeit dieses von C. Schmidt, *ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ* 1936 veröffentlichten Fragments von den Thomas-Akten erweisen und verfolgt eine Reihe auffallender Gemeinsamkeiten, die hier und auch bei Tatian begegnen, bis in den Manichäismus. Dessen Gedankenwelt erscheint nicht zuletzt als „die Systematisierung der aus dem Enkratitismus überkommenen Vorstellungen“. — Auf Grund des viel zu wenig beachteten Briefes Augustins, den Lambot 1939 in der RBén. publiziert hat, untersucht H. I. M a r r o u mit gewohnter Meisterschaft „la technique de l'édition à l'époque patristique“ (3, 208-224). Die für die Existenz von Verlegern ins Feld geführten Texte halten nicht Stich. „J'ai donc le droit de conclure que pour lui (= Aug.), — pour ses contemporains (car rien ne s'oppose à cette généralisation), 'éditer', publier un livre consistait simplement, une fois la décision prise, à fixer définitivement la teneur du texte, à en exécuter ou en faire exécuter une copie soignée et à mettre en circulation cet exemplar-archétype en autorisant la lecture et la copie.“

B. A l t a n e r, Augustinus und Julius Africanus (4, 37-45) zeigt, daß die Annahme, Augustin habe die Chronik des J. A. gekannt und in De civit. dei verwertet, jeder Grundlage entbehrt. — Har. F u c h s, Tacitus über die Christen (4, 65-93) steckt unter minutiöser Berücksichtigung der ausgedehnten Diskussion klar die Grenzen ab, innerhalb derer Ann. XV 44, 2-4 ausgelegt werden müssen. „Daß Nero selbst die Christen als Brandstifter beschuldigt hat“, braucht gegen Dibelius u. a. nicht bezweifelt zu werden (?); die Lesart „chrestiani“ ist ursprünglich, statt „coniuncti“ ist „convicti“ zu lesen; „qui fatebantur“ meint das christliche Bekenntnis; der Passus über die „Fackeln“ zeigt einen Wortausfall, der in kühner, aber ansprechender Weise ergänzt wird. — K. V ö l k e r, „Von welchen Tendenzen ließ sich Eusebius bei Abfassung seiner ‚Kirchengeschichte‘ leiten?“ (4, 157 bis 180) zeigt das Fortwirken der alten apologetischen und das Aufziehen der neuen „reichskirchlichen“ Interessen in der Stoffauswahl und im Aufbau der Kirchengeschichte.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Biblica. Commentarii editi cura pontificii insituti biblici. Roma (Sumptibus pontificii instituti biblici). Vol. 31 (1950); 530, 173 S.

Das Organ des päpstlichen Bibelinstituts bringt regelmäßig seine ausgezeichneten, die ganze alte Kirchengeschichte mit umfassenden Literaturübersichten. Sie sind nach Sachgruppen geordnet und verzeichnen auch zugehörige Rezensionen. Außerdem finden sich immer wieder auch Beiträge von kirchengeschichtlichem Interesse. So berichtet H. S e n è s über die Ausgrabung eines Klosters mit Kirche des 4./5. Jhds. in Sheikh Badr in Palästina (S. 112—116). A. L a n d g r a f, Der Paulinenkommentar und der Psalmenkommentar des Petrus Cantor und die Glossa Magna des Petrus Cantor (S. 379—389) zeigt in Fortführung seiner bisherigen Forschung an einem Beispiel das schnelle Eindringen des Lombarden in den Schulbetrieb. C. B r a v o, Un comentario de Jacobo de Edesa al Gen. 1, 1-7 atribuido a S. Efrén (S. 390—401) begründet die richtige Zuweisung des unter falschem Namen überlieferten Stücks.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann, in Verbindung mit Walter Bauer und Joachim Jeremias herausgegeben von Walther Eltester, 42. Band (1949). Berlin (Töpelmann). 263 S., DM 32.—.

Nach siebenjähriger Pause konnte die ZNW mit einem neuen, gewichtigen Bande erscheinen. Auf die kirchengeschichtlich besonders wichtigen Artikel sei mit gebotener Kürze hingewiesen.

Ein allgemeiner gehaltener Vortrag des Herausgebers steht an der Spitze: „Die Krisis der alten Welt und das Christentum“. Er geht der alten Frage nach den Gründen für den Erfolg der Kirche in der antiken Welt in konkret historischer Darstellung zu Leibe. In eine äußerlich und innerlich erschütterte Welt trat das Christentum als die Religion der Weltflucht, der Herrschaft Gottes über die Welt (Euseb) und als Glaube entgegen, der „von einer anderen Welt weiß und aus einer jenseitigen Wirklichkeit lebt.“ Indem das Christentum „die Sehnsucht einer heimatlos gewordenen Menschheit“ damit erfüllte, hat es gesiegt.

Joh. Irmischer möchte in einer die bisherige Forschung gründlich und nüchtern „sichtenden“ Untersuchung das vielumstrittene *διάταγμα καίσαρος* gegen *τυμβωρυγία* nicht mit dem leeren Grabe Jesu zusammenbringen, sondern mit einem von Josephus, Ant. XVIII 29 f berichteten Zwischenfall: Samaritaner hatten beim Passahfest wohl des Jahres 8 den jüdischen Tempel durch Austreuen von menschlichen Gebeinen geschändet.

Aus dem Nachlaß von R. Abramowski erscheint, von Leonh. Rost überprüft, eine kostbare Sammlung der nicht exegetischen Fragmente des Diodor von Tarsos. Die Rückübersetzung ins Griechische ist für die überwiegend syrisch erhaltenen Fragmente bewußt nicht vorgenommen, um auch den „Anschein einer Wiederherstellung des Originals“ zu vermeiden. „Es überrascht, wie mager die Ausbeute im ganzen bleibt und wie bald die Quellen gerade bei den Freunden versiegen. Diodors Gegner haben sehr gründliche Arbeit getan.“

K. Aland bietet eine Zusammenfassung (und z. T. eine Fortführung) der Dissertation von Günther Gentz, der wie verschiedene Mitarbeiter dieses Hefes ein Opfer der Kriegsjahre geworden ist: „Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephorus und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker“. Das Ergebnis erscheint eindeutig: N. (um 1320) ist in seinem Werk zwar nicht, wie man vielfach angenommen hat, einfach einer älteren Darstellung aus dem 10. Jhd. gefolgt, sondern hat die älteren Kirchenhistoriker gewissenhaft selbst verarbeitet. Aber er hat sie dabei in einer Weise kombiniert und sprachlich umgestaltet, daß er als Zeuge für die Textherstellung nicht in Frage kommt. Nur wenige Zitate aus Sozomenos bilden eine geringfügige Ausnahme.

Albr. Oepke weist „ein bisher unbeachtetes Zitat aus dem fünften Buche Esra“ in der unter Augustins Werken stehenden „*Altercatio Ecclesiae et Synagogae*“ nach und illustriert daran vergleichend den Gegensatz zwischen der altkirchlichen und der „antisemitisch“ akzentuierten mittelalterlichen Polemik gegen das Judentum. Doch bedürfte seine späte Ansetzung der *Altercatio* (11. Jhd.!) wohl noch der Überprüfung.

Von den im engeren Sinne neutestamentlichen Beiträgen sei nur der große Aufsatz von Max Pohlenz über „Paulus und die Stoa“ hervorgehoben. Er behandelt (in interessanter Auseinandersetzung mit Dibelius u. a.) besonders die Probleme der Areopagrede und bietet darüber hinaus einen wichtigen Beitrag für das geistesgeschichtliche Verhältnis von frühem Christentum und antiker Philosophie. Vgl. auch die Anzeige von H. Dörries u. S. 210 ff.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Drei neue Zeitschriften für Kirchengeschichte in Italien, Spanien und England.

Jedem, der sich außerhalb Italiens mit italienischer Kirchengeschichte beschäftigte, war längst bekannt, mit welchen Schwierigkeiten die Orientierung über Neuerscheinungen auf diesem Gebiete verknüpft war. Für die Geschichte Roms und der Päpste hatte man allenfalls noch das „Archivio della Società (später: Deputazione) romana di storia patria“, auch die „Rivista storica italiana“ berücksichtigte manches einschlägige Buch, aber wer hatte für die Kirchengeschichte von Venedig und Mailand, von Florenz und Neapel, für die reiche kirchliche Vergangenheit der Landschaften Italiens die entsprechenden landesgeschichtlichen Zeitschriften zur Hand, auch wenn sie etwa die Bedeutung und das Niveau des „Archivio lombardo“ und des „Archivio veneto“ besaßen? Monographien über Bistümer und Bischöfe, über Kirchen und Pfarreien wurden und werden noch häufig in kleinen Provinzdruckereien gedruckt und vom Autor selbst vertrieben; es war zuweilen ein reiner Glücksfall, wenn man dieser oft interessante Dokumente enthaltenden Bücher und Broschüren habhaft wurde oder wenigstens auf eine gute Rezension stieß, die zuverlässig über ihren Inhalt berichtete.

Die Notwendigkeit, ein Sammelbecken für die kirchengeschichtliche Forschung in Italien zu schaffen, war schon vor mehr als einem halben Jahrhundert erkannt worden, als nach der Öffnung des Vatikanischen Archivs durch Papst Leo XIII. die historischen Studien in Rom einen neuen Impuls erhielten, nicht zuletzt durch die Aktivität der auswärtigen, wissenschaftlichen Institute, wie etwa des Preussischen und Österreichischen. Aber die im Jahre 1894 unter der Protektion des Kardinals Capecepatro und der Leitung des damaligen Präfecten der Vatikanischen Bibliothek, Carini, geplante kirchengeschichtliche Zeitschrift kam nicht zustande, weil der letztere vor dem Abschluß der Vorbereitungen starb. Die im Jahre 1902 von Benigni, Kirchengeschichtsprofessor am Römischen Seminar, gegründeten „Miscellanea di storia ecclesiastica e studi ausiliari“ fielen 1907 den modernistischen Wirren zum Opfer, und das gleiche Schicksal ereilte im Jahre 1910 die von Maiocchi in Pavia 1903 gegründete „Rivista di scienze storiche“, die etwa dem Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft entsprechen sollte. Im Jahre 1938 regte der um die Geschichte Brescias hochverdiente Monsignore Paolo Guerrini die Gründung einer Gesellschaft für italienische Kirchengeschichte an, bald darauf der ehemalige Unterrichtsminister Fedele die eines Institutes für italienische Kirchengeschichte — aber beide Anregungen blieben ohne Wirkung. Erst gegen Ende des zweiten Weltkrieges hat das Jubiläum der Eröffnung des Konzils von Trient und die von Pio Paschini geleitete Jubiläumszeitschrift „Il Concilio di Trento“ den Anstoß gegeben, die längst empfundene Lücke auszufüllen.

Am 23. Oktober 1944 trat ein in Rom gegründetes Komitee mit einem „Progetto per una Rivista di storia della Chiesa in Italia“ an die interessierten Kreise heran, am 18. Juli 1945 kündigte ein gedrucktes Rundschreiben des Redaktionsausschusses, das von Pio Paschini, Professor der Kirchengeschichte am Lateran und Rektor der dortigen Hochschule, Angelo Mercati, Präfect des Vatikanischen Geheimarchivs, außerdem von H. Jedin, P. Pirri, P. Brezzi und M. Maccarrone unterzeichnet war, das bevorstehende Erscheinen dieser Zeitschrift an. Maccarrone übernahm die eigentliche Schriftleitung. Zu Anfang des Jahres 1947 kam das erste Heft heraus und wurde am 16. Februar Papst Pius XII., der das Unternehmen ideell und finanziell gefördert hatte, in einer Sonderaudienz überreicht.¹

¹ Rivista di storia della Chiesa in Italia. Pubblicazione quadrimestrale. — Consiglio di Redazione: Pio Paschini — Angelo Mercati — Hubert Jedin — Pietro Pirri S. J. — Paolo Guerrini — Giovanni Soranzo — G. B. Picotti — Paolo Brezzi; direttore: Michele Maccarrone. Roma (Istituto Grafico Tiberino, Via Gaeta 14) 1947. - Inzwischen liegt bereits das erste Heft des 5. Jahrgangs vor.

Der in den beiden Rundschreiben entwickelte Plan der Zeitschrift sah zwei Hauptteile vor: einen darstellenden, enthaltend größere Artikel, kleine Mitteilungen, ausführliche Rezensionen und eine Chronik; sodann eine Bibliographie der italienischen Kirchengeschichte, die sich aber nicht mit dem Verzeichnen der Titel begnügen, sondern kurze Regesten des Inhaltes der einschlägigen Bücher und Aufsätze bringen sollte. Um möglichste Vollständigkeit zu erreichen, wurden für die Mitarbeit an der Bibliographie eine Reihe von Gelehrten in allen Teilen Italiens und im Ausland gewonnen; die Leitung dieser Abteilung liegt seit Beginn des zweiten Jahrganges bei dem Bibliothekar Giovanni Muzzioli. Gegliedert in zwei Unterabteilungen (*storia generale* — *storia locale*), umfaßt sie im ersten Jahrgang, der die Kriegsjahre 1940—1945 rekapituliert, nicht weniger als 971 Nummern.

Die bis Ende 1949 erschienenen neun Hefte zu je 180 Seiten, von denen jeweils ein Viertel bis ein Drittel der Bibliographie gewidmet ist, lassen die Grundsätze erkennen, nach denen die Auswahl der Beiträge getroffen wird. Obwohl die Zeitschrift bewußt für die Anliegen der italienischen Kirchengeschichte gegründet ist („Zeitschrift für italienische Kirchengeschichte“, nicht „Italienische Zeitschrift für Kirchengeschichte“), kann und soll die Geschichte des Papsttums nicht ausgeschlossen werden. Neben Aufsätzen, wie G. Soranzo, *I precedenti della cosiddetta teoria gelasiana* (Jg. 1, 3–21) und M. Maccarrone, *Vicarius Cristi e Vicarius Petri nel periodo patristico* (Jg. 2, 1–32), die sich mit der Ideengeschichte des Papsttums befassen, steht die umfangreiche Arbeit von O. Bertolini, *La caduta del Primitivo Cristoforo (771) nelle versioni dei contemporanei e le correnti antilongobarde e filolongobarde in Roma alla fine del pontificato di Stefano III (771–772)* (Jg. 1, 227–262, 349–378). Andere Aufsätze sind Persönlichkeiten gewidmet, die an der Kurie zu historischer Bedeutung aufgestiegen sind: R. Weiss, *Lineamenti di una biografia di Giovanni Gigli, collettore papale in Inghilterra e vescovo di Worcester 1434–1498* (Jg. 1, 379–391); P. Paschini, *Il Cardinale Guglielmo Sirleto in Calabria* (Jg. 1, 22–37); H. Jedin, *Concilio e riforma nel pensiero del Cardinale Bartolomeo Guidiccioni* (Jg. 2, 33–60). In die Papstgeschichte schlagen auch die Arbeiten über das Verhältnis Pius IX. zum italienischen Risorgimento, die durch das Zentenar des Revolutionsjahres 1848 in den Vordergrund gerückt sind: P. Pirri, *La missione di Mons. Corboli Bussi in Lombardia e la crisi della politica italiana di Pio IX — Aprile 1848* (Jg. 1, 38–84); derselbe, *La politica unitaria di Pio IX dalla lega doganale alla lega italica* (Jg. 2, 183–214); R. Cessi, *Su la missione del Rosmini a Roma per la confederazione italica del 1848* (Jg. 2, 85 bis 96). Die Hauptaufgabe der Zeitschrift bleibt dennoch die Kirchengeschichte der italienischen Regionen und Diözesen, und hier ist unverkennbar, daß im Norden und in der Mitte des Landes eifriger gearbeitet wird als im Süden, der nur mit den Aufsätzen von D. Mallardo, *La Campagna e Napoli nella crisi ariana* (Jg. 1, 185–226) und von J. Glénisson, *Documenti dell' Archivio vaticano relativi alla collettoria de Sicilia 1372–1375* (Jg. 2, 225–261) vertreten ist. Der Geschichtsschreiber des Patriarchates Aquileia, P. Paschini, hat das Ernennungsrecht der Patriarchen im 16. Jahrhundert behandelt (Jg. 2, 61–76). P. Guerrini lieferte einen in der Bibliotheca Queriniana aufgefundenen Text mit Reformartikeln, die denen der deutschen Bauernschaft ähneln, aber anscheinend nicht von ihnen abhängig sind (Jg. 1, 292 f.). In dem Artikel von A. Cistellini, *La Confraternita della Carità di Salò 1542* (Jg. 1, 392–408) stecken die Statuten und das Mitgliederverzeichnis dieser dem Oratorio del divino amore in Rom nachgebildeten Bruderschaft. Der Direktor des historischen Institutes der Dominikaner, Thomas Käppeli, macht aus dem Archiv des Ordens einen Inquisitionsprozeß bekannt, der 1335 gegen Waldenser in Piemont geführt worden ist (Jg. 1, 285–291). Für eine Neuauflage von Eubels *Hierarchia catholica medii aevi* sind zu beachten die Verbesserungen der Bischofslisten von Lucca durch P. Guidi (Jg. 2, 77–84) und von Albano durch M. H. Laurent (Jg. 2, 215–225). Die kirchliche Literaturgeschichte ist vertreten durch die Aufsätze von A. Mercati über den Apokalyptiker Giacomo Pal-

ladini di Teramo, der 1401 bis 1410 Bischof von Florenz war (Jg. 2, 157-165) und L. Oliger über den von Baronius häufig zitierten Neapeler Hagiographen Paolo Regio, der 1583—1607 Bischof der kleinen Diözese Vico Equense bei Sorrento war (Jg. 1, 263-284).

Aus der Chronik beanspruchen das Interesse zumal deutscher Gelehrter die Berichte des während des Krieges mit der Bergung gefährdeter Archive und Bibliotheken beauftragten Vatikanischen Archivars Giulio Battelli über seine Tätigkeit (Jg. 1, 113 ff) und über die Verluste kirchlicher Archive (Jg. 1, 306 ff) sowie die von I. Mazzoleni (Jg. 1, 456 ff) und von G. Coniglio (Jg. 2, 117 ff) über die kirchengeschichtlich wichtigen Bestände des am 30. September 1943 größtenteils verbrannten Staatsarchivs Neapel.

Spanien besaß, dank der Initiative des Direktors der Biblioteca Balmes in Barcelona, José Vives, schon seit 1925 in den *Analecta Sacra Tarraconensia* eine Zeitschrift, die sich zwar nicht ausschließlich auf die Kirchengeschichte Spaniens beschränkte, aber durch ihre reiche Bibliographie dem auswärtigen Kirchenhistoriker die Möglichkeit bot, sich über die Neuerscheinungen zur spanischen Kirchengeschichte auf dem Laufenden zu halten. Vives ist auch der Schriftleiter der 1948 begonnenen Zeitschrift für spanische Kirchengeschichte, für deren Titel „*Hispania Sacra*“ die *España Sagrada* des Enrique Florez Pate gestanden hat.² Als Herausgeber zeichnet das Instituto Enrique Florez (Präsident: José Lopez Ortiz, Bischof von Tuy), ein Zweig der vom Consejo Superior de Investigaciones científicas in Madrid betreuten wissenschaftlichen Forschungsorganisation.

Die Aufgabe der neuen Zeitschrift wird im Vorwort des ersten Heftes mit aller wünschenswerten Genauigkeit umschrieben. Sie will die Kirchengeschichte im strengen Sinne des Wortes, die „*Historia de la actuacion pastoral y cultural de la jerarquia eclesiástica en todos sus grados*“ pflegen, während die in anderen Zeitschriften des Consejo Superior bebauten Wissenschaftsgebiete wie Patrologie, Geschichte der Theologie und des kanonischen Rechtes sowie Missionsgeschichte im Aufsatzteil ausgeschlossen bleiben. In den kleinen Beiträgen dagegen und in der „*Documentation*“ soll der Rahmen möglichst weit gespannt werden: diese Abteilungen sollen vor allem die Handschriftensätze der kirchlichen Bibliotheken und Archive Spaniens der Öffentlichkeit erschließen und das Material vorlegen, das andere Zweige der historischen Theologie später im einzelnen zu bearbeiten haben. Der bibliographische Teil soll Sammelberichte, Rezensionen und eine Bibliographie der spanischen Kirchengeschichte bringen, die sich zum Unterschied von der in den *Analecta Sacra Tarraconensia* gebotenen auf die eigentliche Kirchengeschichte beschränken, auf diesem Gebiete aber reichhaltiger sein will als jene.

Inwieweit dieses ausgezeichnete Programm zur Verwirklichung kommen wird, kann erst die Zukunft lehren. Das mir vorliegende erste Heft (1948) von 256 Seiten berechtigt zu den schönsten Hoffnungen und bringt zum Bewußtsein, welchen Aufschwung die theologischen Studien im allgemeinen und die kirchengeschichtlichen im besonderen in Spanien während der letzten Jahre genommen haben. Vor allem will mir scheinen, daß dort — mehr als in Italien — die Professoren der Kirchengeschichte an den Seminarien vom Drang zur wissenschaftlichen Forschung erfüllt sind und eifrige Mitarbeiter der neuen Zeitschrift zu werden versprechen. So ist z. B. der Professor der Kirchengeschichte am Seminar von Vitoria, J. Zunuzgui, mit zwei Artikeln vertreten (Seite 13—19 Briefe des E. Florez 1755/72; Seite 127—137 Provinzialsynoden von Tarragona 1239—1292 aus einem Kodex der Dombibliothek Jaén), der Professor der Kirchengeschichte am Seminar in Pamplona, J. Goñi Gaztambide, mit einem Aufsatz über den Erasmianer Miguel de Eguia, einem wertvollen Nachtrag zu dem großen Werke von Bataillon über

² *Hispania Sacra*. Revista de Historia Eclesiástica publicada por el „Instituto P. Enrique Florez“ del Consejo Superior de Investigaciones científicas. Jährlich 2 Hefte; Administration: Oficina de publicaciones, Madrid, Medinaceli, num. 4.

den Einfluß des Erasmus auf die spanische Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts (Seite 35—54). D. Mansilla, Professor am Seminar in Burgos, gibt Regesten von 40 Papsturkunden des Domarchivs daselbst aus den Jahren 1088—1190 (Seite 141 bis 162). J. M. Casas Homs macht einen in der Colombina in Sevilla handschriftlich erhaltenen mittelalterlichen Katechismus bekannt (Seite 113—126). Alle Handschriftenforscher seien aufmerksam gemacht auf das Verzeichnis der gedruckten Handschriftenkataloge der kirchlichen Bibliotheken und Archive Spaniens von F. Mateu y Llopis (Seite 207—228). Vives selbst hat einen Literaturbericht über die spanische Hagiographie (Seite 229—243), der Jesuit B. Llorca einen solchen über die spanische Inquisition beige-steuert (Seite 244—251). In den folgenden Heften finden sich Studien über die Bischofsliste von Oviedo im 10. Jh. von Antonio Palomeque Torres (Seite 269—298) und über die Einführung des römischen Ritus in Aragon und Navarra im 11. Jh. von Antonio Ubieto Arteta (Seite 299—324); der schon erwähnte Goñi Gaztambide behandelt ausführlich die Ablassammler in Spanien vor und nach dem Tridentinum (Jg. 2, Seite 3—45, 285—310), Pedro Leturia einen römischen Gegner des Patronato Real im 17. Jh., Antonio Lelio da Fermo (Seite 351—385 mit Fortsetzung Jg. 2, Seite 47—87). Höchst willkommen, insbesondere für den nichtspanischen Benutzer, sind die zahlreichen Mitteilungen über spanische Handschriften und Archive, z. B. über das Archiv der Santa Cruzada in Toledo, Jg. 2, Seite 195—208, über zwei westgotische liturgische Handschriften der Kathedrale von Burgos, ebda. 381—418.

Auch England besaß bisher keine streng kirchengeschichtliche Zeitschrift. Um ein solches Organ zu schaffen und ihm eine hinreichend breite wirtschaftliche Basis zu bieten, haben sich Anglikaner, Katholiken und Protestanten zusammengetan und kündigen für das Jahr 1950 „The Journal of Ecclesiastical History“ an, das in zwei Halbjahresheften von je 8 Bogen die Kirchen- und Liturgiegeschichte aller Perioden mit Einschluß der Ostkirchen in Artikeln, Rezensionen und Literaturberichten behandeln soll. Alle Sparten des kirchlichen Lebens werden Berücksichtigung finden: Verfassung, Liturgie, Verkündigung, Biographie, gelegentlich auch Religionsgeschichte.

Die Schriftleitung liegt in den Händen des Anglikaners C. W. Dugmore, Senior Lecturer für Kirchengeschichte an der Universität Manchester. Bei der Auswahl des Beirats der Schriftleitung (Advisory Committee) hat man darauf geachtet, daß Arbeitsgebiete und Konfessionen möglichst reichhaltig vertreten sind. Es gehören dem Beirat u. a. an die Inhaber der Kirchengeschichtslehrstühle in Oxford und Cambridge, Jenkins und Sykes, der Londoner Byzantinist Baynes, der Exeget Manson in Manchester, Canon Greenslade von der Universität Durham; von Katholiken notiere ich den Benediktiner Knowles, Professor für mtl. Geschichte in Cambridge, den Oxfordener Dominikaner Mathew, H. O. Evannett vom Trinity-College in Cambridge und den Bollandisten Grosjean. Die Verbindung mit Deutschland stellt Meinhold-Kiel her, die mit USA der Schriftleiter des Harvard Theological Review, Nock, die mit Norwegen Molland-Oslo.

[Inzwischen ist das erste Heft dieser Zeitschrift erschienen: The Journal of Ecclesiastical History. Ed. by C. W. Dugmore. Vol. I No. 1, London (Faber and Faber) 1950. IV, 124 S. Eine Besprechung des Bandes soll später in der ZKG erfolgen. D. Red.]

Die drei neuen Zeitschriften treten an die Seite ihrer älteren Schwestern, der ZKG, der (in Bälde unter der Leitung von Th. Klauser und J. Vincke wieder erscheinenden) Römischen Quartalschrift und der Revue d'histoire ecclésiastique, die als einzige ohne größere Unterbrechung die Krise des zweiten Weltkriegs überstanden hat. Ist nicht allein schon ihre Existenz ein Ausdruck dessen, was die Völker von den Pyrenäen bis zur Ostsee, von Sizilien bis zum Firth of Forth der Kirche verdanken, und was durch ihre Geschichte in ihr Wesen eingegangen ist?

Zeitschrift für systematische Theologie, hg. in Verbindung mit P. Althaus, Erlangen, Adolf Koeberle, Tübingen, u. Georg Wehrung, Tübingen von Carl Stange, Göttingen, 21. Jahrg. 1950, H. 1. Berlin (Toepelmann). 141 S. geh. DM 8.—.

Rud. Hermanns Abhandlung „Zum evangelischen Begriff von der Kirche“ (S. 3—39) geht auf einen 1946 gehaltenen, spürbar zeitnahen Vortrag zurück. C. A. VII von Melandthons und Luthers Ansatz und Interesse aus interpretierend, will Vf. die Aktualität des reformatorischen Kirchenverständnisses aufzeigen. Sie ist nicht primär in Lebensform und Auswirkungen der Kirche zu suchen, sondern in ihrer Botschaft. „Der articulus stantis et cadentis ecclesiae ist auch die Lebensfrage unserer Zeit“ (S. 13). Die Kirche als Scharung der Getauften unter dem Prinzip des rechtfertigenden Glaubens um die Bibel definierend (S. 14 ff), betont Vf. das Ereignishafte dieser Scharung und grenzt sich gegen eine Überbetonung des Stiftungs- und Anstaltsgedankens ab. Luthers Erkenntnis von der Unsichtbarkeit der Kirche als Kirche des Glaubens kommt zu ihrem Recht (Abschn. II). In einer behutsamen Erörterung von Einzelfragen wird u. a. das Problem der Beichte behandelt (Abschn. III S. 22 ff). Am wichtigsten Abschn. IV, in dem sich Vf. den Problemen von Amt, kirchlicher Vollmacht und Kirchenleitung zuwendet. Er unterstreicht: „Glaubenssätze, auch solche über die Kirche, handeln von Glaubensaussagen über Gottes Selbstoffenbarung, nicht von Selbstaussagen unserer christlichen oder kirchlichen Existenz“ (S. 26). Wohl ist „der Zusammenschluß der Menschen zur Kirche Gottes Handeln“, aber „die Kirche ist weder Inkarnation noch Offenbarung“ (ebda.). „Das geistliche Amt gehört ins Dasein der Kirche, nicht in ihren göttlichen Grund“ (S. 31). Man sieht, Vf. ist frei von der Plerophorie heutiger Ekklesiologen; es wird kein Beitrag zur Selbstüberschätzung der Kirche geliefert. Die Abgrenzungen möchte man zuweilen deutlicher u. schärfer wünschen.

Gg. Wehrungs Aufsatz, Gnade im Recht und im Evangelium (S. 40—49) ist Abdruck aus dem Kapitel über Kirche und Recht in seinem kurz nach dem Krieg erschienenen Buch „Kirche nach evang. Verständnis“ (Gütersloh o. J.). W. versucht die spezifischen Unterschiede von Gnade im juristischen und religiösen Verständnis herauszustellen.

H. H. Schrey behandelt „Die Überwindung des Nihilismus bei Kierkegaard und Nietzsche“ (S. 51—68), indem er anhand von ausgiebigen Zitaten zunächst den scheinbaren Gleichgang, dann ausführlicher die wesentliche Diskrepanz beider Denker schildert: Nietzsche weicht eben dem aus, ja erblickt darin das zu überwindende Nihilistische, worin Kierkegaard die Lösung sucht, nämlich im Gewinnen eines neuen Transzendenzbewußtseins, eines neuen Horizonts jenseits seiner Endlichkeit (S. 59). Die Frage nach dem geschichtlichen Verhältnis des Nihilismus zum Problem des Säkularismus und die andere Frage, ob der sog. Nihilismus des wirklich Nichtigen überhaupt ansichtig geworden ist, d. h. ob man in der üblichen Weise vom Nihilismus sprechen und ihn theologisch ernst nehmen muß, wird leider nicht gestellt.

W. Künneht, Theonomie der Macht (S. 69—82) macht es sich zur Aufgabe, „ernsthaft zu erwägen, ob nicht eine Theologie der Macht und eine Theologie des Rechts berufen sind, die entscheidenden Richtpunkte für diesen Raum des öffentlichen Lebens herauszustellen und damit erneut die Wahrheitsmomente einer ‚Theologie der Ordnungen‘ allen Verdächtigungen zum Trotz geltend zu machen“ (S. 70), und möchte dies in Abwehr gegen „die aus der Gedankenwelt des Calvinismus stammenden Antworten einer gegenwärtig hoch im Kurs stehenden politischen Theologie“ (S. 71) durchführen. Es wird ihm „bei aller Einsicht in die ungezählten Entartungsmöglichkeiten obrigkeitlicher Gewalt“ zur „Aufgabe lutherischer Theologie, kompromißlos von der Gehorsamspflicht als der legitimen biblischen Haltung nicht abzuweichen“ (S. 79). Dabei soll nicht etwa Apok. 13 hinter Röm 13 zurücktreten. Als Ergebnis der Untersuchung stellt K. fest, „daß die Lehre der

lutherischen Kirche von dem weltlichen Regiment als Gottes Ordnung auch unter veränderten Zeitumständen keiner Revision bedarf“ (S. 81).

Ad. Köberle, Die Aufgabe der christlichen Ethik (S. 83—94) glaubt eine „Hypertrophie in der Dogmatik“ und eine „bedenkliche Unterernährung auf dem Gebiet der Ethik“ (S. 88) feststellen zu müssen und will dem durch stärkere Konkretion der Ethik abhelfen. Angesichts eines heute vielfach vertretenen Vorrangs der Sozialethik vor der Individualethik möchte er diese nicht zu kurz kommen lassen und sucht „über das Nacheinander von Individualethik und Sozialethik hinauszukommen zugunsten einer neuen Schau, die diese beiden Teile der Ethik in einer neuartigen Bezogenheit aufeinander verbindet“ (S. 94).

P. Althaus, Adolf Schlatters Wort an die heutige Theologie (S. 95—109) bringt seine Gedenkrede zur 10. Wiederkehr von Ad. Schlatters Todestag, gehalten in der Stiftskirche zu Tübingen am 9. Mai 1948. A. macht deutlich, daß es mit dem Schlagwort von Schlatters Biblizismus nicht getan ist, daß seine Eigenständigkeit auch die dogmatischen und ethischen Positionen kennzeichnet. Schlatters Theologie der Natur wird stark unterstrichen. Althaus will Schlatter nicht kanonisieren, aber es kommt nicht zu einer tiefergehenden Kritik, auch nicht zum Versuch einer genetischen Darstellung von Schlatters Theologie.

Für C. L. Runge, Aspekte der Schöpfungslehre (S. 110—119) „steht die theologische Arbeit am Schöpfungskapitel im Zeichen des Aspektwechsels, zwischen Resignation und Hoffnung. Wir sind nicht nur vom Aristotelisch-Mythischen zum Glaubensmäßig-Existentiellen gekommen, sondern unterwegs zu neuen Theorien, in denen sich die vielen verstreuten Einzelperspektiven wieder zu größeren und geschlosseneren Durchblicken zusammenfügen werden“ (S. 119).

Abschließend bietet C. Stange eine systematisch-biblische Betrachtung über den Prolog des Johannes-Evangeliums (S. 120—141), in deren Verlauf der selbständige und stark polemische Charakter der Aussagen des Prologs besonders betont wird (S. 122). „In der Voranstellung des Logos vor alles Geschehen in der Welt, und in seiner Zusammengehörigkeit mit dem Wesen Gottes und in der Tathaftigkeit, die ihm als schöpferischem Worte zukommt, ist die wesenhafte Verschiedenartigkeit der biblischen Auffassung gegenüber aller Verdinglichung der Wirklichkeit des Kosmos ausgesprochen“ (S. 127). Auf die heutigen, sich auf neue Erkenntnis der Gnosis stützenden Interpretationsversuche des Prologs wird kein Bezug genommen.

Göttingen

K. G. Steck

Augustus Pelzer: *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae bibliothecae Romanorum pontificum tum Bonifatianae tum Avinionensis tomum I.* In *Bibliotheca Vaticana* 1947. VIII, 184 S. gr. 8°.

Die Vatikanische Bibliothek hat im Jahr 1947 einen anastatischen Neudruck des ersten (und einzigen) Bands von Franz Ehrles *Historia bibliothecae Romanorum pontificum*, der im Jahr 1890 erschienen und längst vergriffen war, herausgegeben und hat diese Neuauflage durch einen kostbaren Ergänzungsband aus der Feder August Pelzers erweitert: *Addenda et emendanda ad Francisci Ehrle Historiae ... tomum I.* Diese Zusätze und Verbesserungen, mit denen der hochgelehrte Scriptor der Vatikanischen Bibliothek das Werk Ehrles in bewundernswerter und vorbildlicher Weise auf den Stand der heutigen Forschung bringt, spiegeln eine Kenntnis der mittelalterlichen Gedankenwelt in all ihren Ausprägungen

wieder, wie sie heute von wenigen erreicht und sicher von keinem übertroffen wird.

Ehrles Werk behandelt, wie schon im Titel ausgedrückt ist, die Geschichte sowohl der Bibliotheca Bonifatiana wie der Bibliotheca Avinionensis. Unter der ersteren Bezeichnung ist die päpstliche Bibliothek zu verstehen, die sich im Lauf des 13. Jahrhunderts gebildet hat, und die zum ersten Mal im Jahr 1295, auf Befehl Bonifaz' VIII. inventarisiert wurde. Nach den Ereignissen von Anagni wurde sie zunächst nach Lucca, dann nach Perugia und schließlich nach Assisi geschafft; von dort ist dann ein kleiner Teil nach Avignon gekommen und der Rest zerstört oder zerstreut worden. Außer jenem ersten Inventar von 1295 wurden noch drei weitere aufgestellt: eines in Perugia, 1311, und zwei in Assisi, 1327 und 1339. Alle vier Register existieren noch; das Perusiner hat Ehrle in der *Historia* veröffentlicht, die drei andern schon vorher, 1885, in seinem Archiv für Kirchen- und Literaturgeschichte des Mittelalters, ohne sie in der *Historia* noch einmal abzudrucken. Es war ein oft bedauerter Mangel an dem großen Werk, daß man diese wichtigen Dokumente anderswo einsehen mußte. Pelzers Addenda füllen nun zunächst in einem ersten Teil diese Lücke: die drei in der *Historia* fehlenden Inventare werden wiedergegeben und zwar auf Grund einer neuen eingehenden Kollationierung mit den Handschriften, die zu manchen Korrekturen führte, und bereichert durch eine Anzahl von wichtigen und aufschlußreichen Noten. Neu hinzugekommen ist dann vor allem ein Namen- und Sachverzeichnis: ein einheitlicher Index gibt die Autorennamen, die Titel der anonyma und die wichtigsten literarischen und sonstigen Stichworte für alle vier Kataloge der Bonifatianischen Bibliothek (einschließlich des Perusiner Verzeichnisses) und bringt gleichzeitig eine Fülle von Klärungen und Präzisierungen, die das schon in den Anmerkungen Gesagte vielfach ergänzen. Wir können hier auf die Einzelheiten nicht eingehen, aber was ein derartiges Register aus der Hand Pelzers bedeutet, wird jeder beurteilen können, der den Indexband zu seinem großen Katalog der *Vaticani latini* kennt.

Die zweite Hälfte der Addenda (S. 86—184) bringt dann die eigentlichen Ergänzungen und Berichtigungen, die dem Band Ehrles Seite für Seite folgen. Wir haben zunächst noch eine Reihe von Zusätzen zur Geschichte der Bonifatianischen Bibliothek, von denen eine besonders wichtige und interessante Feststellung erwähnt sei: im Perusiner Inventar von 1311 findet sich hinter einer Anzahl von griechischen Codices die Abkürzung *A. n. d.* (oder *A. u. d.*), die Ehrle als *antiquus* aufgelöst hatte, die aber, wie Pelzer erkannt hat (Addenda, S. 92 ff), *Andegavensis*, „von Anjou“, bedeutet. Mit dieser Lesung wird eine Vermutung bestätigt, die schon J. L. Heiberg aus inhaltlichen Gründen ausgesprochen hatte, daß nämlich die betreffenden Codices aus der griechischen Bibliothek stammen, die die normannischen Könige Siziliens gesammelt hatten, die von ihnen dann auf dem Erbweg an die Staufer kam und nach der Schlacht von Benevent von Karl von Anjou dem Papst geschenkt wurde. Einige Bände mit diesem Vermerk existieren heute noch (in der Laurentiana in Florenz und im Vatikan) und lassen sich tatsächlich eindeutig mit Stücken aus dem Inventar von 1311 identifizieren.

Der Rest des Bandes (S. 102—184) ist der Geschichte der Avignoneser Bibliothek gewidmet. Diese Bibliothek entsteht unter Johann XXII. (1316), der ihr eigentlicher Begründer gewesen ist, und sie wächst dann unter den folgenden Päpsten allmählich an. Eine besondere Förderung haben ihr namentlich Clemens VI., der „Humanistenpapst des 14. Jahrhunderts“, und sein Neffe Gregor XI. angedeihen lassen. Unter Urban V. wird im Jahr 1369 ein ausführliches Inventar aufgestellt, das insofern wichtig ist, als für die einzelnen Codices jeweils das erste Wort des zweiten Blatts und das letzte des vorletzten angegeben ist, was eine Identifizierung der heute noch vorhandenen Bände ermöglicht. Ein zweites, etwas kürzer gefaßtes Verzeichnis entsteht im Jahr 1375 und hat wahrscheinlich Gregor XI. selbst zum Verfasser. Das eigentliche Ende der Bibliothek von Avignon kommt noch vor Abschluß des Schismas, als Petrus de Luna (Benedikt XIII.) auf

seiner Flucht im Jahr 1411 einen großen Teil der Bücher nach Peniscola in Catalanien mitnimmt. Von dort sind sie dann im Lauf der Jahrhunderte auf mannigfachen Umwegen und stark dezimiert in die königliche Bibliothek von Paris (heute Bibl. Nationale) gekommen. Der Rest der Bücher blieb bis 1594 in Avignon, wurde dann nach Rom gebracht und gelangte unter Paul V. (1605—21) in den Palazzo Borghese, wo er bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts blieb, ohne daß von diesem Verbleiben noch irgend jemand etwas wußte, bezw. ohne daß weder die Besitzer noch die Benützer dieser Codices sich darüber klar waren, daß sie den Restbestand der alten päpstlichen Bibliothek in Händen hatten. Es war Kardinal Ehrle, der diese Entdeckung machte und der dafür sorgte, daß die Sammlung, als sie kurz darauf zum Verkauf angeboten wurde, in den Besitz der Vaticana gelangte. Seit dem Jahr 1891 bildet sie den „Fondo Borghese“ der Apostolischen Bibliothek.

Ehrles Werk, das eigentlich zwei Bände umfassen sollte, von dem aber nur der erste erschienen ist, behandelt die Geschichte der Avignoneser Bibliothek bis zur Zeit Gregors XI. Unter den Quellen, an Hand derer ihre Entstehung und allmähliche Entwicklung verfolgt werden kann, sind von besonderer Bedeutung zwei Gruppen von Dokumenten: einerseits die Abrechnungen der Apostolischen Kammer, in denen die Ausgaben für Bücheranschaffungen genau verzeichnet sind, und andererseits die Inventare der nach dem Spolienrecht der Apostolischen Kammer zufallenden Hinterlassenschaften von Prälaten, die an der Kurie starben, und deren Bücher meistens an die päpstliche Bibliothek gelangten. Ehrle bringt in seiner *Historia* eine Reihe von Beispielen derartiger Abrechnungen und Spolieninventare und teilt vor allem die beiden großen Kataloge aus den Jahren 1369 und 1375 mit. Von Fall zu Fall hat er dann die Quellenangaben kommentiert und die angeführten Codices nach Möglichkeit identifiziert.

Auf dieses ganze Material beziehen sich die Berichtigungen und Zusätze Pelzers. Zunächst, aber das ist das Wenigste, sind die ziemlich häufigen Druckfehler und Verschreibungen korrigiert, die besonders dann störend wirkten, wenn es sich um Zahlen (Nummern von Codices u. ä.) handelt, und deren Beseitigung eine große Hilfe für den Leser ist. Die Hauptsache jedoch sind die zahlreichen inhaltlichen Korrekturen und Ergänzungen, in denen die ganze Entwicklung der mediaevistischen Forschung ihren Niederschlag findet, die sich in den fast 60 Jahren seit dem Erscheinen der *Historia* vollzogen hat. Viele Namen, die im Jahr 1890 eben nur Namen und nichts weiter waren, bedeuten uns heute wohlbekannte Persönlichkeiten, viele anonyma von damals können heute einem bestimmten Verfasser zugeschrieben werden, usw. Und die Ergebnisse dieser jahrzehntelangen Forschungen, die gerade auf diesem Gebiet ja an Intensität immer zugenommen haben, finden wir in Pelzers Addenda in meisterhafter Form kondensiert. Über diese unmittelbare literarhistorische Bedeutung hinaus haben seine Zusätze noch unter einem doppelten Gesichtspunkt ein besonderes Interesse. Einmal berichtigen und erweitern sie in vielfacher Weise den Versuch Ehrles, die Codices zu identifizieren, die in den alten Inventaren genannt sind, was dazu führt, daß von einer ganzen Reihe von heute noch erhaltenen Manuskripten (namentlich im Vatikan und in Paris) der Ursprung und die Geschichte festgestellt werden können. Und zweitens bringen sie eine solche Fülle von Literaturangaben zu den verschiedensten Gebieten — allgemeine Geschichte, Kirchengeschichte, Theologie, Philosophie, Kanonistik, Medizin, Astrologie, Naturwissenschaft usw. —, daß der Band ein bibliographisches Hilfsmittel ersten Rangs darstellt. Insbesondere, um diese Einzelheit noch zu erwähnen, ist ausführlich über die Forschungen berichtet, die sich auf den päpstlichen Palast in Avignon beziehen und die gewissermaßen aus Ehrles Werk selbst heraus entstanden sind, insofern der Palast an Hand der von ihm veröffentlichten Dokumente studiert worden ist.

Wenn man schließlich für eine künftige Neuauflage noch einen Wunsch äußern dürfte, so wäre es der, daß den Addenda als solchen ein eigenes Namen- und

Sachverzeichnis beigegeben werden möge. Denn sie sind ja ihrem Gehalt nach tatsächlich viel mehr als ein Zusatz-Band zu Ehrles Werk: sie stellen einen so bedeutsamen Beitrag zur mittelalterlichen Literaturgeschichte dar, daß man sie auch unabhängig von der *Historia* einfach als Handbuch und Nachschlagewerk benützen möchte. Ein Generalindex würde das erleichtern und würde den Band mit all seinem Reichtum auch weiteren Kreisen zugänglich machen.

Rom

Anneliese Maier

Hermann Schuster: *Das Werden der Kirche. Eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden.* Mit Beiträgen von Hans Frh. von Campenhausen und Hermann Dörries. 2. verb. Aufl. Berlin (Töpelmann) 1950. XIX, 569 S. geb. DM 18.—.

Unter den neuen Darstellungen der Kirchengeschichte, die sich an einen weiteren Leserkreis wenden, scheint sich das Buch von H. Schuster einen festen Platz zu erobern. Jedenfalls liegt es jetzt bereits in 2. verbesserter Auflage vor (1. Aufl. 1941). Mehrere Gründe sprechen für diese Darstellung: Es ist eine klare, in sehr gutem und flüssigem Stil (mit wenigen Ausnahmen!) geschriebene Geschichte der Kirche auf deutschem Boden. Die Stoffauswahl — kein leichtes Problem für eine Darstellung, die sich mit 540 S. begnügen muß — ist sehr geschickt vorgenommen. Der Leser merkt kaum, daß einzelne Teile von anderen Bearbeitern stammen (Alte Kirche von H. von Campenhausen und Die Begründung des Christentums in der germanischen Welt von H. Dörries), vielmehr ist das Ganze ein einheitliches Werk. Einheitlich ist wohl auch die Grundtendenz: Die ganze Darstellung ist von einem lutherischen Standpunkt mit einem kräftigen Schuß Idealismus bestimmt. Immer wieder wird der Leser darauf hingewiesen, daß Luther der Höhepunkt der Kirchengeschichte sei (vgl. etwa die Schlußbemerkungen zur Geschichte der Alten Kirche S. 74). So nimmt denn auch die Darstellung Luthers und seiner reformatorischen Arbeit einen besonders breiten Raum des Buches ein.

Aber an diesem Punkt lassen sich nun auch bestimmte Bedenken nicht vermeiden: Gewiß handelt es sich bei Schusters Buch um eine Darstellung der „Geschichte der Kirche auf deutschem Boden“. Es ist ohne Zweifel eine Möglichkeit der Auswahl, das Schwergewicht auf ein Land zu legen, vor allem, wenn es sich dabei um ein Land handelt, das tatsächlich eine derart wichtige Stellung in der Kirchengeschichte des Mittelalters und der Reformation eingenommen hat wie Deutschland. Weiter wird man die Geschichte der Germanenbekehrung, die immerhin ein Zehntel des Umfanges des Werkes einnimmt, dankbar begrüßen, vor allem so lange das Buch von K. D. Schmidt nur ein Torso ist. Aber die Problematik der Zeit, in der die 1. Aufl. erschien, welche wohl damals eben diese Ausführlichkeit verlangte, ist heute doch nicht mehr in dem Umfange vorhanden und sollte daher auch in einer Neuauflage des Jahres 1950 nicht so sehr hervortreten. Das ist nicht einmal in dem Abschnitt über die Germanen (von H. Dörries) so sehr zu bemängeln (dieser Abschnitt gehört zu den besten Stücken des Buches), als vielmehr an anderen Stellen. Was soll man z. B. wohl zu folgendem Satz sagen: „Denn er (sc. Luther) ist wir selber, der ewige Deutsche“ (S. 288)? Dieser ganze Abschnitt über Luthers Werk (§ 64) ist ohnehin äußerst fragwürdig. Wenn man Luthers Leistung aus seinem „urtümlich deutschen“ Gemüt ableiten will, oder wenn man den deutschen Idealismus als die Vollendung von Luthers Reformation ansieht, so muß man sich auf einen kräftigen Einspruch gefaßt machen. Rez. vermag jedenfalls hier nicht zuzustimmen. Daran ändert auch nichts die an sich sehr schöne und ein-

drucksvolle Darstellung des deutschen Idealismus. Diese Grundhaltung, die man als eine Mischung von mildem Luthertum und deutschen Idealismus bezeichnen möchte, kommt dann am Schluß des Buches (§ 111: Der deutsche Protestantismus nach dem ersten Weltkrieg) noch einmal mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck in der abwertenden Kritik an der dialektischen Theologie und in den Andeutungen über den Kampf der Kirche im dritten Reich. Ob man in einem für weitere Kreise bestimmten Werk mit apodiktischen Urteilen über Karl Barth und „seine Jünger“ nicht etwas vorsichtiger sein sollte? Sowohl der gute Geschmack wie auch die tatsächliche Lage in unserer heutigen Theologie sollten Urteile wie die auf S. 529 vorgetragenen (Rückfall in scholastische Begriffsbildung, Unfähigkeit, andere Meinungen zu verstehen, Überheblichkeit usw.) verbieten.

Trotz dieser und einiger anderer kleinerer Mängel, die man in der Auflage von 1950 gern nicht mehr gesehen hätte, ist das Buch im Ganzen eine brauchbare Darstellung für den Kreis, den der Verf. sich als Leser wünscht: Religionslehrer, Pfarrer, Studenten und gebildete Nichttheologen. Eine Auswahl wichtiger Literatur zu weiterem Studium und ein Register sind beigelegt und erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Göttingen

W. Schneemelcher

Alte Kirche

Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1948. 2 Bde. 490, 231 S. geb. DM 42.—.

Wenn es zunächst der mich ehrende Wunsch des Herrn Verfassers war, der mich zur Übernahme einer Anzeige seines großen Werkes bestimmte, so ist es je länger je mehr die Bewunderung dieser reifen Ernte, die den Dank für das hier Gelernte bezeugt und andere auf den in diesem Buche gesammelten Reichtum aufmerksam machen möchte.

Gewiß ist es keine einfache Lektüre, aber die lange Erfahrung des akademischen Lehrers bewährt sich in der Übersichtlichkeit der Ordnung, der Klarheit der Diktion und dem Rücksichtnehmen auf das Verständnis auch der nicht fachlich vorgebildeten Leser. Das Buch will allen für die Geschichte des geistigen Lebens Erschlossenen den Zugang zum Verständnis einer geistigen Bewegung eröffnen, die nach der Überzeugung des Verfassers nicht nur ein Stück bedeutender Vergangenheit darstellt, sondern eine Gegenwartsmacht ist. Zugleich aber bietet sie ein Paradigma für das Beharren einer geistigen Wesenheit im Wandel ihrer Gestalt, wie es auf dem Boden der Antike kein zweites gibt. Einer Generation, die, wie die unsere, vor die Aufgabe eines Neuwerdens ohne Selbstpreisgabe gestellt ist, bietet darum die Geschichte dieser klassischen Philosophie des Hellenismus und der römischen Kaiserzeit ein Schulbeispiel höchsten Ranges.

Das Erste aber ist die sichere Kenntnis. Von Anfang an gewinnt der Leser den Eindruck der Zuverlässigkeit dieses Berichts. Die Stoa hat die Anregungen und Einsichten der klassischen griechischen Philosophie aufgenommen und ihnen vielfach die Form gegeben, in der sie die ganze Nachwelt bestimmt. Überall läßt die Darstellung erkennen, wann jeweils die Aufnahme und Umprägung erfolgte,

in welchem Sinne sie gemeint ist, und welchen Zusammenhang die Abwandlungen mit dem Zentrum dieses geistigen Systems haben. Wenn man darum oft mit Überraschung erfährt, daß aristotelische oder platonische Begriffe des Mittelalters die Spuren stoischer Vermittlung zeigen, so ist doch stets erkennbar, daß es sich nicht um bloße Vermittlertätigkeit handelt, sondern alle diese Elemente zu Teilen eines eigenen Systems geworden waren.

Über den an sich schon wertvollen zuverlässigen Bericht, über Werden und Wandlungen der langen Geschichte der Stoa hinaus sucht die Darstellung die Ursachen aufzuspüren, die den Theoremen und ihren Veränderungen zu Grunde liegen, um so durch das Erfassen ihrer Richtung das gestaltende Wesen selbst zu begreifen.

Ich kann nicht versuchen, ein Bild vom Reichtum des Inhalts zu geben, nur Einzelnes herausgreifen. Die Philosophie der Alexanderzeit ist das Werk von Phönikern, die, wie Zeno und Chrysipp, doch ihre Ausbildung in Athen gewannen und an ihrer Person die Wirkungskraft griechischer Wissenschaft bewiesen: die Entstehung des Hellenismus wird an ihnen selbst deutlich — das erste große Beispiel für die formende Kraft des griechischen Geistes. Eben weil sie als Ganzes ergriffen wird, wirkt die griechische Philosophie als eine den ganzen Menschen bestimmende Macht, die bei allem Ernstnehmen der wissenschaftlichen Einzelprobleme Lebenskunst, *ars vitae*, sein will.

Als Logik, Physik und Ethik ausgestaltet, hat gerade die ältere Stoa die sprachliche Ausdrucksform in die Philosophie einbezogen, die Rhetorik zu einem Bestandteil der hohen Bildung gemacht und der Grammatik die Terminologie geschaffen, die bis heute die Sprachlehre beherrscht. Wie dabei der Weg durch die lateinische Übersetzung auch Mißverständnisse verschuldet, zeigt etwa der „Akkusativ“, der den „Wirkungsfall“ zum „Anlagekasus“ gemacht hat, oder der „Genitiv“, der statt der „Gattung“ die „Abkunft“ gemeint glaubt.

Doch „gut reden bedeutet für den Stoiker, die Wahrheit sagen“ (S. 52). So tritt für ihn die Rhetorik hinter die Dialektik zurück. Aus ihr hat die Lehre von den Allgemeinbegriffen, den *communes notitiae*, noch im 18. Jahrhundert eine große Rolle gespielt, nicht zuletzt die Lehre vom natürlichen Gottesbegriff der Aufklärungsphilosophie mitgeprägt; die stoischen Vor-Urteile wirken sich noch im modernen Denken aus. Daß auch die Wahrheitserkenntnisse und die wissenschaftlichen Urteile Entscheidungscharakter haben, ist seit der Stoa Allgemeingut geworden. Für die Physik wirft P. die Frage auf, ob etwa die stoische Logoslehre bedeute, daß Zeno „aus dem Osten die Idee eines transzendentalen Schöpfergottes mitbrachte und sie in der Begegnung mit dem hellenischen Geiste zu einer immanent wirkenden und gestaltenden göttlichen Macht umbildete?“ (S. 69). Jedenfalls erlaubt gegenüber einer bloß mechanistischen Weiterklärung dem Stoiker seine Lehre vom *Pneuma*, dem alldurchdringenden Lebenselement, „die ganze bunte Mannigfaltigkeit der Welt als Bestimmtheiten und Wandlungen eines Urseins zu erklären“ (S. 70).

Dieses Weltbild hat religiöse Bedeutung gehabt, wie denn die Physik in die Theologie ausmündet. Für diese hat die Stoa auf den *consensus gentium* hingewiesen und hat in der griechisch-römischen Welt den Vorsehungsglauben verbreitet, der gerade mit seinem stoischen Gehalt die moderne Welt nicht minder bestimmt als mit seinem christlichen.

Aber als das beherrschende Problem der hellenistischen Philosophie erscheint die Frage nach dem Lebensziel und der Eudämonie des Menschen; dies Ziel ist — griechisch — das *natur-*, d. h. vernunftgemäße Leben, sofern das Wesen des Menschen sein Logos ist, während das Schlechte von außen kommt. Durch ihre Naturrechtslehre werden die Stoiker Dolmetscher eines neuen Lebensgefühls, das alle Menschen als gleich empfindet (S. 135); die „Menschheit“ wird zum religiösen Erlebnis. Erst die Stoa hat auf griechischem Boden das Problem von Schick-

sal und Willensfreiheit in seiner Schwere erkannt und mit einem Ideal geantwortet, dem des Weisen, das seither immer wieder Menschen in seinen Bann gezogen hat (ob es genau die stoische Tugend- und Pflichtenlehre charakterisiert, wenn der Herr Verfasser Cicero dem Cato unterstellen läßt, „es sei das gleiche Verbrechen, ob jemand seinem Vater oder einem Haushahn unberechtigtweise den Hals abdrehe“ (S. 153) ?!).

Zwischen die Zeit der Grundlegung und die der römischen Stoa stellt ihr Historiker eine mittlere Periode, die besonders durch die Namen des Panaitios und Poseidonios charakterisiert ist. Schon der erste, der Freund des Scipio, schreibt für die römische Gesellschaft, der zweite, der universalste unter den stoischen Denkern, bezeichnet die religiöse Wendung.

Für die Nachwelt ist die Stoa vornehmlich durch ihre römischen Gestalten repräsentiert, Cicero, Seneca, Marc Aurel, zu denen auch Epiktet zu stellen ist. Hier wird sie zur Lebensweisheit, deren einprägsame Sprüche die Maximen hergeben, nach denen fort und fort versucht ist, Lebensnot zu meistern, Krisen zu überwinden, Schicksalsstunden zu bestehen. Die Darstellung bewährt die verbreitete Meinung, die in der Stoa vor allem den Ausdruck römischer Gesinnung erblickt und sie mehr als eine „Haltung“ denn als ein Denksystem zu würdigen gewohnt ist. Gleichwohl bleibt ihr Wesen unverändert, bei aller Aufnahme römischer Züge, die den Willen dem Intellekt vorordnen. Und schließlich ist es nicht zufällig, wenn gerade die Kaiserzeit der Denkart des Hellenismus ihren wirksamsten Ausdruck gewinnt. Am Ende bleibt im Zerfall der alten Ordnungen und Bindungen die eigene sittliche Persönlichkeit, die sich zu behaupten sucht.

„Es ist die Geschichte des hellenistischen Lebensgefühls, die wir miterleben“ (S. 367). Der Untergang der Stoa wird den „neuen geistigen Strömungen“ zugeschrieben, deren Grundzüge im IV. Teil skizziert werden: dem hellenistischen Judentum, Gnosis und Hermetik, Neupythagoräern und Neuplatonikern, dem Christentum. Vielleicht sollte man den Titel des Schlußworts: „Wirkung auf die Nachwelt“ schon mit über diesen Teil setzen; stellt dieser doch nicht nur Kampf und Sieg des Neuen, sondern zugleich die Rückwirkungen des zuletzt Unterlegenen dar. Schließlich ist hier auch die Stelle, wo der Vorzug des Buches: über die Erhebung und Wiedergabe des historisch Erkennbaren, über die Einordnung in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang hinaus die Grundstimmung und das Lebensgefühl der ganzen großen Bewegung zu erfassen, an seine Grenzen rührt. Was der Stoa entgegentritt, ist „Selbstbewußtsein“, und „Gefühl ihrer Eigenart“ einiger orientalischer Völker (S. 367), ist der „aus der babylonischen Gestirnsreligion vorgedrungene Glaube an die Heimarmene“ (S. 380), ist die „Zeitstimmung“ (S. 386), die die neuen philosophischen Richtungen erreicht, ist schließlich die „neue Religiosität, die allenthalben in der antiken Welt der Kaiserzeit mit Macht hervorbrach“ (S. 400).

Pohlenz zeigt den besonderen stoischen Einschlag in Tarsus. Aber Paulus war kein Philo, der mit Hilfe des hellenistischen Geistesgutes die Väterreligion modernisieren wollte (S. 402). Die Theologie des Apostels ist so unhellenisch wie möglich, die Gedanken der griechischen Philosophie konnten höchstens am Rande einwirken. Selbst da, wo „die stoische Lehre von der natürlichen Erkenntnis Gottes aus seinen Werken“ entwickelt wird, wie am Anfang des Römerbriefs, ist die Wendung, die er dem gibt, ungrüchisch. Ganz anders ist der Sinn der Antithese von Physis und Nomos; „Gewissen“ bedeutet ihm etwas anderes als Seneca. Die innere Freiheit ist — anders als bei Epiktet — Gnade. Einzelne Wendungen und Gedanken mögen an die Stoa erinnern: im Innern ist Paulus von ihr unberührt (S. 403). Bei der Areopagrede gelte es m. E. nicht nur, die „stoische Theorie“ zu beachten, sondern, vom Schluß der Rede her, den Zusammenhang, in den diese gestellt wird, — auch ganz unabhängig von der Frage, ob eine solche Missionspredigt (die übrigens doch nicht nur „geschickt“ und „wendig“ ist!) Paulus zugetraut werden kann.

Gerade der Abschnitt über Paulus zeigt das feine Gefühl des Verfassers für geistige Eigenart, das sich nicht durch Einzelanklänge verleiten läßt, Abhängigkeiten und Verwandtschaften zu statuieren. Auf seinen in der ZNW. 42 (1949) S. 69 ff. erschienenen Aufsatz „Paulus und die Stoa“ sei darum auch hier hingewiesen.

Behutsam und ohne den berüchtigten „religionsgeschichtlichen Parallelen“ zu erliegen, gibt das letzte Kapitel eine Übersicht über die alte Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt der sicher konstatierbaren Beziehungen zwischen Christentum und Stoa, von den Apologeten bis zu Augustin. Der teleologische Gottesbeweis, die Lehre von der Vorsehung (S. 433, da gar als „Kern“ des christlichen Glaubens bezeichnet), die Pneuma- und Logoslehre, die Affekten- und Tugendlehre, die Betonung der Willensfreiheit — überall sind stoische Einwirkungen festzustellen, zum mindesten in der Form: „Die Stoa verhilft dazu, das christliche Empfinden zu läutern und zu vertiefen“ (S. 422). Als Höhepunkt des Hellenisierungsprozesses, bei dem die Stoa noch einmal „ihre lebensgestaltende Kraft“ bewährte (S. 423), wird die Lehre des Klemens von Alexandrien geschildert, als Abschluß Ambrosius und Augustin. Gewiß wird man fragen müssen, ob ein von Klemens auf den Christen bezogener stoischer Satz von dem Weisen als dem wahrhaft Reichen einfach als Entlehnung bezeichnet werden darf, oder ob es erlaubt ist, in Cyprians Preis der Gelassenheit und Geduld einen Nachklang des griechischen Ataraxie-Ideals zu erblicken (S. 440). Die Betonung, daß nur ein Christ, kein Philosoph, solchen Seelenfrieden erlangen könne, weist auf den Sachverhalt hin: es geht hier um den sicheren Weg zu einem Ziel, das mit übernommenen Zügen eine neue Wirklichkeit bezeichnet. Und trifft es zu, die Heroen der Askese, die ersten Mönche, als ein „des Kampfes müde gewordenes Geschlecht“ zu charakterisieren (S. 433)?

Das Nachwort erinnert an die große Aufgabe, den Wirkungen der Stoa in Mittelalter, Renaissance, Reformation und moderner Welt nachzugehen. Es würde dann freilich sichtbar werden, daß es sich bei Luthers Gegensatz gegen den stoisch bestimmten Humanismus, als dessen Wortführer Erasmus erscheint, nicht um eine starre „Einseitigkeit des religiösen Genies“ (S. 467) handelt; und gerade dieses Gegenüber würde erkennen lassen, was es mit dem „sittlichen Kraftbewußtsein“ (S. 468) eines „kraftvollen, aktiven Geschlechts“ (ebda) auf sich hat, und ob die Meinung, die Stoa habe Menschen der verschiedensten Völker „inneren Halt und den Frieden der Seele gebracht“ (S. 473), sich nicht als eine letzte Illusion herausstellt. Ist nicht gegenüber der stoischen These von der wenigstens inneren Selbstbehauptung des Menschen Luthers Satz die wahre Wiedergabe der menschlichen Wirklichkeit: „Nichts ist weniger in unserer Gewalt als unser eigenes Herz“?

Ein wirksames und ein beachtliches Wort hat die Stoa gesprochen; daß es rein und unverworren zu uns klinge, ist das hohe Verdienst ihres Geschichtschreibers.

Göttingen

Hermann Dörries

Berthold Altaner: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 2. erw. Aufl. Freiburg (Herder) 1950. XX, 492 S. geb. DM 16.—.

Altaners *Patrologie* bedarf eigentlich keiner Empfehlungen. Denn seit der Verf. die *Patrologie* von Rauschen betreut hat und vor allem seit er selbst dieses Werk dann in völlig neuer Gestalt 1938 unter seinem Namen erscheinen ließ, ist bekannt, daß wir hier den zuverlässigsten Führer für das Gebiet der altchristlichen Literaturgeschichte zur Verfügung haben. Nun ist es A. gelungen, eine erweiterte und verbesserte 2. Aufl. des Werkes von 1938 herauszubringen, die unter Berücksichtigung der in der Zwischenzeit erschienenen italienischen Bearbeitungen und unter Einarbeitung von mehr als 1000 neuesten Literaturhinweisen tatsächlich eine Übersicht über den Stand der Forschung (bis Ende 1949) bietet

und damit für jede Arbeit auf diesem Gebiet unentbehrlich wird. Wer die Arbeit der ausländischen Patristik verfolgt — Deutschland kommt leider auf diesem Feld je länger desto mehr ins Hintertreffen — weiß, was von A. bewältigt werden mußte, um sein Werk so vorbildlich zu gestalten.

A. hält an dem Namen *Patrologie* fest (Patristik wird nur als *theologia patristica*, der Grundlage der modernen Dogmengeschichte, erwähnt) und definiert: „Die *Patrologie* ist eine dem gläubigen Wissen von Gott dienende, also theologische Wissenschaft, die alle von der katholischen Kirche als Zeugen für ihre Lehre aufgerufenen Schriftsteller der althristlichen Zeit als Einheit erfaßt und nach den methodischen Grundsätzen der Geschichtswissenschaft behandelt“ (S. 1). Diese Definition ist von dogmatischen Gesichtspunkten bestimmt, tatsächlich aber deckt sich die *Patrologie* mit der althristlichen Literaturgeschichte, also einer Disziplin, die nicht dogmatisch bestimmt ist. Andererseits wird diese Bestimmung des Wesens der *Patrologie*, die der katholischen Auffassung entspricht und die Rez. nicht zu teilen vermag, dadurch gesprengt, daß auch die Häretiker zu Worte kommen. Wichtig ist, daß aufgrund dieser Definition jeweils auch der Lehrgehalt der behandelten Väter besprochen wird. Diese kurzen dogmengeschichtlichen Ausführungen sind wie die literaturgeschichtlichen ganz ausgezeichnet, wenn auch das Schema der katholischen Dogmatik immer hervortritt, lassen aber doch die Frage aufkommen, ob man eine *Patrologie* wirklich damit belasten soll. Basilius Steidle hat seinerzeit versucht, in seiner *Patrologie* (Freiburg 1937) ohne sie auszukommen, aber offensichtlich verlangt der Lehrbetrieb der Fakultäten und Seminare solche Zusammenstellungen, die nicht immer ohne Verkürzungen möglich sind.

Das Werk ist in 3 Hauptteile aufgeteilt: I. Die christliche Literatur vom Ausgang des ersten bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts. II. Die Blütezeit (325 bis 451). III. Der Ausgang. Im Einzelnen ist dann der Stoff nach den Schriftstellern gegliedert, eine Einteilung, die sich wohl auch weiterhin für Handbücher als die beste empfiehlt, da man den formgeschichtlichen Versuch von Jordan (1911) nicht gerade als gelungen ansehen kann.

Fraglich erscheint dem Rez. nur das erste Kapitel im ersten Teil: Zwischen Bibel und Vaterschriften, Gemeindebücher, Volksbücher u. a., in dem das apostolische Symbol, die *Didache*, die *Didaskalia* und andere Kirchenordnungen, sowie die neutestamentlichen Apokryphen behandelt werden. Es ist verständlich, daß dieser Stoff, der ja von ganz besonderer Bedeutung ist, zusammengekommen wird, auch wenn seine Abfassung sich über mehrere Jahrhunderte erstreckt. Aber ob man diese Literatur so vorordnen soll oder sie nicht besser in der Mitte oder am Schluß des Werkes zusammengestellt behandeln sollte?

Die Literaturangaben sind in vorbildlicher Vollständigkeit gegeben, soweit es sich um wirklich wichtige Ausgaben oder Abhandlungen handelt. Daß bei Tertullian nicht alle Einzelausgaben von kleineren Schriften T's angegeben sind, wird man nicht bemängeln dürfen. Zu Origenes (S. 173) fehlt der Aufsatz von Jonas in der Theol. Zeitschrift Basel 1948. Zu Petrus Chrysologus (§ 91) hätte vielleicht die deutsche Übersetzung von Francke, Paderborn 1946, genannt werden können. Druck und Ausstattung des Buches sind tadellos und eine vorbildliche Leistung des Verlages Herder, der auch für den niedrigen Preis einen besonderen Dank verdient. Auf einen Druckfehler hat mich der Verf. selbst freundlicherweise aufmerksam gemacht: S. 232 Z. 16/17 muß es heißen: dazu Bardy RSR 1947 (statt 1942), 239/42.

So kann man das Werk Altaners mit Dank und Freude wärmstens allen Theologen und Historikern nur empfehlen. Der Wunsch des Verf.: „Möge sich daraus eine weitere Steigerung des Interesses für das Studium und die Erforschung des althristlichen Schrifttums und ihres Ideengehalts ergeben, zum Segen für die Wissenschaft und das Leben“ (S. VII) ist auch der Wunsch des Rez. Die *Patrologie* von A. ist jedenfalls ein Ansporn und eine unentbehrliche Hilfe für diese Arbeit!

Mittelalter

Georg Schreiber: Gregor VII., Cluny, Cîteaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge. Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abt. Bd. 34 Weimar (Böhlau) 1947. S. 31—171.

Mit dankbarer Freude werden die Fachgenossen begrüßen, daß es dem Verlag und dem Herausgeber (Heinrich Mitteis) in gemeinsamen Bemühungen gelungen ist, diese Zeitschrift wieder erscheinen zu lassen. Daß sie auf der Höhe ihres alten Ansehens steht, dafür bürgt dieser tiefeschürfende und weitausladende Beitrag Georg Schreibers, der nach Jahren unfreiwilliger Einschränkung, Zurückhaltung und Behinderung nun die Fülle des inzwischen Erarbeiteten und in die Scheuern der Ordnung und Systematik Eingebachten vor uns ausbreitet. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle auch nur annähernd eine Übersicht dessen zu bieten, was Schreiber unter dem gewiß weitgefaßten Titel seiner Arbeit perlustriert. Es sei uns daher gestattet, zunächst die Übersicht, die Schreiber selbst seiner Arbeit voransetzt, hier zur Kenntnis zu bringen. Nach einer eingehenden literarischen Umschau über den gegenwärtigen Stand der Forschung behandelt der Verfasser:

1. hochmittelalterliche Seelsorge; 2. Gregorianismus und Eigenkirche — vornehmlich die Eigenkirche im Gebiet der Niederkirche; 3. Missale Oblationen; 4. Omnis christianus. Synodale Vorgeschichte; 5. Eigenkirche und Kultus; 6. Kreis der Opfernden. Pflichtleistung. Wirtschaftliche Stützung der Parochie durch Gregor VII. 7. Die Pfarrei im cluniazensischen Raum. 8. Opposition gegen Clunys Eigenkirche; 9. Die Zisterzienser und die Libertas der Niederkirche; 10. Chorherren und Prämonstratenser als Pfarrer.

Im Mittelpunkt steht der auf Exod. 23, 15 sich gründende Satz 9 der römischen Fastensynode vom November 1078: *ut omnis christianus procuret ad misarum solemniam aliquid Deo offerre*. Dieser Satz wird auf dem Grunde im wesentlichen französischer Quellen nach der kult- und liturgiegeschichtlichen, wie nach der rechts- und wirtschaftlichen Herkunft, Bindung, Anwendung, Beachtung, Vernachlässigung usw. untersucht. Dabei wird so ziemlich das ganze uns bekannte volksfromme Brauchtum im Bereich der Messe und ihrer Opfergaben überschaut. Die Pfarrkirche wird aus der Hand laikaler Grundherren nach und nach verkirchlicht; als neue Eigenkirchherren treten die großen kirchlichen Verbände auf; neben Cluny ist Norbert den Pfarrkirchen freundlich gesinnt, während die von Cîteaux ausgehende Reform den Pfarrkirchen — den Eigenkirchen im Raume der Niederkirche — kein besonderes Interesse entgegenbringt. Daß nicht nur im Novallande, sondern auch im deutschen Westen mancher Prämonstratenser aus adligem Geschlecht eine Pfarrkirche und damit das Amt eines Pfarrers als Beruf übernimmt, ist beachtlich.

Die römische Fastensynode von 1078 mag sich in manchen ihrer Sätze materiell auch auf das Nationalkonzil von Macon aus dem Jahre 585 stützen. Entscheidend ist 1078 doch die persönliche Haltung des Papstes, der als Anhänger Clunys und der durch Cluny bedingten Reform dem Recht wie der Liturgie in der Kirche neue Wege wies. Schreibers Ausführungen bereichern das Portrait dieses Papstes um die Züge des liturgischen Reformators, die bislang nur wenig beachtet sind.

Berlin

Otto Lerche

Anneliese Maier: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik.* Roma (Edizioni di „Storia e Letteratura“) 1949. 307 S.

Die Zeit liegt nicht weit zurück, da man in naturwissenschaftlichen Kreisen allgemein der Meinung war, die exakte Erforschung der physikalischen Erscheinungen nehme erst mit Galilei ihren Anfang, indem dieser die das Mittelalter beherrschenden Anschauungen des Aristoteles durch eine neue Methode und Denkweise umgestoßen und damit jene Entwicklung der physikalischen Forschung eingeleitet habe, der wir die unerhörten Erfolge in der Neuzeit verdanken. Wenn auch dieser Auffassung eine gewisse Gültigkeit nicht ganz abzusprechen ist, so ist doch dieses Schema zu einfach und vollends unzulänglich und ungerecht, wenn man, wie es geschehen ist und noch geschieht, die geistesgeschichtlichen Epochen einem Werturteil unterstellt und in positivistischem Geist befangen die Leistungen der Neuzeit verherrlicht, denen gegenüber die mittelalterliche Geistesarbeit als von Dunkel umhüllt und von unfruchtbaren Spekulationen beherrscht erscheine. Es offenbart sich hier der in jenen Kreisen häufig anzutreffende Mangel an Verständnis für die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung, sowie die immer wieder zu konstatierende Gewohnheit, eine einmal geprägte Schablone in der Beurteilung von Forschern und Forschungen ohne Nachprüfung und ohne Befragung der Quellen zu übernehmen.

Es war daher ein Verdienst, als Pierre Duhem vor einigen Jahrzehnten eine Bresche in die Mauer legte, indem er auf Grund eines reichen archivalischen Materials nachzuweisen versuchte, daß die Grundgedanken der Physik Galileis bereits von der Spätscholastik erarbeitet worden seien. Er brachte mit seinen Untersuchungen den ganzen Fragenkomplex in Bewegung. Während er auf der einen Seite lebhaft Zustimmung fand, erfuhr er von der Gegenseite nicht weniger heftigen Widerspruch. Dieser war im einzelnen wohl berechtigt, insofern Duhem von apologetischem Eifer und von Nationalstolz getrieben, nicht immer die Gefahr vermied, in die Quellen mehr hineinzulesen als sie enthalten, und damit dem Pendel einen Ausschlag nach der anderen Seite erteilte. So stellen sich z. B. sehr starke Zweifel ein, wenn man sieht, mit welchen Gründen er seine These, die gesamte Astronomie des Mittelalters habe zur Ausbildung des kopernikanischen Systems beigetragen, zu erweisen unternimmt. Seine Aufstellungen an den Quellen nachzuprüfen, sie auf das richtige Maß zurückzuführen und den wahren Kern, den sie zweifelsohne enthalten, herauszuschälen, ist daher eine dringliche Aufgabe der wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Forschung.

Man weiß, wie sich seit Jahren die hochverdiente Verfasserin auf diesem Gebiet erfolgreich betätigt hat. Das vorliegende Werk stellt einen weiteren, wichtigen Beitrag zu dem in Frage stehenden Thema dar. Es führt durch eindringliche Bearbeitung eines umfangreichen Quellenmaterials, insbesondere der Vatikanischen Bibliothek, zu Ergebnissen, die unsere Kenntnis der physikalischen und allgemein naturphilosophischen Spekulationen der Spätscholastik im 14. Jahrhundert in bedeutender Weise erweitern.

Der Stoff ist in der Weise gegliedert, daß die zur Untersuchung stehenden Probleme kapitelweise erörtert, und die Überlegungen und Versuche, die die einzelnen Autoren angestellt haben, gegeneinander gehalten und ausgewertet werden. Dementsprechend zerfällt das Werk in drei Hauptteile. Im ersten kommen „Grundbegriffe und Grundprinzipien“ zur Sprache, und zwar „Die Wesensbestimmung der Bewegung“, „Das Problem der quantitas materiae“ und „Ursachen und Kräfte“. Im letzteren Kapitel kommt die Verfasserin zu dem beachtlichen Ergebnis, daß die Spätscholastik die Ursachen, mit denen sie die Naturvorgänge kausal-genetisch erklären wollte, genau so gut im Sinne der causa efficiens verstanden habe, wie die moderne Physik. Der zweite Hauptteil umfaßt „Mathematisch-physikalische Fragestellungen“. Da wird zunächst in einem besonders bedeutsamen Kapitel „Der Funktionsbegriff in der Physik des 14. Jahrhunderts“ untersucht, worin gezeigt

wird, „daß die Spätscholastik tatsächlich die mathematische Funktion in der Erfassung physikalischer Zusammenhänge bewußt angewandt hat und daß sie sich vollkommen klar darüber war, was das Wesentliche bei dieser Anwendung ist“. In dem folgenden Kapitel interessiert vor allem die kritische Wertung der Spekulationen des genialen Nikolaus Oresme. In der Auseinandersetzung über das Verhältnis zwischen „Impetustheorie und Trägheitsprinzip“ offenbart sich deutlich die Diskrepanz zwischen den Auffassungen von P. Duhem und Anneliese Maier. In dem Kapitel „Kontinuum, Minima und aktuell Unendliches“ zeigt die Verfasserin, wie die Spätscholastik mit den Paradoxien, die hier auftreten, fertig zu werden versuchte; sie kann auf Formulierungen hinweisen, „die denen der modernen Mengenlehre erstaunlich verwandt sind“. In dem dritten Hauptteil „Weltanschauliche Wandlungen“ steht an erster Stelle ein Kapitel über „Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall“, worin in subtilen Untersuchungen die Stellung der Spätscholastik zu der Frage erörtert wird, ob und inwieweit das Geschehen in der Welt (abgesehen von freien Willenshandlungen) determiniert ist. Ein weiteres Kapitel macht uns bekannt mit einer italienischen Averroistschule in Bologna in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, wobei die Untersuchung der Frage nach der Determiniertheit des Weltgeschehens ihre Fortsetzung findet. Das Schlußkapitel „Der Widerruf des Blasius von Parma“ stellt uns einen zu seiner Zeit gefeierten Lehrer vor, der einer rein materialistischen Seelenlehre mit allen hieraus sich ergebenden Folgerungen huldigt und einen radikalen Determinismus vertritt, indem er als krasser Astrologe alles in der Welt, sogar die religiöse Überzeugung eines Menschen, von den Konstellationen der Gestirne abhängig macht. Hier wird bereits im 14. Jahrhundert unter der fadenscheinigen Berufung auf die „doppelte Wahrheit“ eine Lehre vorgetragen, die einen völligen Bruch mit der christlichen Glaubenslehre bedeutet.

Schon diese kurzen Andeutungen des Inhalts des vorliegenden Buches lassen seine große Bedeutung für die geistesgeschichtliche Forschung erkennen. Man staunt über das reiche Wissen der Verfasserin, ihre Belesenheit, ihr kritisches Urteil, ihr Einfühlungsvermögen und ihre seltene Vertrautheit mit der scholastischen Denk- und Schreibweise. Nicht zuletzt muß auch die Gabe klarer Darstellung hervorgehoben werden, durch die sie sich auszeichnet. Wer die Probleme kennt, zu denen die moderne Physik bei der Erforschung ihrer Grundlagen und Voraussetzungen aus ihrer eigenen Entwicklung heraus geführt hat, ist überrascht, Fragen zu begegnen, die, wenn auch auf anderer Ebene, bereits Denker im 14. Jahrhundert lebhaft beschäftigt haben. Man möchte wünschen, daß die in dem Buch ausgebreiteten Ergebnisse in weitere Kreise dringen, die sie vor allem angehen. Vielleicht würde hierzu eine kürzere, zusammenfassende Darstellung dieser Ergebnisse gute Dienste leisten, da es vielen, die mit ihnen bekannt sein sollten, nicht gelegen ist, sich durch die vielen und oft langen Zitate, die, wie es sein muß, in lateinischem Wortlaut wiedergegeben werden, durchzuarbeiten.

München-Solln

Max Caspar

Johannes Emil Gugumus: Studien zur Geschichte der Speyerer Bischöfe im Zeitalter des Investiturstreites. I. Teil. Heidelberger phil. Diss. 1949 (Maschinenschrift) 234 S.

Mit dieser Arbeit kommt der Verf. einem schon Jahrzehnte vorhandenen Bedürfnis entgegen. Seit den Tagen, da der Altmeister der Speyerer Bistumsgeschichte, Frz. Xav. Remling, seine „Geschichte der Bischöfe zu Speyer“ schrieb, sind hundert Jahre vergangen. Eine Unzahl von Quellen wurde inzwischen erschlossen. Doch für die Speyerer Bistumsgeschichte flossen sie fast umsonst. Diesem Übel abzuhelpen reichte die private Initiative einiger weniger nicht aus. Der

Priesterverein versuchte nach dem ersten Weltkrieg nach Freiburger und Würzburger Muster durch eine historische Bistumszeitschrift abzuhefen. Seine Bemühungen scheiterten. Jetzt, unmittelbar vor der Gründung der „Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte“ am 28. April dieses Jahres in Speyer, die sich auch um die Förderung der Speyerer Bistumsgeschichte annimmt, hat der Verf. die Ergebnisse seiner langjährigen und gründlichen Forschungsarbeit der Öffentlichkeit vorgelegt.

Wenn man auch von den Arbeiten über den Investiturstreit fast sagen kann: „Ihre Zahl ist Legion“, und diese wissenschaftliche Leistungen verbürgende Namen tragen wie — um nur einige zu nennen — Brackmann Alb., Holtzmann Walt., Michel A., Schramm P. E. (vgl. Studi Gregoriani per la storia Gregorio VII e della riforma Gregoriana. Raccolti da G. B. Borino. 1. 2. R: Abbazia di San Paolo 1947), so ist die Arbeit des Verf. doch ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der letzten 25 Jahre des 11. Jahrhunderts.

Bereicherung erfahren Profan- und Kirchengeschichte, und da vor allem die Speyerer Bistumsgeschichte. Name, Stand und Herkunft der Bischöfe interessieren den mittelalterlichen Historiker schon immer. Lassen sich doch von da aus mancherlei, auch politische Fragen lösen. Für die Speyerer Bischöfe Rüdiger Huzmann (1075—1090) und Johannes I. (Graf im Kraichgau, 1090—1104) hat der Verf. S. 5—25 und 76—112 auf der Basis gründlicher Kenntnis von Quellen und Literatur die Frage nach Name — für Huzmann durch eingehende etymologische Studien und Einholung von philosophischen Gutachten — Stand und Herkunft zum mindesten auf den Stand der Quellen gebracht, wenn nicht gelöst.

Die Speyerer Bistumsbesetzungen der Jahre 1075 (S. 25—32) und 1090 (S. 88 bis 92) sind erstmals im Lichte des germanischen Eigenkirchenrechtes (S. 26) behandelt. Damit hebt der Verf. die Speyerer Bistumsgeschichte um ein Vielfaches. Bis jetzt wurde das Bistum Speyer in der Geschichte der Besetzung der Bischofsstühle nur wenig beachtet. Die schwierige Quellenlage ließ sowohl die juristische Prinzipien- als auch die historische Querschnittsforschung sich stets nur mit den Bistümern befassen, deren Quellen verhältnismäßig bequem zu erschöpfen waren. Auch hier ist der Verf. zu Erkenntnissen gelangt, die als dem Stand der Quellen entsprechend zu werten sind. Wurde als Beginn der Regierungszeit Huzmanns das Jahr 1075 auch schon von anderen (vgl. Wilhelm Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, hrsg. von Robert Holtzmann I, 3 Tübingen 1948 S. 455) erkannt, so erhärtet der Verf. diesen Zeitpunkt durch glückliche Beleuchtung spezifisch Speyerer Verhältnisse.

Die Haltung Huzmanns (S. 33—48) und Johannes' I. (S. 92—107) im Investiturstreit ist als gänzlich durch Heinrich IV. bestimmt erarbeitet. Durch Verwandschaft mit dem Kaiser und durch kaiserliche Einweisung in das Bistum war beiden der Weg in das papstfeindliche Lager vorgezeichnet. Doch eignet beiden Bischöfen persönliche Unbescholtenheit und ernste Auffassung des Bischofsamtes. Daß sie Opfer der geschichtlichen Tragik jener Zeit geworden sind, resultiert aus dem Doppelcharakter des Bischofsamtes im Zeitalter des Investiturstreites.

Eine ausführliche Darstellung erfahren die Schenkungen Heinrichs IV. an die von ihm bevorzugte Speyerer Kirche (S. 49—75). Aus Zweck und Bedeutung derselben geht hervor, daß der Kaiser nicht nur aus persönlichen Motiven handelte. Wenn solche auch in der Hauptsache maßgebend waren, läßt sich Heinrich IV. auch frommer Sinn nicht absprechen. Dies wird um so lieber festgestellt, als Heinrichs Bild durch die Profan-, mehr aber noch durch die Kirchengeschichte in etwa wenigstens verzeichnet wurde. Man lese nur Remlings Urteil in der „Geschichte der Bischöfe zu Speyer“ 1. Band Mainz 1852 S. 317. Dort wird Heinrich „eben so zügellos als streitsüchtig“ genannt. Aug. Knecht, ehemals Professor für Kirchenrecht in Straßburg und München, dessen Handexemplar vor mir liegt, trug an dieser Stelle am Rande ein: „Aber nein!“ Dieses und ähnliche Urteile werden nun auch durch Gugumus richtig gestellt (vgl. Steinbüchel Theod. in

seiner gegen Rosenbergs Mythos geschriebenen Arbeit: „Christliches Mittelalter“ Leipzig 1935 S. 208—249).

Hervorgehoben sei noch das 27 Seiten umfassende Verzeichnis der Quellen und Literatur. Ihre Beschaffung während des zweiten Weltkrieges unterstreicht die Gründlichkeit, mit der der Verf. seine dankenswerte Arbeit erstellte. Profan- und Kirchenhistoriker werden ihr ihre Anerkennung nicht versagen können. Der Speyerer Bistumshistoriker wird sie nicht ungestraft außer Acht lassen. Möge dieser Erstlingsarbeit zweiter Teil recht bald gelingen.

Maikammer

L. Litzenburger

Reformation

J. V. M. Pollet: *Zwinglianisme* = Dictionnaire de Théologie catholique ed. Vacant — Mangenot — Amann, tom XV, Paris (Letouzey) 1950. Sp. 3745—3928.

Pollet gibt auf fast 200 Spalten eine eingehende und ausgezeichnet orientierende Darstellung der Lehre Zwinglis. Ein einleitender Abschnitt klärt die Einflüsse, die von der Scholastik, vom Humanismus und von Luther her das Denken Zwinglis geformt haben. Dann wird die Theologie Zwinglis selbst dargestellt unter den Gesichtspunkten: Quellen und Normen des Glaubens; Dogmatik (Theologie im engern Sinn, Anthropologie, Christologie umfassend); Morallehre Zwinglis (darunter inbegriffen die Lehren von Sünde und Rechtfertigung); Lehre von den Sakramenten; Lehre von der Kirche; Soziale und politische Gedanken. Es folgt eine Zusammenfassung unter dem Stichwort: Le prophétisme Zwinglien, eine Übersicht über den Ausstrahlungsbereich des Zwinglianismus, ein Epilog: Zwingli und der Katholizismus. Am Schluß steht eine umfassend orientierende Bibliographie.

Der Artikel zeichnet sich aus durch formale Klarheit und Übersichtlichkeit, durch Gründlichkeit in der Verwertung von Quellen und Literatur und darüber hinaus durch die Fähigkeit verstehenden Eindringens in den Gegenstand. Reich an treffenden Formulierungen und nicht ohne die Kraft der Synthese, vermeidet er doch allzu brillante und vorschnell vereinfachende Etiketten, wird vielmehr den Komplexen in der Persönlichkeit und Gedankenwelt Zwinglis vollauf gerecht. Man darf sagen, daß hier wirklich ein Stück guter, methodisch sauberer und zugleich plastisch darstellender Dogmengeschichtsschreibung vorliegt. Besonders wertvoll wird die Arbeit P. s dadurch, daß sie über die bloße Darstellung hinaus in die Auseinandersetzungen innerhalb der Zwingliforschung einführt. An umstrittenen Punkten kommen die verschiedenen Thesen älterer und neuerer Forscher zu Wort, wobei P. unter sorgfältigem Abwägen der Argumente und in ständiger Fühlung mit den primären Quellen zu eigener Urteilsbildung gelangt; so etwa besonders überzeugend in der Frage des Abhängigkeitsverhältnisses Zwinglis zu Luther.

Die innere Verbindung Zwinglis mit dem Humanismus, seine Herkunft von Erasmus und auf der andern Seite der tiefe Einfluß, den das Auftreten und die Theologie Luthers auf ihn ausübte, wird nicht übersehen; von daher kommen starke Spannungen und auch Schwankungen in Zwinglis Entwicklung hinein. Auf der andern Seite ist er, wie P. m. E. überzeugend aufweist, so sehr ein Eigener, als Mensch und Denker ein so ausgeprägter Charakter, daß seine Theologie nicht restlos als Produkt aus verschiedenen sich kreuzenden fremden Impulsen deduziert werden kann. Sowohl die erasmischen als die von Luther kommenden Einflüsse werden aufgenommen und schließlich überholt von einer Bewegung, die Zwingli selbst zu eigen ist: „finalement Zwingli est une figure qui vaut pour elle-même.“ (Sp. 3763). Man muß ihm die Gerechtigkeit widerfahren lassen, ihn jedenfalls nicht nur von der Folie positiver und polemischer Beziehungen her, sondern aus seinem eigenen Wesen heraus zu verstehen. Dieses Wesen, der theologische Charakter Zwinglis, ist in sich selbst spannungsvoll. Auf der einen Seite steht ein ausgeprägter Spiritualismus, für den die Antithese Geist — Materie, innerlich — äußerlich wesentlich ist und der unter Entwertung der leiblichen Vermittlungen (das „inkarnationelle“ Moment der Offenbarung kommt zu kurz) das Gottesverhältnis als eine innere Berührung von Geist zu Geist versteht. Auf der andern Seite der in Zwinglis Charakter ebenso ausgeprägte Zug zum praktischen Handeln, zur Aktion, zur Verwirklichung. Von daher kommen Spannungen vor allem in seinen Kirchenbegriff: die Kirche unsichtbare Versammlung der Erwählten, nicht äußerlich, sondern innerlich — und auf der andern Seite der straffe Ausbau eines organisierten Kirchenwesens in Zürich, dessen staatskirchlichen Charakter P. stark unterstreicht. Auch hier sind die Spannungen zwar durch wechselnde polemische Fronten nach außen mitbedingt: die Betonung des spiritualistischen Momentes im Kirchenbegriff durch den Gegensatz gegen Rom, der Zug zur organisatorischen Verfestigung durch die Auseinandersetzung mit den Schwärmern; aber sie sind nicht nur von daher, sondern zuletzt aus der spannungsvollen inneren Bewegtheit der Persönlichkeit Zwinglis zu erklären. Diese Persönlichkeit — das darf über der gewiß vorhandenen, aber in der Forschung oft einseitig betonten rationalistischen Komponente nicht übersehen werden — trägt prophetische Züge. Zwingli weiß und fühlt sich als mit prophetischer Sendung begabt; in diesem Zug seiner Persönlichkeit ist das spirituelle, nach innen auf die Geistberührung mit Gott gewandte und das praktisch-organisatorische, der Verwirklichung und Formung zugewandte Element seiner Theologie, das sich gedanklich so schwer vereinigen läßt, lebensmäßig zusammengeschlossen.

Selbstverständlich ist diese Feststellung des Prophetischen in Zwinglis theologisch-kirchlicher Haltung, mit der P.s Darstellung gipfelt und abschließt, von dem katholischen Verfasser nicht positiv-qualifizierend, sondern in einem mehr psychologischen, theologisch neutralen Sinne gemeint. Es ist ein „Prophetismus“, der zwar nicht ohne wichtige Elemente christlicher Wahrheit ist, aber daneben doch außerkirchliche Wurzeln hat und darum aus der kirchlichen Fülle und Einheit herausführt. Wenn P. in seiner abschließenden Zusammenfassung („Epilogue“, Sp. 3924) die außerchristliche, humanistisch-antike Wurzel des Zwinglischen Systems in der Betonung des unendlichen qualitativen Unterschiedes von Schöpfer und Geschöpf sieht, so ist dieses Urteil allerdings für den evangelischen Theologen etwas befremdlich. Wir würden hier eher eine biblische Komponente seines Denkens erblicken, die nach der Darstellung von P. selbst bei Zwingli im Zusammenhang mit dem Mißerfolg seines ersten, humanistischen Reformversuches in Zürich und mit seinem „Pesterlebnis“ zum stärkeren Durchbruch kommt, mit dem tieferen Einwirken Luthers und dem Eindringen in Paulus verknüpft ist und Hand in Hand geht mit einer inneren Abwendung von der humanistischen Autorität, von Erasmus und von Origenes, an dessen Stelle Augustin in den Vordergrund tritt. Das außerchristlich-antike Element bei Zwingli würden wir hingegen vornehmlich gerade in der erasmisch-origenistischen Komponente seines Denkens erblicken, und das heißt: nicht in dem Dualismus Gott-Mensch, sondern in dem Dualismus Geist-

Sinnenwelt und in der Annahme einer besonderen Gottunmittelbarkeit des Menschen in der geistigen Seite seines Wesens. Doch ist das verschiedene Urteil an dieser Stelle in der grundsätzlichen Verschiedenheit des konfessionellen Blickpunktes, letztlich in der Verschiedenheit katholischer und evangelischer Anthropologie und Heilslehre begründet, worüber hier nicht zu rechten ist. Dessen ungeachtet wird man P., auf das Ganze seiner Darstellung gesehen, gerne bestätigen, daß er seine Untersuchung „aussi objectivement que possible“ (Sp. 3924) geführt hat. Der dogmatische Standpunkt des Verf. kommt in dem sehr kurz gehaltenen Schlußabschnitt und hie und da auch in der Darstellung selbst zu Wort, aber er trübt nirgends die Beobachtung. Diese ist in der Tat von einer vorbildlichen Objektivität, soweit eine solche bei der historischen Berichterstattung über einen Gegenstand, zu dem der Berichtersteller selbst eine innere Beziehung und eine ausgeprägte Stellungnahme hat, nur irgend erreichbar ist. Das gilt vor allem auch für die Wiedergabe der Theologie Luthers, soweit diese in die Darstellung mit einbezogen wird. Dieser Artikel ist für den evangelischen ebenso wie für den katholischen Theologen von großem Wert im Sinne einer sachlichen Orientierung, und er ist darüber hinaus ein gehaltvoller Beitrag zu der Arbeit der Zwingli-Forschung.

Heidelberg

Wilfried Joest

Günter Gloede: Zucht und Weite. Calvins Weg und Werk. Gütersloh (Bertelsmann) 1951. 136 S. kart. DM 6.—.

Das vorliegende, für weitere Kreise bestimmte Büchlein ist in erster Auflage 1938 erschienen. Die jetzt vorgelegte Neuauflage gibt den Text von 1938 nahezu unverändert wieder (leider sind auch einige Druckfehler stehengeblieben: die bekannte Äußerung Calvins über die CA in seinem Brief an Martin Schalling ist von 1557, nicht von 1537, wie S. 111 angegeben; Calvins Wahlspruch lautet *prompte et sincère*, was S. 131 leicht verdruckt ist). Der Verfasser, der seine wissenschaftliche Kenntnis Calvins in seiner Monographie über die „*theologia naturalis* bei Calvin“ (1935) bekundet hat, verbindet mit der hier vorliegenden kleinen Biographie und Charakteristik keinen besonderen gelehrten Anspruch. Er bietet ein überaus lebendiges, auf Schritt und Tritt die Beschäftigung mit den Quellen veratendes und insgesamt unbedingt zutreffendes Bild von der Gestalt des Genfer Reformators, dem man nur wünschen kann, es möchte gelesen werden und zur Zerstreuung der verbreiteten Vorurteile beitragen. Die Literaturangaben sind dem Zweck des Werkes angepaßt; Neuerscheinungen nach 1938 sind zu einem Teil nachgetragen. Das Ganze ist sachlich, sprachlich und in der Darstellung wohlgelungen und förderlich.

Göttingen

Otto Weber

IN MEMORIAM

Walther Köhler

Von Dozent Dr. Dr. Erich Roth, Göttingen

Das letzte Jahrzehnt hat im Bereich der theologischen Forschungsarbeit neben der neutestamentlichen namentlich der kirchengeschichtlichen Disziplin große Verluste gebracht. Von Karl Müller, J. von Walter, H. W. Beyer, J. Ficker und Hans Lietzmann an, welch letzter nicht genannt werden kann, ohne einen Hinweis auf die Gefallenenliste seiner Mitarbeiter in der Berliner Kirchenväterkommission (Gentz, Karl Holl jr., Jakob, Matzkow, Opitz, Rehm), setzt sich diese Reihe über Walther Köhler zu Erich Seeberg und Hans Leube fort. Schon diese Aufzählung sagt genug.

In Walther Köhler — noch ein Glied eines Gelehrteneschlechts, dessen Leistungen den wissenschaftlichen Ruf der deutschen evangelischen Theologie weithin tragen — verlor die Kirchengeschichte einen anerkannten Meister von erstaunlicher Produktivität, einen Kenner der Archive, einen sorgfältigen Editor, einen weit ausholenden Förderer nicht nur der kirchenhistorischen Forschung, sondern auch der des Kirchenrechts.

Wenn Walther Köhler im Kolleg Erasmus vortrug und darauf hinwies, wie ihm noch als Mann anzumerken sei, daß er nie ein unbeschwert fröhliches Kind habe sein können, hob er das Glückhafte einer frohen Kinderzeit in einer Weise hervor, die erahnen ließ, daß hier des Vortragenden eigene kostbare Erfahrung beredt machte. Und wirklich bestätigt sich diese Mutmaßung.¹

„Eine überaus glückliche *Jugendzeit* habe ich verlebt“, nicht ungetrübt freilich, denn mit den häufigen Krankheiten ging es einmal sogar „bis an den Rand des Todes“. Doch das Leid hat der Mann vergessen, „aber das Glück der Kindheit strahlt hell.“ Elberfeld ist der Schauplatz eines frohen Treibens, „die großen Gärten der Großeltern waren der Kinder Lust.“ Der Vater als wohlhabender Versicherungsdirektor „eine hochgesinnte, frei und

¹ Aus der Feder Walther Köhlers findet sich im Nachlaß ein unveröffentlichter Cursus et ratio vitae meae. Da es sonst im Druck von ihm keine Selbstdarstellung gibt, soll diese leider allzu knapp gehaltene, dazu Fragment gebliebene Skizze im folgenden ausgeschöpft werden, nach Möglichkeit im Wortlaut ihres Verfassers. — Der Witwe, Frau Professor Elisabeth Köhler-Heidelberg, wie auch der Tochter, Frau Dr. Liselotte Schraube-Köhler in Überlingen gebührt besonderer Dank für das Zustandekommen dieses auf Wunsch von Prof. D. Ernst Wolf vorgelegten Gedenkwortes.

klar denkende Natur, mit starkem ästhetisch-poetischem Einschlag“, will seine vier Jungen in gediegener geistiger Ausbildung als „Mustersöhne“ sehen: αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπέροχον ἔμμεναι ἄλλων ist Erziehungsgrundsatz. Walther, als Zweitjüngster am 27. Dezember 1870 geboren, ist weil kränzlich das „Sorgenkind“, doch in der Schule nicht, in der es noch „Plätze“ gab. „Bitter habe ich geheult, als ich in Quarta einmal Platznummer 5 bekam“. Als primus omnium, dem als einzigem die mündliche Prüfung erlassen wurde, machte er Herbst 1889 das Abitur an dem Elberfelder humanistischen Gymnasium mit seinen z. T. vorzüglichen Lehrkräften wie dem späteren Direktor des Marburger Philippsgymnasiums und Herausgeber der Philologischen Wochenschrift Karl Fuhr, oder auch dem feinsinnigen Kenner griechischer Kunst, Hermann Rassow. „Wir lebten ganz in der Welt der Antike, eine Liebe, die ich nie verloren habe.“

Die Wahl des *Studienfaches* ging nicht glatt. Wann die Neigung zur Theologie aufkeimte, ist dem Gereiften nicht mehr bewußt. „Vermutlich . . . unter dem Eindruck des Konfirmandenunterrichts von Pastor Lichtenstein“, einem „strengen Lutheraner Erlanger Observanz“ und „ohne jedes Verständnis für liberale Theologie.“ Der Konfirmand Köhler fand es keineswegs anstößig, daß das „orthodoxe Dogma“ als „unerschütterliche Wahrheit“ galt. Er war vielmehr gepackt, und die enge Berührung mit dem streng christlichen Hause eines Freundes tat das Weitere dazu, vielleicht auch der Tod eines Konprimaners, — kurz, man sieht den Gymnasiasten Köhler als „Wuppertaler ‚Mucker‘“ Bibelstunden besuchen, „oft hinter dem Rücken der Eltern“. Denn dem Vater als dem „freisinnigen Protestantenvereiner“ war das alles „unmittelbar zuwider“. So werden die Jahre vor der Reifeprüfung für die Eltern und mehr noch für den Sohn „stellenweise höchst gequälte und unliebsame“, und mit einem bestimmten „Nein“ begegnet der Vater dem zeitigen Wunsch des Sohnes, Theologie zu studieren. Da hat dann die Mutter, unterstützt durch den liberalen nachmaligen Jenaer Professor Thümmel, des Vaters Sinn erweicht. Bald sollte diesem die Genugtuung werden, daß der Sohn eine Wendung zur freisinnigen Theologie vollzog.

Das kam sehr rasch. Herbst 1889 ging es an die im Fach der Theologie damals führende Universität Halle, und hier traf den Studenten „zum ersten Male die Wissenschaft in Anwendung auf das, was uns bisher als ‚Offenbarung‘, unerschütterlich als die Wahrheit festgestanden hatte.“ „Wie ein Blitz schlug es ein“, als B e y s c h l a g die Evangelien als literarische Denkmäler mit teilweise legendärem Gehalt vorführte. Hinzu kam die von L o o f s mit „hinreißendem Temperament“ vorgetragene „menschlich-allzumenschliche“ Kirchengeschichte, dann bei H a y m die Philosophiegeschichte, — jedenfalls „die Wissenschaft überwältigte den jungen Studenten“.

Was da geschah, entschied im Grunde über den geistigen Weg Walther Köhlers, wenn nicht in der Lebensarbeit, so doch in der theologischen Haltung. Während die Elberfelder Kommilitonen die Vorlesungen der „un-

gläubigen' Professoren mieden, folgte Köhler, ein wirklicher studiosus und dafür „als ‚Büffler‘ verschrien“, deshalb auch in der Schwarzburgverbindung Tuiskonia „abseits“ stehend, ihnen „mit wachsendem Entzücken“ und fand umgekehrt, daß die ‚gläubigen‘ Lehrer Kähler und Haupt „wenig boten“, weil er ihre Anerkennung der biblischen Offenbarung als eine Sperre gegen historische Kritik verstand. — Auf die Wendung, die sich hier vollzog, blickt der Bejahrte mit Stolz zurück: „Gottseidank war vom humanistischen Gymnasium her der wissenschaftliche Sinn so gefestigt, daß er standhielt und sich durchsetzte gegenüber dem anerzogenen Glauben.“

Das Hallenser Studienjahr beendete jäh ein Nervenzusammenbruch, und Heidelberg wurde ihm dann nicht allein „die Quelle studentischen Glücks“, wo er in der ‚Alemannia‘ mit den „Frohen ein Fröhlicher“ war und „Freunde fürs Leben“ gewann, sondern auch zum „Born der Weisheit“. In der geschlossen liberalen Theologischen Fakultät gab ihm der Neutestamentler und Religionsphilosoph Holsten den stärksten Eindruck, sachlich wie persönlich als Grandseigneur „vornehm vom Scheitel bis zur Sohle.“ Noch der siebzigjährige Emeritus Köhler gedenkt dieses Lehrers, wie er beim Trinkspruch ein Glas auf das andere baute mit den Begleitworten: „Sehen Sie, meine Herren, das ist meine ganze Theologie!“ Und das sei, fügte der Jubilar hinzu, auch seine Theologie. War Holsten als alter Tübinger auch Hegelianer, so meint Köhler seine „unentwegte Liebe zu Hegel“ wohl doch von Kuno Fischer zu haben, den er „in vollen Zügen genoß“.

In die Zeit nach dem Konsistorialexamen, — bei dem er übrigens doch noch als erster aus dem Rennen hervorging, obwohl ihn einer der Examinatoren durchfallen lassen wollte, weil die Katechese ‚miserabel‘ war — während er bei den Historikern Erdmannsdörffer und Winkelmann in Heidelberg den Dr. phil. baute, fällt dann das Erlebnis Troeltsch. Seine in memoriam magistri vorgelegte geistesgeschichtliche Monographie „Ernst Troeltsch“ eröffnet Köhler mit der Schilderung jener Eisenacher Szene, als die „Freunde der Christlichen Welt“ 1896 tagten, Julius Kaftan seinen gelehrten Vortrag über die Bedeutung der Logoslehre gehalten hatte und die Aussprache begann. Da „springt mit jugendlichem Elan ein junger Mann aufs Katheder und beginnt sein Votum mit den Worten: ‚Meine Herren, es wackelt alles‘ — Ernst Troeltsch.“ Auch wenn die Alten ihrem Entsetzen über seine Darlegungen in einer Form Ausdruck gaben, daß Troeltsch mit knallender Tür die Versammlung verließ, notiert Köhler als Erfolg: „Wir Jungen aber horchten auf.“ Troeltsch, dem Köhler nicht im Hörsaal, sondern bei regelmäßigen Zusammenkünften im Heidelberger „Roten Ochsen“ nähertrat, ist „der Lehrer für mich geworden, und ich glaube sagen zu dürfen, daß ich sein treuester Schüler war. Was er schrieb, es war mir aus der Seele geschrieben . . . Die Zugehörigkeit zur religionsgeschichtlichen Schule ergab sich daraus ganz von selbst.“

Bevor Köhler die *akademische Laufbahn* einschlug, hatte er noch in Tübingen vor allem bei Häring Vorlesungen gehört und war dann für ein- einhalb Jahre als Vikar an die deutsch-reformierte Gemeinde nach Frank-

furt a. M. gekommen, damals ein geistig reicher Boden, der viel Anregung gab. Aus dieser Zeit stammt die Bekanntschaft mit Martin R a d e und die seither anhaltende Mitarbeit an der „Christlichen Welt“. Indes, „Friedrich N a u m a n n habe ich in seiner Bedeutung damals noch nicht verstanden, aber gerne predigen und vortragen gehört.“ Er lernte „auch das vornehme Frankfurter Judentum, Charles Hallgarten u. a. . . . kennen. Und achten, — es wurde von dieser Seite humanitär sehr viel Gutes getan.“ Nachdem er seine treue Lebensgefährtin, eine Urenkelin von Justinus Kerner, gefunden hatte, und die von W e i z ä c k e r in Tübingen betreute Licentiatenarbeit hervorragend gedieh, faßte die Mutter „mit einem unvergeßlichen, nicht hoch genug zu dankenden Entschluß“ die Habilitation ins Auge, und im Herbst 1900 konnte der junge Privatdozent in Gießen seine Vorlesungstätigkeit vor sechs Hörern beginnen. Die Gießener Fakultät bildete „eine geschlossene liberale Einheit, wie ich sie nie wieder gefunden habe.“ Gustav K r ü g e r, „als Persönlichkeit von hinreißendem Charme . . , war der schönste ‚Ordinarius‘, den ein Privatdozent sich denken konnte.“ Neben der Mitarbeit am „Theologischen Jahresbericht“ bekam Köhler im Rahmen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck die Bearbeitung der „Akten zur Reformation des Landgrafen Philipp von Hessen“ zugewiesen, eine Aufgabe, die nach seinem Weggang ruhte und erst in den letzten Jahren vorangekommen ist.

Einer Berufung des jungen Extraordinarius — seit 1904 — stellten sich Schwierigkeiten in den Weg. Zum einen fand sein Bestreben, „dem Katholizismus gerecht zu werden“, wie er es in Martin Rades Sinne in Artikeln der „Christlichen Welt“ und der Schrift „Katholizismus und Reformation“ bekundete, bei den Evangelischen Bündlern keine Gegenliebe. Es brachte ihm zwar „die Freundschaft mancher führender Katholiken“ wie Merkle, Greving, Spahn, Lortz, Schulte, Müller, Pastor u. a., doch auf einer Tagung des Evangelischen Bundes hieß es: „Es gibt nicht nur einen Köhlerglauben, sondern auch eine Köhlerliebe“, und aus der Nachfolge von Bratke in Breslau wurde nichts. Zum andern hatte sich ein von Jugend auf vorhandenes Hörleiden verstärkt, und Krüger sagte „ein bißchen brutal, aber ehrlich: ‚Sie mögen leisten, was Sie wollen, jeder Gesunde wird Ihnen vorgezogen‘.“ Tatsächlich scheiterte daran, entgegen dem Wunsche Karl Müllers, die Berufung auf den Lehrstuhl Alfred Heglers, dessen „Beiträge zur Geschichte der Mystik in der Reformationszeit“ Köhler aus dem Nachlaß herausgegeben hatte. Dieser hat unter seinem Geschick unsäglich gelitten. „Wie furchtbar es war, hat kaum einer geahnt . . . Zustände der tiefsten Verzweiflung habe ich durchmachen müssen.“ Wenn er später dank der „wundervollen seelischen Behandlung“ durch den Zürcher Ohrenarzt, Prof. Nager, das Leid „sehr allmählich“ auch überwand, „ein wahrhaft froher Mensch bin ich nicht mehr geworden . . . Und ein tiefer Seufzer begleitet auch diese Worte.“ In dem Artikel „Die Seelennot der Schwerhörigen“ (Chr. Welt, 1928), hat der Geprüfte sich seinen Kummer von der Seele ge-

schrieben, zur Lehre für die Gesunden, „denn an der Unbarmherzigkeit der Mitmenschen habe ich am schwersten gelitten.“

Von 1909 an hat Köhler, einem Ruf als Nachfolger von Emil Egli folgend, in Zürich zwanzig reiche Jahre gewirkt. Die ergiebigen Archivalien der Zürcher Bibliothek und des Staatsarchivs, der Reichtum seltener reformationsgeschichtlicher Drucke boten ideale Arbeitsverhältnisse. Und auch nach außen gelang es sich einzuleben und hineinzuwachsen, sei es als Vorstandsmitglied für die Tagungen der Schweizer Diasorapfarrer, sei es durch freundschaftliche Verbindungen, sei es durch die W.K.-r-Aufsätze in der Neuen Zürcher Zeitung, die „Justinus-Artikel“ oder durch das ständige theologische Referat für die „Basler Nachrichten“. 1922, als er einen Ruf ablehnte, erhielt er einen Lehrauftrag in der Philosophischen Fakultät dazu, den er für 1—2stündige Vorlesungen etwa über Ernest Renan, David Friedrich Strauß, Ernst Troeltsch nutzte. Im ganzen konnte er auch das Vertrauen der positiven Kreise erwerben, wie ihm beim Abschied von Zürich ausdrücklich bestätigt wurde. Von 1929 an war dann Heidelberg in der Nachfolge Hans von Schuberts der Ort seiner Lehrtätigkeit, die er auch als Emeritus bis kurz vor seinem Tod ausgeübt hat.

Die *Vorlesung* hatte in mehr als einer Hinsicht ihre besondere Note. Schon formal ließ eine erfrischende, unmittelbar ansprechende Diktion den Hörer an Ermüdung nicht denken. Aber mehr als das. In den meist kurzen, bei vielfach nicht geringen Anforderungen doch auf leichte Faßlichkeit geschliffenen Sätzen trat dem Hörer, und das war das unbewußt Pakkende, die Verschmelzung von Person und Sache im Fluidum lebender Echtheit entgegen. So übertrug sich die am Eros der Wissenschaft entzündete Begeistertheit des Vortragenden auf den Hörer und riß ihn mit, zog ihn mit hinein in die überaus anschaulich vorgeführte jeweilige geschichtliche Situation und gab ihm Anteil an ihrem Pulsschlag, ihrer Stimmungsskala in Freude, Komik und Tragik. Diese Einswerdung von Geschichte und Gegenwart pflegte eine auf dem Weg zum Kolleg konzipierte, von den Studenten besonders geschätzte Einleitung zu unterstreichen. — Über die Arbeitsweise im *Seminar* bezeugt ein kompetenter Teilnehmer,² der die mitgemachten Sitzungen zu den „schönsten, anregendsten und methodisch lehrreichsten“ zählt, das Ziel sei gewesen, „in die Methodik der wissenschaftlichen Arbeit einzuführen und neue Forschungsergebnisse unter der Führung des Lehrers gemeinsam zu erarbeiten.“ Das Thema stand in Beziehung zur Hauptvorlesung und der Ertrag fand seinen Niederschlag in einer und sei es ganz kleinen Veröffentlichung. Ein starkes Interesse galt den geistesgeschichtlichen Linien bei einer an Troeltsch orientierten theologischen Position. „Jede zur Sache gehörende Bemerkung wurde aufgenommen und zum Anlaß grundsätzlicher Erörterungen gemacht“, und das vom Senior geführte Protokoll mußte „wirklich eine Fixierung des wissenschaftlichen Ertrages und aller hinzugehörenden methodischen Überlegungen sein“.

² Prof. Erich Dinkler, Marburg-Mainz, Brief v. 14. 12. 49.

Das *literarische Schaffen* Köhlers ist über die Maßen reich und vielseitig. Zum 70. Geburtstag brachte neben einer Festschrift des Archivs für Reformationsgeschichte 1940 der Zwingli-Verein eine „Bibliographie Walther Köhler“ als Festgabe dar. (Beiheft zu Zwingliana 1940). „Sie registriert“, wie die Glückwunschadresse sagt, „ein gelehrtes Lebenswerk von einer unerschöpflichen Fülle, von einer seltenen Hingabe und einer Reife, wie sie nur Wenigen beschieden ist.“ Schon die Zahlen der auf nicht weniger als 178 Spalten dank der Mithilfe des Jubilars bis 1940 vollständig verzeichneten Arbeiten nötigen einem die Achtung vor dem Arbeitsethos dieses Gelehrten ab: unter den insgesamt über 2000 Titeln sind 33 selbstständige Veröffentlichungen, 281 Beiträge in Sammelchriften und Zeitschriftenaufsätze, 220 Artikel in Nachschlagewerken, vornehmlich der RGG, 18 große, kritische, 12 größere und kleinere Quellenausgaben, 3 größere Übersetzungen und die stattliche Zahl von über 1600 Rezensionen. Hinzu kommen als Nachträge für die Zeit nach 1940 die Einzelschriften „Ernst Troeltsch“ (1941), „Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium“ Bd. II (1942), „Der verborgene Gott“ (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. Jg. 1942/43. 4.), „Huldrych Zwingli“ (1943) und der soeben erschienene Bd. II der „Dogmengeschichte“.

So stolze Früchte eines wissenschaftlichen Eifers und unverwüstlicher Arbeitskraft waren nur möglich durch Schulung in der Arbeitsmethodik, strenge Zeitökonomie und last not least die Hilfe der ebenso bescheiden zurücktretenden wie rastlos wissenschaftlich mitarbeitenden Gattin, Frau Elisabeth Köhler, für die ein ihr zugeeignetes schlichtes Bändchen das im Munde des von Depressionen geplagten Gatten vielsagende Motto trägt: „Käthe, du bist eine Kaiserin.“ Es ist bei solchem Umfang der Leistung nicht ganz leicht, die Veröffentlichungen so herauszugreifen, daß dadurch das Gesamtwerk transparent wird.

Obschon in Köhlers Esse immer mehrere, oft recht verschiedenartige Eisen glühten, wobei er den abgebrochenen Satz der einen wie der andern Arbeit am nächsten Tag zur bestimmten Stunde mühelos wieder aufnehmen konnte, läßt sich doch eine große Entwicklungslinie aufzeigen, die die innere Abfolge der einzelnen Zentren seines geistigen Schaffens nachzeichnet.

Als Einstieg in die Kirchenhistorie wählte er für seine philosophische Dissertation aus dem Gebiet der Reformationsgeschichte, die dann bestimmend blieb, das begrenzte, jedoch entwicklungsfähige Thema „Luthers Schrift ‚An den christlichen Adel deutscher Nation‘ im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte“ (1895), als einen Beitrag zum Verständnis dieser Schrift. Die theologische Dissertation weitete das Thema aus zu „Luther und die Kirchengeschichte nach seinen Schriften, zunächst bis 1521“ (1900). In der hierin angewandten Methode treten bereits die Züge hervor, die für Köhlers Arbeiten charakteristisch bleiben sollten. Während Schäfer, der fast gleichzeitig dasselbe Stoffgebiet behandelte, die Aufgabe gewissermaßen chronistisch löst, bzw. nicht löst, faßt Köhler sie problemgeschichtlich an und gliedert den Stoff in: Ablassinstruktion, die Bullen, Symbole, Konzi-

lien und die Mystiker. Die ideengeschichtlichen Zusammenhänge, die grundsätzlichen Probleme der Kirchengeschichte und die übergreifenden geschichtsphilosophischen Fragen gehörten in steigendem Maße in Köhlers Interessensphäre, im Unterschied etwa zu einem so gediegenen und in der sonstigen Arbeitsweise ihm verwandten Reformationshistoriker wie Walter Friedensburg.

Das Thema „Luther“ hat Köhler fortan nicht mehr aus dem Auge gelassen, sei es in kleineren Aufsätzen, deren etwa 25 vorliegen, sei es in größeren Veröffentlichungen wie „Luther und die Lüge“ (1912), „Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat“ (1917) und die umgreifende Schrift „Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung“ (1933). Sie ist der erste Teil eines ursprünglich für Herres „Museum der Weltgeschichte“ bestimmten und bedauerlicherweise nicht erschienenen Bandes, der auch den Calvinismus und Puritanismus einbeziehen sollte. In dem, was Köhler hier in gedrungener Zusammenfassung niederlegt, hat man die vier charakteristischen Komponenten seiner Gelehrtenarbeit beisammen: den *Forscher*, der weithin aus der Kenntnis der Archivalien, nicht allein der publizierten Quellen, in knapper Sachlichkeit die Ereignisse der Reformation innerhalb der fünfzig Jahre von Luthers Klosterzelle bis zum Augsburger Religionsfrieden vorführt. Den *Denker*, der die Zentren der geistesgeschichtlichen Ausstrahlungen aufsucht und zeigt, wie Luther, der beim Auftreten seine weltgeschichtliche Auswirkung so wenig ermessen hat wie der Apostel Paulus die allgemeingültige Verbindlichkeit und Bedeutung seiner Gemeindebriefe, ungeachtet seines kerndeutschen Charakters, mit einer gänzlich unnationalen, übernationalen Botschaft auftritt und im Gegensatz etwa zu dem national verhafteten Mohammed die volklichen Schranken und staatlichen Grenzen überwindet und in die Weite dringt, wenn auch fremdartige Interessen in den staatspolitischen Koeffizienten sich stark dabei beteiligen. Den *Troeltschianer*, der sich in Fragestellungen bewegt, wie Luther zur mittelalterlichen Geistigkeit und zur modernen Welt steht, welcher Art die Beziehungen des Luthertums zu Staat und Kultur sind, und die Antwort gibt: „In dem Worte: ‚Christus kümmert sich nicht um Politie!‘ Ist ‚Politie‘ der Kulturkomplex.“ Danach wollte Luther in dieser Frage urchristlich — apolitisch urteilen, verkannte jedoch, daß das Urchristentum das nur tun konnte, weil es mit dem Fortbestehen der Welt nicht mehr rechnete. So bot er eine rein negative Lösung, indem er die mittelalterlich-kirchliche Verklammerung der Kulturgebiete sprengte und für die positive Seite in der Problematik einfach stecken blieb, wie Köhler in Auseinandersetzung mit Elerts „Morphologie des Luthertums“ zu erweisen sucht. Freilich finden sich bei Luther Ansätze, das „weltlich Ding“ in die Gottesordnung einzubauen, aber doch ist es so, daß, „was an positiven Bildungen aus der Reformation entsprungen ist, von Luther mehr zugelassen als geschaffen worden ist.“ Schließlich den *objektiven Historiker*, der unbeschadet und ungeachtet seiner eigenen theologischen Position das Urteil aussprechen kann, das Lutherverständnis der

dialektischen Theologie erscheine „vielfach historisch als das richtige“. Das ist ein souveräner Zug bei Köhler, wie er sich auf Schritt und Tritt in seiner unbefangenen Freiheit gegenüber Leistungen aller Konfessionen, Richtungen und Sekten bekundet. Es wird nicht ganz gelingen, die vier genannten Komponenten zu einem harmonischen Ganzen zu fügen. Auch Köhler war eben „ein Mensch mit seinem Widerspruch.“ — Man darf das Gebiet „Luther“ nicht verlassen, ohne die editorischen Arbeiten zu erwähnen: die kritische Ausgabe von „Luthers 95 Thesen samt Resolutionen, sowie den Gegenschriften von Wimpina-Tetzel, Eck und Prierias und den Antworten Luthers darauf“ (1903). Dann vor allem die Mitarbeit an der Weimarer Ausgabe, wo er die Kirchenpostille von 1522 und die Advents-postille von 1525, letztere zusammen mit Oskar Brenner in Bd. 10, 1. Abt. 1. u. 2. Hälfte, herausgegeben hat.

Wer über Luther arbeitet, lernt auch die Fronten kennen, denen er gegenübergestanden hat. So hat Köhler dem *Katholizismus* ein besonderes Interesse zugewandt und hier wie oben schon angedeutet, eine für seine Art wiederum sehr bezeichnende Stellung eingenommen. Sein Bestreben, der Sache gerecht zu werden, nötigte ihn, der „Geschichte des Papsttums“ des Grafen Hoensbroech tendenziöse Einseitigkeit vorzuwerfen: der Verfasser habe seine Aufgabe nicht viel besser gelöst als Janssen. „Die ganze Meute der Evangelischen Bündler fiel über mich her“, erzählt er in seinem Lebenslauf. Da indes Rade ihm ritterlich zur Seite stand, hat er lange Jahre hindurch in der „Chr. Welt“ kirchenpolitische Artikel — insgesamt dreißig — über den Katholizismus geschrieben. Bei den Einzelschriften hierzu handelt es sich vornehmlich um kritische Besprechung und Anerkennung der katholisch-wissenschaftlichen Leistung. Wie Köhler in seinem *Cursus vitae* sagt, lag ihm daran, dem Katholizismus Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, „seine äußerst prekäre Lage infolge des Papstabsolutismus zu verstehen und die Elemente, die innerhalb dieser Schranken, aus denen sie als Katholiken nicht heraus k ö n n e n , tolerant und wissenschaftlich sein möchten, darin zu unterstützen.“ So hat denn Köhler „Ein Wort zu Denifles Luther“ (1904) gesagt, das der hochgelehrte Dominikanerpater als Äußerung seines „vernünftigsten Kritikers“ zur Kenntnis nahm. In das gleiche Gebiet fällt Köhlers kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neueren katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte „Katholizismus und Reformation“ (1905) und „Das katholische Lutherbild der Gegenwart“ (1922). In seinen beiden „Arbeitsheften für den evang. Religionsunterricht“, betitelt „Scholastik und Mystik“ (1928) und „Der Katholizismus der Gegenwart“ (1932), bewährt sich der Grundsatz, daß man auch unscheinbare Aufgaben den besten Sachkennern anvertrauen soll. Die Quellenauswahl des ersten Heftes eignet sich überaus als Einführung in Wesen und Erscheinungsformen der beiden großen ineinandergreifenden Bewegungen; die des zweiten Heftes bietet eine reiche Zusammenstellung von Dokumenten seit 1870 zum Wesen des Katholizismus.

Dem Problem der Entstehung des Papsttums hat Köhler eine Untersuchung mit eigenartigem, überraschendem Ergebnis gewidmet, „*Omnis ecclesia Petri propinqua*“ (1938), als Versuch einer religionsgeschichtlichen Deutung. Der Titel enthält die maßgeblichen und umstrittenen Worte aus Kallists peremptorischem Edikt, wobei für Köhler die Fragestellung sich auf die Herkunft dieser Formel wie auch auf die folgenschwere *derivatio potestatis* aus Mt 16, 18 f bezieht. Während Koch gedeutet hatte: „Jede ... zu Petrus in Beziehung stehende, d. h. eben jede katholische Kirchengemeinde“, und E. Caspar sich überzeugen ließ, beschränkt Köhler nach dem Vorgang Harnacks den Sinn der Worte auf die römische Gemeinde als Besitzerin des Petrusgrabes. Das Neue bei Köhler ist der Hinweis auf die religionsgeschichtlichen Hintergründe, wonach im antiken Heroen- und Grabkult die Vorstellung besteht, daß die Kräfte des Heros aus seinem Grab auf die zu ihm Gehörenden ausströmen (*derivatio*). So hat Kallist die Binde- und Lösegewalt des Petrus aus seinem in Rom vorhandenen Grab für sich und die römische Gemeinde abgeleitet und wurde damit zum ersten „Papst“. Auch wer anderer Meinung ist, wird mit Koch zugeben, daß man bei der Lektüre mindestens in die Rolle des Agrippa vor Paulus Act. 26, 28 gerät.

Schon von Gießen aus hat Köhler wissenschaftliche Fäden zu *Zwingli* gesponnen und für die „*Zwingliana*“ Beiträge geliefert. Das ergab sich einfach aus den nahen Beziehungen Zwinglis zum hessischen Landgrafen, die Köhler bis in die Frage über „Die Post von Hessen nach der Schweiz zur Zeit Zwinglis und Bullingers“ (1907) interessierte, oder er gab ein Bild über „Hessen und die Schweiz nach Zwinglis Tode im Spiegel gleichzeitiger Korrespondenzen“ (1904). Als er dann nach Zürich gerufen wurde, ermöglichten die „herrlichen Archivalien“ am Wirkungsort des einstigen Antistes es ihm, das Material um Zwingli gleichsam mit beiden Armen in seine Scheuern zu bringen.

Die *Editionsarbeit* hat Köhler sich in besonderer Weise angelegen sein lassen. Die damalige Forschergeneration stand stärker als unsere unter dem begeisterten Eindruck der 1883 erfolgten Öffnung des vatikanischen Archivs und der vielseitigen Erschließung deutscher Archive namentlich durch die landesgeschichtlichen Vereine. Damals begann das Unternehmen der Weimarer Lutherausgabe, das dann auch auf die Ausgabe der Werke Zwinglis wie auch Calvins wirkte. Die Arbeit an Zwingli ist Köhlers eigentliches Lebenswerk geworden, in der Textedition wie in der auswertenden Darstellung. Selbst kein Schweizer, trat er damit voll und ganz in die Fußstapfen seines Vorgängers auf dem Zürcher Lehrstuhl und wurde ein Schweizer wie er vorher den Hessen ein Hesse geworden, und, so muß man eigentlich fortfahren, den Lutheranern ein Lutheraner, den Katholiken ein Katholik, den Mennoniten ein Mennonit, den Humanisten ein Humanist. Nach dem Tode von Emil Egli, dem Initiator der im Rahmen des *Corpus Reformatorum* erscheinenden „Kritischen Zwingli-Ausgabe“, die 1905 im ersten Band herauskam, wie dem Abscheiden seines Mitarbeiters

Finsler, teilten sich die vier Editoren Köhler, von Muralt, Blanke und Farnet das Stoffgebiet auf in Briefwechsel, historische Schriften, dogmatische Werke und Exegetica, und als getreuer Eckart wachte Hermann Escher über das Unternehmen und hielt es zusammen, wenn es auseinanderstrebte. Köhler nahm mit dem umfangreichsten Teil die Hauptlast auf sich, indem er nicht nur die Arbeit an den Schriften mittrug, sondern nach Abschluß des von Egli begonnenen, insgesamt fünf Bände umfassenden Briefwechsels (1935) die neu hinzugekommene Abteilung „Der junge Zwingli“ herausgab und mit den darin veröffentlichten Randglossen zu biblischen Schriften und zu zahlreichen alten profanen wie kirchlichen Schriftstellern aus Zwinglis frühester Zeit den Grund legte für eine noch fehlende Monographie, die ähnlich wie Scheel es bei Luther getan, die Umwelt des jungen Zwingli nach Heimatboden und geistigen Einflüssen in Bern, Basel und Wien beleuchtet. Mit dieser kritischen Ausgabe, welche die von Schuler-Schultheß in veralteter Editionstechnik vorgelegte besonders durch den eingehenden Kommentar sprachlicher und sachlicher Art überholt hat, ist die Zwingli-Forschung auf eine neue Basis gestellt worden.

Bei der darstellenden Würdigung Zwinglis hatte Köhler seine Arbeit von vornherein darauf angelegt, eine bei Egli sich zeigende doppelte Schranke, die zum einen Zwingli aus der Schweizergeschichte nicht heraustreten ließ und zum andern die dogmenhistorische Seite neben der kirchengeschichtlichen vernachlässigte, zu überwinden. Da er von Luther herkam, eine größere Weite des Gesichtskreises aus Deutschland mitnahm und sich ein solides dogmengeschichtliches Rüstzeug angeeignet hatte, waren die Voraussetzungen dafür gegeben.

Das an zweiter Stelle genannte Aufgabengebiet nahm Köhler in Angriff, indem er „Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis“ (1920) auf die in ihr lebendigen Strömungen untersuchte und sie in ihrer Eigenart gegenüber Luther und Calvin begreifen lehrte. Er konnte in dieser wie auch in anderen Arbeiten zeigen, wie Zwinglis Geistigkeit formal auf der Höhe damaliger Bildung steht, und wie sie inhaltlich bestimmt wird durch einen bisher unbeachteten Einfluß der Scholastik, denn Zwingli ist u. a. Schüler der *via antiqua*, im Unterschied zu dem an der *via moderna* geschulten Luther. Im ganzen aber sind es zwei Säulen, auf denen die Geisteswelt des reifen Reformators Zwingli ruht: das Christentum und die vom Humanismus vermittelte Antike. Da jenes es mit irrationalen Größen zu tun hat, diese dagegen ontologisch und rational abgestellt ist, gibt es hier keine harmonische Einswerdung, so wenig Reformation und Humanismus, oder persönlich gesprochen Luther und Erasmus zu einer Einheit zusammengewachsen sind. So gesehen ist Zwingli kein *homo unius libri*. Und doch sieht man nicht, wie einige Forscher fürchten, zur Rechten wie zur Linken einen halben Zwingli heruntersinken, vielmehr handelt es sich um eine *complexio oppositorum*, um „persönliche Tat und organische Verschmelzung“, um einen „Zusammenklang“ von „besonderm Ton“, um einen „Zusammenzwang“ — wie Köhler sich ausdrückt — in *unitate per-*

sonae inseparabiliter coniunctae. — Der Ausbau der dogmenhistorischen Seite hat der Zwingli-Forschung neuen Auftrieb gegeben.

Das Unternehmen der erstgenannten Aufgabe, Zwingli in die allgemeine Reformationsgeschichte hineinzustellen und ihm so eine größere Plattform zu geben, stieß, wie Köhler selbst sagt, an der Schwelle auf das Problem „Zwingli und Luther“, das sich an Fragen der Abhängigkeit oder Selbstständigkeit und der Auseinandersetzung mit Luther knüpft. In dieser Beziehung ist grundlegend der umfangreiche erste Band „Zwingli und Luther“ (1924), der den Streit über das Abendmahl nach seinen politischen und religiösen Beziehungen bis zum Marburger Religionsgespräch behandelt. Darin zeigt Köhler in bewährter Meisterschaft, wie Zwinglis Entwicklung in dieser wichtigen Frage vom Katholizismus zu Erasmus, von diesem zu Cornelius Honius geführt hat und wie Luther erst nachträglich durch Karlstadt vermittelt in den inneren Prozeß hineinkommt. Wenn dann die spätere Ausbildung der Abendmahlslehre auch stark durch Butzer und die politische Opportunität bestimmt wird, so müht Zwingli sich etwa seit 1527 unter Preisgabe des ursprünglichen Subjektivismus doch deutlich um eine Objektivierung, um die Annahme des Empfangs einer göttlichen Gabe. — Der jetzt mit Unterstützung der Notgemeinschaft zur Veröffentlichung gelangende zweite Band konnte zunächst nicht abgeschlossen werden, da Köhler auf die Publikation der Speyrer Reichstagsakten von 1526 und 1529 wartete. Dafür hat er „Das Marburger Religionsgespräch“ (1929) rekonstruiert, das bei der Marburger Gedenkfeier in verkürzter Form von Studenten aufgeführt wurde.

Wohl das wichtigste Werk, mit dem Köhler die Reformation Zwinglis aus ihrer relativen Enge heraushebt und ihre welthistorischen Ausstrahlungen im Rahmen der allgemeinen Reformationsgeschichte aufzuzeigen sucht, sind die zwei starken Bände „Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium“ (1932 und 1942). In ihnen, die sowohl die Kirchenhistorie als auch die Kirchenrechtswissenschaft wohl noch auf Jahrzehnte hinaus befruchten dürften, bekundet sich in hervorragender Weise Köhlers Gabe, aus Kleinem Großes zu bauen, in geringfügige Tatsachen bei bohrender Akribie und liebevoller Versenkung große Linien zu bringen, die Einzelheiten zu einem farbigen Bildganzen zu fügen und dieses in die Zusammenhänge der geschichtlichen Tragweite hineinzustellen. An einem relativ unscheinbaren Punkt, dem Zürcher Ehegericht von 1525 einsetzend, zeigt Köhler, wie diese aus zwei Pfarrern und vier Laien bestehende, von einer theokratisch sich verstehenden christlichen Obrigkeit gehandhabte Institution für allgemeine Sittenzucht allmählich in den andern Kantonen nachgeahmt wird, wie sie durch die Reichsstadt Ulm über die Schweizer Grenze getragen und in zahlreichen oberdeutschen Städten eingerichtet wird, um schließlich über Straßburg nach der Schweiz zurückzukehren in der Gestalt des gewaltigen Genfer Konsistoriums Calvins. Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium sind die beiden Gipfel in dieser weit geöffneten Landschaft. Einer ihren engen Zusammenhang bestreitenden These mit der

Formel: Kirchenregiment hier — Staatsregiment dort, tritt Köhler mit der Feststellung entgegen, daß Zwingli wie Calvin Obrigkeit und Kirche zur engen Einheit eines reformatorisch-christlich bestimmten Gemeinwesens zusammenbinden, wenn auch in Genf eine funktionelle Trennung vorgenommen wird. Es gehört sonach „Zwingli . . . an die Spitze der reformatorischen eherechtlich-konsistorialen Entwicklung“. Wie nach Köhlers Untersuchung „Armenpflege und Wohltätigkeit in Zürich zur Zeit Zwinglis“ (1919) diese Stadt in den reformatorischen Armenordnungen vorangeht, so gebührt Zwingli wiederum „der erste Platz in der folgenreichen Geschichte evangelischer Ehegesetzgebung und Sittenzucht“. Hier liegt „die weitest strahlende Wirkung Zwinglis“. Es ist eine Weltwirkung, die nicht allein bis zum Genfer Consistoire und dem Puritanismus Englands reicht, sondern noch heute spürbar ist, sei es in einem bestimmten Konsistorialtyp, im Eherecht oder der „(deutsch-)schweizerischen Zivilgesetzgebung“. Die Breitenwirkung dieses Werkes von Köhler unterstreicht die seitens der Zürcher Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät ihm ehrenhalber verliehene Würde eines Doktors beider Rechte, als einem, der „die Wissenschaft des Kirchenrechts und der zürcherischen Rechtsgeschichte in hervorragender Weise gefördert hat“.

Erst wenn man noch die weiteren Veröffentlichungen zu Zwingli und seinem Kreis überschaut, etwa die Mitarbeit bei der übersetzten Auswahl der Zwinglischriften (1918), die vortrefflich zusammengestellten Quellen im „Buch der Reformation Huldrych Zwinglis“ (1931), die siebenundachtzig größeren und kleineren Aufsätze samt Literaturberichten und die das Fazit aus der Gesamtforschung ziehende schöne Darstellung „Huldrych Zwingli“ (1943), kommt Köhlers Satz: „Die Arbeit für Zwingli ist meine Lebensaufgabe geworden und geblieben“ voll zum Tragen. Und wenn er in seiner kurzen Vita, in der er sonst keine seiner Arbeiten einer Bemerkung würdigt, diesen Satz hinzufügt: „Und zwar versuchte ich ihm das Podium der Weltgeschichte zu schaffen. Ich glaube sagen zu dürfen, daß mir mein Streben geglückt ist“, so wird man das gern bestätigen.

Die Tatsache, daß Köhler den auf die Antike gerichteten *Humanismus* als die eine Säule der Geisteswelt Zwinglis herausarbeitete, mußte ihn auch diesem Gebiet nähertreten lassen. Dazu verband sich hier Pflicht mit Neigung, denn Köhler, eine erasmische Natur, lebte stark den humanistischen Idealen des 16. und 19. Jahrhunderts, wie sie Erasmus und Jakob Burckhardt verkörpern. Nicht zufällig war Italien das Land seiner Liebe, denn hier betrat er Wurzelboden, aus dem sein eigenes Wesen sich nährte: Antike und Christentum. Deshalb war ihm auch Zwinglis Geistigkeit stets näher als Luthers. Seine Beiträge zum Humanismus dienen vor allem dem Ziel, den führenden Kopf, Erasmus, einer weiteren Öffentlichkeit näherzubringen. So hat er, neben etlichen Aufsätzen, in seinem „Desiderius Erasmus“ (1917) ein Lebensbild in übersetzten Auszügen aus dessen Werken für die Reihe „Klassiker der Religion“ zusammengestellt und als eine literarische Kostbarkeit eine Sammlung von 351 Erasmus-

briefen (2. Aufl. 1941) deutsch herausgebracht, die besonders dankbare Aufnahme fand. Man muß die Nähe des Herausgebers zum Verfasser mit-schwingen hören, wenn es in der instruktiven Einleitung etwa von der Bildung heißt, daß sie nicht Stoffanhäufung ist, „sondern Durchbildung des ganzen Menschen zu seiner höchsten sittlichen Würde als Mensch und Christ“. Der Briefband in seiner dem Geist des Originals abgelauchten, durch Freiheit in der Bindung sich auszeichnenden Übersetzung, die man von kompetenter Seite als „ein kleines Kunstwerk“ bezeichnet hat, ist als Ganzes eine Bereicherung unseres Schrifttums. Indem man hineinblickt in die Welt jenes „geistigen Königs“, den weitverzweigten Konnex mit den Großen seiner Zeit, erlebt man, wie Köhler es ausdrückt, die Wende vom Mittelalter zu Humanismus und Reformation aus so unmittelbarer Nähe mit wie nirgends sonst. Auf der Oxfordter kritischen Erasmusausgabe fußend, zählt der Band zu den Dokumenten des abendländischen Geistes, die den Tag überdauern.

Die Brücke vom Humanismus zu *Spiritualismus und Täuferum*, für die Köhler schon von seiner niederrheinischen Heimat her aufgeschlossen war und dann in Zürich mit ihnen in unmittelbare quellenmäßige Berührung kam, bildet der noch zu wenig bearbeitete Jacobus Acontius, dessen *Stratagemata Satanae* Köhler kritisch ediert (1927) und auch Abhandlungen und Briefe unter „Acontiana“ (1932) zusammen mit E. Hassinger herausgegeben hat. Köhler, der sein Interesse für „Wesen und Recht der Sekte im religiösen Leben Deutschlands“ (1930) bekundete, hat in enger wissenschaftlicher Verbindung insbesondere mit den Führern der Menoniten gestanden. Neben einer Reihe kleinerer Veröffentlichungen zu deren geistigen Ahnen bringt der zweite Band der „Dogmengeschichte“ erstmalig eine einläßliche Beleuchtung des Täuferums von der dogmenhistorischen Seite her. Köhlers Sympathie für die Geistigkeit der Täufer und Spiritualisten liegt nicht zuletzt an deren Hochschätzung durch Troeltsch.

Es wäre noch auf so manches hinzuweisen, sei es die Forschung an Brenz und andere Reformatoren, „Die Anfänge des Pietismus in Gießen“ (1907) oder „C. F. Meyer als religiöser Charakter“ (1911) und anderes mehr, doch müssen wir es uns versagen, um die Linie der größeren Arbeitsfelder, auf denen Köhler wegbahnend gewesen und befruchtend gewirkt hat, ungebrochen zu Ende zu führen. Gleichsam die Aufgipfelung seiner wissenschaftlichen Arbeit ist das Ringen um die geistesgeschichtliche Durchdringung der kirchenhistorischen Disziplin bis in die Grundlagen ihrer an Gott und Mensch orientierten Gefügtheit. Daraus erwuchs zum einen eine neue Dogmengeschichte und zum andern verfestigte sich eine charakteristische theologische Position.

Wer wie Köhler Kirchengeschichte mit einem starken geistesgeschichtlichen Akzent treibt, wird auf dem Gebiet der *Dogmenhistorie* besonders hellhörig sein. Indes, es liegt in der Natur der Sache, daß die Art, wie man dogmengeschichtliche Problematik anfaßt und zu einer Lösung führt, sich als Ausfluß der eigenen dogmatischen Position ergibt. Das ist denn

auch in Köhlers „Dogmengeschichte“ (Bd. I, 2. Aufl. 1943) kräftig zu spüren. Gemäß seiner Zugehörigkeit zur religionsgeschichtlichen Schule sieht er an der Seite von Troeltsch das Christentum als eine species innerhalb des genus religio an, eine Grundhaltung, die wissenschaftlich auf die Bewußtseinsphänomene abstellt. Während also etwa ein Gustaf Aulén das Wesen des Dogmas übergeschichtlich, im geoffenbarten Evangelium der schenkenden Liebe begreift und die Geschichte dieses Dogmas als jeweilige Klarheit oder Unklarheit seines Leuchtens skizziert, versteht Köhler unter Dogma den völlig immanenten christlichen Gedanken und schreibt die Dogmengeschichte in den Spuren Dorners sozusagen als eine Biographie des „christlichen Bewußtseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kommt“. Das ist die Schranke dieses im Kleid einer vornehmen liberalen Geistigkeit auftretenden Entwurfes, in dem die Trinitätslehre in die Stellung des Annex gerät, einfach deshalb, weil sie in das Schema der allgemeinen religionsphilosophischen Phänomene nicht paßt.

Indes, das Neue dieser Dogmengeschichte liegt nicht in der Grundhaltung, die alt ist, sondern auf methodologischem Gebiet. Und das in zweifacher Weise. Einmal wählt Köhler den Einsatz nicht mit Harnack, Seeberg und Loofs dort, wo die Weichen vom Neuen Testament zur Alten Kirche führen, sondern auf dem Boden des Neuen Testaments selbst. Das ist ein wesentlicher Fortschritt, der bei aller liberalen Grundhaltung jenen engen Begriff von Dogma sprengt, wie ihn die neuern evangelischen Dogmengeschichten vertreten; sei es der ganz enge Harnacksche, wonach das Dogma erst und nur in der Hellenisierung des Evangeliums sich findet, sei es der von Seeberg und Loofs aus der Erlanger Schule übernommene, wonach Dogma — etwas weiter gefaßt — als Lehnnorm verstanden wird, die eine kirchliche Gemeinschaft ihren Mitgliedern vorlegt. — Sodann arbeitet Köhler mit der problemgeschichtlichen Methode. Während Harnack, Seeberg und Loofs das Material historisch-genetisch vorführen, stellt Köhler die systematische Frage nach dem religiösen Strukturaufbau in seinen Grundmotiven. Er will ungefähr was F. Chr. Baur wollte, nur ohne die Hegelsche Komposition. Indem er zugleich nach den Mobilitätsgrenzen fragt und den Raum absteckt, in dem ein Strukturelement sich bewegt, geht er den Hauptproblemen in Längsschnitten nach, wobei die einzelnen Theologen nur als „Repräsentanten der Idee in Betracht“ kommen, z. B. für die Frage: „Wie hat die christliche Gottesidee, die christliche Christusidee, die christliche Kirchenidee sich bewegt?“. Das ist in der Tat eine verbesserte Auflage der alten Lokalmethode, in deren Art aneinanderzureihen mehr Dynamik und Verknüpfung gekommen ist. Ein verheißungsvoller neuer Ansatz, der schon Schule zu machen beginnt.

Sozusagen in die Herzkammer des Denkers Köhler führt sein Bemühen um die von Troeltsch gestellten und eigenwillig gelösten Probleme. Doch bleibt Köhler auch hier in erster Reihe Historiker. Die immerwährende Beschäftigung mit Troeltsch, dem er einen Nachruf schrieb und Spezialvorlesungen über seine Gedankenwelt hielt, fand ihre Krönung in dem

Werk „Ernst Troeltsch“ (1941). Es ist keine Biographie, es ist eine warmherzige, in der bekannten lebendigen Diktion Köhlers geschriebene zusammenfassende Würdigung der geisteswissenschaftlichen Leistung. Dabei geht Köhler methodisch so zu Werke, daß er, ähnlich wie in seiner Dogmengeschichte, den historisch-genetischen Weg systematisch-problemgeschichtlich durchdringt. In souveräner Meisterung des diffizilen Stoffes, dessen Bausteine Troeltsch, wenn auch meist „aus zweiter Hand“ sich aus Kirchen- und Dogmengeschichte, Religionspsychologie und -philosophie, Sozialwissenschaft und politischer Geschichte holte, wird die Problematik erhoben mit der Spannung einer Exposition im Drama. Das ist sachgerecht, denn es geht nicht um ein Geplänkel, es geht um eine geistige Schlacht. Wie kaum einer hat Troeltsch es sich schwer gemacht, das im Rahmen einer Religions- und Geschichtsphilosophie im weitesten Sinne verhandelte große Problem Vernunft und Offenbarung, das er sich schon zum Ausgangspunkt gewählt hatte, einer neuen Lösung näherzubringen. Köhlers Buch vermittelt einen starken Eindruck von der Fülle und Mannigfaltigkeit der Ansätze und fortschreitenden Gesichtspunkte in Troeltschs Schaffen, ohne sich ins Uferlose zu verlieren.

Der rote Faden tritt deutlich hervor. Über Hegel hinausführend erkennt Troeltsch an der Seite von Max Weber, daß die Geschichte nicht die Selbstverwirklichung der Idee, d. h. das Feld des reinen Geistes ist, sondern mit bedingt wird durch die biologischen Notwendigkeiten, die sozial-ökonomischen Verhältnisse. Wird er an diesem Punkt nach seinem eigenen Bekenntnis von der marxistischen Theorie „mit der größten Gewalt“ ergriffen, so grenzt er sich doch entschieden ab gegen den Versuch, den ideologischen Oberbau aus dem materiellen Unterbau abzuleiten, die Idee als Reflex ökonomischer Bedingtheiten zu begreifen. Da jedoch eine begrenzt bedingende Funktion der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht zu leugnen ist, stellt sich die Frage nach dem Wesen des Geistes und seiner Geschichtlichkeit in neuer Weise. Um eine Antwort müht sich Troeltschs ganzes Werk, wenn es sie auch nur bruchstückhaft gegeben hat, denn „die Stärke von Troeltsch war die kritische Analyse, nicht die normative Synthese“. Den festen Halt sieht er in den apriorischen Formen, die er für die Erkenntnis, Ethik, Ästhetik und Religion aufzuweisen sucht. Indem er in seinen Begriff von Religion als einem „Grundgesetz des Bewußtseins“ auch das Christentum einbezieht, — die Schranke Troeltschs — ist das alte große Thema: Antike und Christentum, Humanismus und Reformation, Vernunft und Offenbarung wieder da. Dabei legt Troeltsch charakteristischerweise den Akzent auf das verbindende „und“, auf die Anknüpfung des Supranaturalen im Rationalen. „Dieses ‚und‘ beseitigte von vornherein jede Isolierung der christlichen Offenbarung und verankerte sie irgendwie im Natürlichen.“ Theologisch kommen dabei die Stellen Röm. 1, 19 und Röm. 2, 14 zum Tragen, welche Troeltsch im Sinne der natürlichen Gotteserkenntnis und des angeborenen Sittengesetzes versteht: *lex divina* = *lex naturalis*. Aber Troeltsch sagt selbst: „Meine

Wissenschaft ist Religionsphilosophie und nicht Theologie“. Der Gegensatz zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem, für den Troeltsch als exzellenter Epigone des Idealismus in der geglaubten Identität des Ichs mit dem göttlichen Geist die verbindenden Fugen und Nähte erblickte, löst sich ihm auf einer höhern Ebene von dem Gedanken der beweglichen, in Schichten vorwärtsschreitenden Wahrheit aus letztlich im Sinne der *coincidentia oppositorum* des Cusanus.

Dieses fesselnde Buch, in dem Köhler viel zu sachlich urteilt, als daß es auf die Stufe einer Apologie herabgesetzt werden könnte, ist doch ein warmes Bekenntnis zu Troeltsch, in der Meinung, daß so manches seiner Probleme auch für die Gegenwart noch fruchtbar zu machen sei. Mag man im Gegensatz zu andern Darstellungen Köhlers hier die kritische Auseinandersetzung vermissen, die beispielsweise den inneren Widerspruch aufzeigen könnte, der im Kern wie im Ansatz vorliegt, wenn Troeltsch „im Grund wie der Humanismus eine geschichtslose Religion“ hatte und es unternahm, das Christentum „in die Geschichte zu stellen“, so hat man in dieser Form doch zugleich auch den Zugang zu Köhler, der mit scharfer Klinge für die Sache steht. Gerade um der Kongenialität willen haben wir im vorliegenden Band die zuverlässigste, sachgerechteste Wiedergabe und Ausdeutung des Monumentalwerkes von Troeltsch.

Auf diese Linie gehört auch Köhlers erweiterte Heidelberger Antrittsvorlesung „Historie und Metahistorie in der Kirchengeschichte“ (1930), die Friedrich Meinecke zugeeignet ist. Historie und Metahistorie sind neue Bezeichnungen für die alte Fragestellung Wissenschaft und Glaube oder Vernunft und Offenbarung, nur eben speziell auf die Kirchengeschichtswissenschaft bezogen. In dieser zum Zweck einer Neuorientierung vorgenommenen methodologischen Besinnung stellt Köhler in Anknüpfung an seine frühere Arbeit „Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte“ (1910) diese Disziplin „vollbewußt als Provinz in die allgemeine Weltgeschichte“ hinein. Obschon Köhler eine gegenseitige Befruchtung von Historie und Metahistorie als möglich und wünschenswert erachtet, will er beide im Raum der Forschung scharf geschieden wissen: keine Einmischung von Glaubensaspekten in die Wissenschaft. Unter Betonung der Begriffsgeschichte, Motivenforschung, des Vergleichs, des Aufweises der Rhythmik und Typik des Geschehens, wendet er sich gegen die Abbildtheorie und tritt im Anschluß an Diltheys Hermeneutik für eine deutende „christliche Geschichtsphilosophie“ ein, wobei man von der „Sinnfindung des Einzelnen“ zum „Sinngelalt des Ganzen“ fortschreiten muß, um den „Logos der Geschichte“ zu ergreifen. — Auch bei der so gearteten theologischen Position wird niemand der Arbeit eine Fülle von Anregungen absprechen können.

Bei diesem reichen Lebenswerk ist noch ein Wort zur *Rezensionsarbeit* hinzuzufügen. Wer wie Köhler über 1600 Rezensionen geschrieben hat, bei dem ist es nicht verwunderlich, wenn er sich über Aufgabe, Sinn und Form der Buchbesprechung seine Gedanken macht. So hat Köhler „Zehn

Gebote für Rezensenten und solche, die es werden wollen“ (1929) unter dem Pseudonym Justinus Turicensis veröffentlicht. Sie sind noch nicht veraltet. Da heißt es im ersten Gebot: „Es gibt auch eine Ethik des Rezensierens.“ Im zweiten Gebot: „Die Wissenschaft, der allein Du dienen solltest, ist eine Sache, keine Person. So entlade Dich alles Persönlichen.“ Im fünften Gebot: „Du sollst Deinen Freund nicht verhimmeln und mit Deinem Geschmeichel keine Carrière machen wollen.“ Im sechsten Gebot: „... Ein Spreukehrer in der Wissenschaft ist ein Mistkäfer im Blumenbeet. ...“ Im neunten Gebot: „Suche nicht Dein Lob und auch nicht Deine Gelehrsamkeit im Buche des Andern. Auch gelehrtes Eigenlob stinkt. Suche zu lernen.“ — In der Tat kann man bei Köhler diese „Ethik des Rezensierens“ spüren. Seine Buchbesprechungen zeichnen sich aus durch eine stark entwickelte Kunst der Einfühlung, mit der er auch in dornenvolle, weil ihm absonderlich erscheinende Gedankengänge folgt, um das Gute zu suchen, zu sehen und zu würdigen.

Es ist hier nicht der Ort, dem *Menschen* Köhler näher zu treten, sei es durch den Aufweis der Freundschaften mit großen Gelehrten des In- und Auslandes und zuteilgewordener Ehrungen, sei es durch Erläuterung des sprechenden Bildes, wie der Professor Köhler mit Vorliebe in Kindergesellschaft zum Kolleg geht, sei es durch das Hineingehen und Verweilen im Hörsaal, wo zum Zeugnis der Verbindung von Wissenschaft und Leben in der geschichtlichen Stunde des deutschen Zusammenbruchs 1945 die Studenten das Wort Karl Alberts von Sardinien hören: „Wir werden von vorne anfangen und wir werden es besser machen“, sei es durch die Schilderung des Musenfreundes Köhler, seiner Reisen zu den Stätten der Kunst bis zur Lust am Geigenspiel der jüngeren Tochter, seines „David“, der den schwermütigen „Saul“ erquickt.

Stellt man jedoch die Frage, was wohl außer dem reichen wissenschaftlichen Ertrag eines langen, über viele und sehr verschiedenartige Felder führenden Arbeitsweges noch als besonderes Vermächtnis des Menschen Walther Köhler gelten könnte, so ist es bei Anerkennung dessen, daß jede Epoche ihre Entscheidungen nur auf dem Boden gerade ihrer Voraussetzungen und Einsichten fällen kann, dies: das Drängen auf unerbittliche Wahrhaftigkeit im Aufgreifen gerade der religiösen Probleme, die absolute Redlichkeit, an der fiducia genährt, vom Eros der Wissenschaft in große Weiten hervogelockt, — ein Erbe, wert, dankbar gehütet zu werden.

Paul Maria Baumgarten †

Am 29. Dezember 1948 ist Paul Maria Baumgarten im hohen Alter von 89 Jahren gestorben, wohl der letzte seiner glanzvollen Generation von Historikern und „alten Römern“. Geboren 1860 in Elberfeld widmete er sich zunächst juristischen Studien, ging dann zur Geschichte über und kam an das Historische Institut der Görres-Gesellschaft und später an das Preussische Historische Institut in Rom; sehr bald spielte er als päpstlicher Kammerherr im Vatikan eine gewisse Rolle. Nachdem er sich der Theologie zugewandt hatte, bezog er die „Accademia dei nobili ecclesiastici“ und schien so zu hohen kirchlichen Würden prädestiniert, zumal er bei Leo XIII. eine ungewöhnliche Stellung einnahm. Aber außer gelegentlichen kurzen Verwendungen in der kurialen Diplomatie ist aus ihm, wie er selbst sagt, „nichts geworden“, auch nicht im akademischen Lehramt, für das er nach Verleihung der theol. Doktorwürde ehrenhalber durch die theol. Fakultät in Freiburg (Breisgau) und verschiedenen Vorschlägen von Fakultäten hätte in Frage kommen können. Zeitlebens blieb er Privatgelehrter, der sich mit sehr eingehenden historischen Studien vor allem in Archiv und Bibliothek des Vatikans befaßte, bis ihn die Verhältnisse nach dem ersten Weltkriege zur Rückkehr nach Deutschland zwangen. Ein Grandseigneur der Formen und von großer sprachlicher und gesellschaftlicher Gewandtheit, war er im römischen kosmopolitischen Milieu eine bedeutende Figur.

Es ist schwer, die vielen Veröffentlichungen Baumgartens auf einen Nenner zu bringen. Nach seinem eigenen Urteil zerfallen sie in zwei Sparten: in die Publizistik und in die strenge Forschung. Durch eine sehr rege Mitarbeit an Zeitungen, Zeitschriften und Lexika, durch Herausgabe von Prachtwerken über die Organisation der katholischen Kirche für weitere Kreise gewann er sich die Mittel zu gelehrter Forschung. Ein Lieblingsthema war die kirchliche Statistik, der er den Zugang zu den hohen kirchlichen Behörden geöffnet hat, wie er auch zu den Gründern des „Kirchlichen Handbuchs für das katholische Deutschland“ gehörte. Immer von neuen Plänen erfüllt und fortgerissen, immer aufspürend und sammelnd, zusammentragend und anregend, hat er doch kein einziges lesbares Buch geschrieben. Besonders schlimm ist es in dieser Hinsicht mit seinen beiden Erinnerungsbüchern („Römische und andere Erinnerungen“, 1927, und „Wanderfahrten, Europäische und amerikanische Erinnerungen“, 1928) bestellt, die ein Sammelsurium von interessanten Notizen und Erlebnissen

vor allem aus dem Rom vor und nach der Jahrhundertwende, aber auch von Geschwätzigkeit und Wichtigtuerei, von abgedruckten Briefen und Postkarten darstellen. Hier tritt er in kindlich-gutmütiger Naivität gerne vor die Rampe, und vor lauter Freude an der Schilderung der Äußerlichkeiten großer Ereignisse, an denen er in irgend einer Weise beteiligt war (z. B. Kaiserbesuche im Vatikan), treten die eigentlichen kirchlichen und kirchenpolitischen Probleme zurück. Hätte er seine Altersgenossen nicht überlebt, wären seine im Manuskript vorliegenden weiteren Erinnerungsbücher vor Jahren noch erschienen, so hätten seine ausgedehnten Briefsammlungen manchen Zeitgenossen unliebsame Überraschungen bereiten können.

Das ist aber nur die eine Seite; es gibt noch eine andere: der Forscher Baumgarten. Es seien zunächst seine wichtigsten Bücher aufgezählt: 'Untersuchungen und Urkunden über die Camera collegii Cardinalium', 1898; 'Aus Kanzlei und Kammer', 1907; 'Von der apostolischen Kanzlei', 1908; 'Neue Kunde von alten Bibeln', mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 16. Jahrhunderts, 1922 u. 1927; ferner die Reihe: 'Untersuchungen zur Geschichte und Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts', in der auch von ihm selbst einige sehr wichtige Studien erschienen sind. Für alle diese Bücher, wie für die große Zahl von Aufsätzen in wissenschaftlichen Zeitschriften gilt durchweg sein eigenes Wort (Wanderfahrten) S. 26) von dem „Büchlein über die Vicekanzler“: „Die Sache liest sich zwar nicht übermäßig unterhaltsam, ist aber doch für die Fachgenossen von hohem Interesse“. Eine ungeheure Fülle von wertvollen Dokumenten hat er mit feinem Spürsinn erstmals erschlossen, kostbare seltene Steine mit vielen gewöhnlichen in emsiger Forschungsarbeit zusammengetragen, aber ein geschlossenes Mosaikbild, eine Komposition ist daraus nie geworden. In der Vorbemerkung zu 'Neue Kunde von alten Bibeln' 2, 1 S. VII schreibt er: In meiner wissenschaftlichen Arbeit habe ich mich stets und überall von diesen Grundsätzen leiten lassen. Es war mir die Erforschung der Wahrheit, der vollen Wahrheit, eine so heilige Tätigkeit, daß ich niemals den Einflüsterungen Gehör geschenkt habe, die mich verführen wollten, etwa um persönlichen Nachteilen zu entgehen oder aus anderen Gründen, dieses oder jenes, was ich gefunden, was ich festgestellt hatte, besser nicht oder nur halb zu sagen. „Dieser echt wissenschaftliche Mut zur Wahrheit und zur vollen Wahrheit, wie der Cardinal (Ehrle) so nachdrücklich betont, hat mich, ich darf es ohne alle Überhebung sagen, durch mein ganzes Leben begleitet“. Es ist keine Frage, daß ein echter Drang nach historischer Wahrheit ihn beseelte, daß er zu den Leisetretern nie gehört hat. Ein unbequemer und bisweilen ungeschickter Mahner, hat er sich viele Feinde gemacht. Seine scharfe Kritik, die manchmal den Eindruck kleinlicher Rechthaberei zu erwecken scheint, ist nur zu verstehen, wenn man im Auge behält, wie auf der anderen Seite ebenso beharrlich gewisse Dinge einfach totgeschwiegen wurden, und so hat die Engherzigkeit seiner Gegner ihn oft gegen seine eigene Neigung zu weiteren Publi-

kationen und Repliken gedrängt. Immerhin ist es ihm, wie den gleichfalls verewigten Merkle und Buschbell zu verdanken, daß man in vielen früheren Kontroversen allmählich einer endgültigen Lösung näher kommt; die „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ stand ihm und seinen Mitstreitern immer offen. Daß selbst ein so belesener Kenner der Überlieferung wie Baumgarten in der Fülle des Materials des 16. Jahrhunderts fast ertrank, ist zunächst ein Zeichen für die riesigen Ausmaße dieser Überlieferung. Er hat die harte Kärnerarbeit selbst geleistet, während andere vielgepriesene Historiker, wie z. B. v. Pastor oft die Mühe der persönlichen Beschaffung des Materials scheuten.

Eine besondere Erwähnung verdienen seine vielen Beiträge zur Papsturkundenlehre. Aus Liebhaberei zu diesen Spezialfragen der Forschung gekommen, sah er bald, was not tat: nämlich ein Tafelwerk, das Anschauungsmaterial vorlegen sollte. Daß im Gegensatz zum frühen und hohen Mittelalter vom Spätmittelalter an eigentlich noch alles zu tun ist, daß man vom Geschäftsgang auszugehen hat, wenn man nicht von hergebrachten falschen Meinungen leben will, hat er wie wenige erkannt. In mühevoller Arbeit von Jahrzehnten sowohl im Vatikanischen Archiv wie in allen bedeutenden Archiven Europas hat er ein ungeheures Material dafür gesammelt und ständig Neuland erschlossen. So sind seine immer wieder ansetzenden Untersuchungen und Listen entstanden. An äußeren Schwierigkeiten ist sein großes Unternehmen schließlich gescheitert. Man kann es nur bedauern, daß er es nicht zu Ende führen konnte; denn niemand hat so viele Originale in Händen gehabt wie er, und es wird lange gehen, bis wieder ein Forscher eine derartige Übersicht über die riesenhafte originale und registrierte Überlieferung und vor allem über ihre Schichten besitzen dürfte. Mit Recht konnte er von sich sagen („Neue Kunde von alten Bibeln“ 1 S. VII): „Für diesen ganzen Zeitraum (von 1198 bis auf unsere Tage) waren in diesem Umfange noch von niemanden Forschungen zur päpstlichen Diplomatie gemacht worden. Infolgedessen gibt es auch noch keine zusammenfassenden Darstellungen dieser Wissenschaft für die letzten vier bis fünf Jahrhunderte. Einige verstreute Beobachtungen und Bemerkungen, das ist alles, worauf der Suchende zurückgreifen kann. Eigentliche Sachverständige für diese Zeit gibt es also denkbar wenige. Das liegt in der Natur der Sache“.

Obwohl ihm ein Abschluß seiner eigentlichen Lebensarbeit nicht beschieden war, wird man diese Forschungen zur Papsturkundenlehre für das Wichtigste und das Bleibende aus seinen langen Lebensjahren halten dürfen. Bei seinem Weggang aus Rom im Jahre 1924 hat er in hochherziger Weise seine reichen, einzigartigen Sammlungen dem Vatikanischen Archiv übergeben.

Nach seinem Totenzettel ist er in der Stille des St. Paulusstiftes in Neuötting „noch 22 Jahre im Dienste Gottes und der Nächstenliebe tätig gewesen“. Nach allem, was man gelegentlich von ihm hören konnte, war er immer noch mit wissenschaftlichen Plänen beschäftigt; doch wird Einzel-

heiten erst sein Nachlaß offenbaren. Aber man hörte auch, daß seine letzten Jahre von der Weisheit des Alters verklärt waren. Merkwürdig bleibt, wie sehr Rom im vollen Umfang des Wortes ihm geistige Heimat geworden. Hat der fast gleichaltrige Paul Fridolin Kehr als „allerletzten Wunsch den nach einem stillen Plätzchen an der Cestiuspyramide“ ausgesprochen, so schrieb auch Baumgarten im Jahre 1926 resigniert: Und so bin ich denn als alter Mann in die Heimat zurückgekehrt, nachdem ich stets gehofft hatte, daß ich mein Leben in der VRBS dereinst würde beschließen können. Es hat nicht sollen sein“.

K. A. Fink

Mitteilungen

1) Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers

Mit Unterstützung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hat sich am 26. 6. 1950 in München wiederum die „Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers“ konstituiert. Ihr gehören an als germanistische Sachverständige die Professoren Dr. Bebermeyer-Tübingen und Dr. Schwietering-Frankfurt/Main, die bereits Mitglieder der bis zum Kriegsende bestehenden staatlichen Kommission waren, als Vertreter der Theologie und der Kirchengeschichte die Professoren D. Elert-Erlangen, D. Maurer-Marburg, D. Rückert-Tübingen und (als korrespondierendes Mitglied) D. R. Hermann-Greifswald, als Kirchenrechtler Professor D. Dr. Heckel-München, als Vertrauensmann der Lutherischen Kirche Oberkirchenrat Dr. Schanze-Weimar. Den Vorsitz der Kommission führt Professor Rückert. Die Leitung der von der Kommission herausgegebenen, im Verlag Böhlau in Weimar erscheinenden „Kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers“ liegt wie früher in den Händen von Professor Bebermeyer. Der Kommission obliegt es, die Weimarer Ausgabe, von der seit 1883 93 Bände erschienen sind, fortzusetzen und abzuschließen, wofür außer den Registern noch etwa 8 Bände erforderlich sein werden.

Nach den „Tischreden“, die schon seit 1921 fertig vorliegen, ist jetzt (seit 1948) auch die Abteilung „Briefe“ in 11 Bänden abgeschlossen. Dagegen werden noch 4—5 Bände nötig sein, um die Abteilung „Deutsche Bibel“ zu vollenden. Vom Hauptcorpus der Ausgabe, den „Werken“ Luthers im engeren Sinn, fehlt nur noch 1 Ergänzungsband. Doch ist vorgesehen, einige wenige, in den Anfangszeiten der Ausgabe unbefriedigend edierte Werke Luthers aus seiner Frühzeit, vor allem die erste Psalmenvorlesung von 1513—1515, in einer verbesserten Form neu herauszugeben.

2) Corrigenda zu ZKG., Vierte Folge I, H. 1:

Die durch ein Versehen ausgebliebenen internen Verweisungen in dem Aufsatz „Fruitio dei bei Augustin“ müssen folgendermaßen heißen:

auf S. 7 Anm. 26: Vgl. unten S. 58

„ S. 8 „ 15: Vgl. zu frui — uti unten S. 15 f.

„ S. 12 „ 8: siehe unten S. 29

„ S. 13 „ 16: siehe oben S. 8

„ S. 17 „ 19: vgl. unten S. 22 A. 7

auf S. 23 Anm. 19:	s. o. S. 19
„ S. 24 „	25: oben S. 22 A. 8
„ S. 28 „	12: s. o. S. 10 A. 4
„ S. 30 „	1: s. o. S. 10 A. 2
„ S. 31 „	11: s. u. S. 33
„ S. 36 „	7: s. o. S. 4 A. 8
„ S. 37 „	21: s. o. S. 20f
„ S. 37 „	26: s. o. S. 26
„ S. 39 „	46: s. o. S. 26
„ S. 40 „	2: s. o. S. 8
„ S. 42 „	9: s. o. S. 20f
„ S. 50 „	25: s. o. S. 25 A. 1
„ S. 52 „	1: s. u. S. 57
„ S. 57 „	27: oben S. 17

Druckfehler: S. 2 Anm. 6 muß es heißen: augustinienne

S. 3 „	14 „	„	„	„	Cassiciacum
S. 14 „	1 „	„	„	„	Barth — Goedeckemeyer
S. 25 „	2 „	„	„	„	Thimme
S. 35 „	9 „	„	„	„	de div. qu. 83 q. 64,7

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

Die Gebete der Krönungsordines Hinkmars von Reims für Karl den Kahlen als König von Lothringen und für Ludwig den Stammler

Von Dr. Anneliese Sprengler, Göttingen

Der deutsche Krönungsordo des 10. Jahrhunderts enthält eine ausgeprägte Königstheologie, deren Zielpunkt die Vorstellung ist, daß der König der Stellvertreter Christi sei. Von dieser Vorstellung werden aber eine Fülle von Einzelvorstellungen umschlossen, die erst im Laufe von Jahrhunderten zusammenfließen mußten, um endlich in den Strom der deutschen Königstheologie des 10. Jahrhunderts einzumünden. Urelemente finden sich schon in alten gallikanischen Meßgebeten. Die eigentliche Entwicklung beginnt indessen erst im Karolingerreich. Wichtige Elemente finden wir im Ausgang des 8. und am Anfang des 9. Jahrhunderts vereint. Zielbewußt zusammengefaßt aber wurden sie erst von dem Erzbischof Hinkmar von Reims, dem Berater Karls des Kahlen. Trotzdem kam die Königstheologie bei ihm noch nicht zur letzten Entfaltung, einerseits wohl, weil Hinkmar doch nicht ganz ungebrochen Königspolitik trieb, andererseits weil das sinkende Karolingerreich nicht der geeignete Boden war, um eine derartige Königstheologie zur Entfaltung zu bringen. Dazu bedurfte es des jungen Reiches des großen Sachsenkaisers, in dessen Siegen sich für seine Zeitgenossen so sichtbar die Hand Gottes bekundete.

1. Die Gebete des Ordo für Karl den Kahlen

Karl der Kahle wurde am 9. September 869 in der Stephanskirche zu Metz von Hinkmar von Reims zum König von Lothringen gesalbt und gekrönt. Der Ordo, der den Ritus beschreibt und den Text der Gebete enthält, gilt als das Werk Hinkmars selbst.¹

¹ Vgl. P. E. Schramm, *Ordines-Studien* II, S. 10, *Archiv für Urkundenforschung* 15, 1938. Vgl. derselbe, *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen*, S. 141, *Zeitschr. d. Savigny-St. f. Rechtsgesch.* Bd. 54, kan. Abt. XXIII, 1934. Vgl. den Ordo M. G. H. Cap. Reg. Franc. II, p. 456 ss. Die Ausgabe stützt sich auf die Edition von J. Sirmondus von 1645, da die Hs. Cod. S. Laurentii Leodiensis verlorengegangen ist.

Die Segnungen über dem König, die Salbung und die Krönung bilden den ersten Teil und die Messe den zweiten Teil der kirchlichen Handlungen. Der eigentlichen kirchlichen Feier geht die Wahl voraus.² In Verbindung damit steht eine Rede des Bischofs Adventius von Metz, in der er u. a. sagt, daß sie, die nach dem Tod Lothars II. nunmehr von ihrem König und Fürsten einsam und allein zurückgelassen worden seien, erwogen hätten, daß es die einzige Zuflucht und der einzig heilsame Rat sei, Gott mit Fasten und Beten um einen Fürsten nach seinem Herzen anzugehen, der sie in Gericht und Gerechtigkeit, in aller Ordnung und Rechtmäßigkeit regiere, rette und verteidige nach Gottes Willen. Gott solle die Herzen aller einmütig dem neuen König zuneigen und bei ihm vereinen und ihn halten als einen im voraus Ersehenen, einen Erwählten und vorher Bestimmten gemäß seiner Gnade. Wiederum fordert er auf, Gott um Erhaltung des neuen Fürsten in Heil, Frieden und Ruhe zu bitten, zum Heil und zur Verteidigung seiner heiligen Kirche und zur Hilfe und zum Gedeihen aller. Auch soll gebetet werden, daß Gott die Anwesenden und damit das Volk unter der Regierung des Königs zum Dienst an Gott selber führe, während sie dem König in treuer Ergebenheit folgen und die erwünschte Rettung genießen möchten.

Die Besserung der zerrütteten Verhältnisse und die Führung des Volkes zum Heil stehen ganz im Vordergrund der Betrachtung. „Heil“ bedeutet hier nicht Wohlergehen im rein irdischen Sinn. Wenn zunächst wohl auch nicht das letzte, das ewige Heil gemeint ist, so fällt doch von der Ewigkeit her das Licht auf dieses Heil, zu dem der König das Volk führen soll. Ein geordnetes Staatswesen, in dem allem bösen Tun gesteuert, aller Verrohung der Sitten Einhalt geboten wird, dessen Oberhaupt die Kirche, wo immer es nötig ist, beschützt, gestattet den Dienern der Kirche, sowie dem Volk, ihren Sinn ganz auf die himmlischen Dinge zu lenken. Aber nur ein König, der nach dem Herzen Gottes ist, kann solches Heil bringen; darum auch die Aufforderung zum Gebet, daß Gott ihm solche Beschaffenheit verleihen möge.

Derselbe Geist, der diese Vorrede beherrscht, findet sich auch in den Gebeten der kirchlichen Feier. Zu Beginn sprechen sechs lothringische Bischöfe, jeder einzeln, über Karl ihren Segen.³

Adventius von Metz erfleht⁴ für den König den Geist der Weisheit, aus dem die Demut vor Gott und rechtes Regiment erwachsen.

Nach dem Buch der Weisheit und den Proverbien im Alten Testament können die Könige nur durch die Weisheit, die bei Gott „auf dem Thron sitzt“ (Sap. 9,4 und 10), und die Gott senden muß, mit Recht und Gerechtigkeit regieren (Sap. 9,5. Prov. 8,15). Wer aber von den Königen die Weisheit aufnimmt, hält Gottes Gebote (Sap. 6,19), ist Gott nahe (Sap.

² Vgl. M. G. H. Cap. Reg. Franc. II, p. 337 ss.

³ Vgl. die Gebete 1—6 im Anhang.

⁴ Vgl. über die Vorlagen für die Gebete des Ordo P. E. Schramm, Ordines-Studien II, S. 13.

6,20) und wird unaufhörlich herrschen (Sap. 6,22 f). Unter Bezugnahme auf I. Kor. 1,10 wurde die alttestamentliche Weisheit mit Christus identifiziert.⁵ Andererseits ist nach Jes. 11,2 die Weisheit eine Gabe des Heiligen Geistes.⁶ Es wird für den König also nichts Geringeres für notwendig erachtet als eine innige Gemeinschaft mit Christus.

Das mit der Weisheit verbundene unaufhörliche Regiment wird hier noch besonders erbeten; denn am Schluß dieses ersten Segens steht die Bitte um Eingang des Königs in das ewige Königreich. Damit sind die Bitten um gutes Regiment für das Volk und ewiges Leben für den König in innigster Weise verbunden. Über König und Volk waltet die Güte und Liebe Gottes, der sein auserwähltes Volk retten will.

Hatto von Verdun erbittet die Fülle göttlicher Gnade,⁷ damit der König die ihm anvertraute Aufgabe bewältigen könne und schon hier auf Erden und in Ewigkeit Tröstung empfangen. Die Schwere des königlichen Amtes wird hier deutlich, für dessen Führung es besonderer Gnade bedarf.

Das Gebet Arnulfs von Toules gehört älterer Überlieferung an. Es findet sich schon im Sacramentarium Leonianum, wo es Gottes Gnade herabfleht und bittet, daß Gott Sicherheit und Ergebenheit der Christen lenken möge. Hier ist es nur besonders auf die Zeit dieses Königs bezogen.

Franco von Tongern geht wieder zu direkter Fürbitte für Karl über. Seine Anliegen sind das Heil des Königs, sowohl der Seele als auch des Leibes, die Hingabe des Königs an gute Werke und göttlicher Schutz.

⁵ Hinkmar, *De Regis Persona Et Regio Ministerio*, Migne, P. L. 125, 851. „Et Christus Dei virtus et Dei sapientia dicit „Per me reges regnant.“ Papst Nikolaus I. schreibt 863 an Karl den Kahlen: „Per sapientiam ergo reges regnant; quia sapientia Patris iuxta Apostolum Christus est, qui est Rex regum...“ Vgl. M. G. H. Ep. VI, Epp. Karolini Aevi IV, p. 369.

⁶ In einem Gebet für den Herrscher aus dem Sakramentar von Angoulême, 8. Jahrhundert, ed. Paul Cagin 1918, heißt es: „... sapientiae tuae rore perfunde, quam beatus dauid rex in psalterio, salomon filius eius te remunerante percepit...“ Vgl. das Gebet a.a.O. p. 130 s., 1858 und p. 168' s., CIII, 2318. Das Gebet findet sich auch im bisher ungedruckten Sakramentar von Gellone, 8. Jahrh., Ms. Paris lat. 12048, fol. 165 v., ferner im *Benedictionale* von Freising, 8.—9. Jahrh., vgl. bei D. J. E. Morin, *Revue Bénédictine* XXIX, 1912, p. 189, im *Ordo* für die zweite Krönung Ludwig des Stammers von 878, vgl. P. E. Schramm, *Die Krönung bei den Westfranken*, S. 194,4, im *Ordo* aus Mainz von 961, vgl. P. E. Schramm, *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses*, Zeitschr. d. Sav. St. f. R. Bd. 55, kan. Abt. XXIV, 1935, S. 315,11; weiter im *Kaiserordo* B, vgl. bei G. Waitz, *Die Formeln der deutschen Königs- und der römischen Kaiserkrönung* vom 10.—12. Jahrh. Abh. d. Histor. Phil. Kl. d. Königl. Ges. d. Wissensch. Bd. 18, Göttingen, 1873 S. 62. (*Ordo* um 960), dann im *Kaiserordo* C (*Cencius* II) um 1100. (Datierung nach Klewitz, *Deutsches Archiv* 4, 1941, S. 412—443), vgl. bei P. E. Schramm, *Die Ordines der mittelalterlichen Kaiserkrönung*, *Archiv für Urkundenforsch.* 11, 1930, S. 379,6. Schließlich ist das Gebet auch im *Kaiserordo* D vorgesehen. (*Ordo* um 1209), vgl. bei M. Andrieu, *Le Pontifical Romain* II, *Studie e Testi* 87, 1940 p. 388,10.

⁷ Der Segen lehnt sich an ein Gebet aus dem *Sacramentarium Leonianum* an, ed. Ch. L. Feltoe 1896, vgl. dort p. 1.

In ähnlicher Weise bittet Hinkmar von Laon. Ihm ist daran gelegen, daß der König Gott in Dankbarkeit Gehorsam erweise.

Odo von Beauvais schließlich bittet um Erhaltung des Königs, Reinigung von Sünden durch Gottes Segen und Bereicherung an göttlichen Unterweisungen und Gaben.

Diese sechs Gebete bergen einen kleinen Beichtspiegel in sich, der dem König immer wieder vorhält, daß er Gott ergeben, gehorsam und dankbar sein und gute Werke tun müsse. Das sind zwar alles Pflichten eines jeden Christen, aber im besonderen die Pflichten eines christlichen Königs. Deshalb braucht er auch im höchsten Maße den göttlichen Geist der Weisheit.

Nun folgen die Gebete des Erzbischofs Hinkmar von Reims.⁸ Sein erstes Bittanliegen ist die Ausgießung göttlicher Gnadengabe auf den König und göttlicher Schutz. Der zweite Gebetsabschnitt gibt tieferen Einblick in die schon oben besprochene Vorstellung von dem Heil, das der König bringen soll. Darin bittet Hinkmar nämlich — außer um Sündenvergebung, Gnade und Erbarmen für den König — um Befreiung von allem Widerwärtigen und von der Hinterlist „sichtbarer und unsichtbarer Feinde“. Diese Wendung hatte Alkuin zuerst in das abendländische Gebet für den König hineingetragen.⁹ Vor ihm fand sie sich anscheinend — innerhalb der lateinischen Liturgie — nur in irisch-angelsächsischen Gebetbüchern,¹⁰ also in mönchischen Gebetbüchern aus Alkuins Heimat, denen er die Formel

⁸ Vgl. im Anhang Gebet 7—13.

⁹ Vgl. im Alkuin'schen Anhang zum Sacramentarium Gregorianum, ed. H. A. Wilson, 1915, p. 297 s. In Missa Uotiva Pro Rege. Praefatio: „... quatenus in fundamento spei fidei caritatisque fundatus, peccatorum labe abstersus, de visibilibus et invisibilibus hostibus triumphator effectus... et transitorii regni gubernacula inculpabiliter teneat, et ad aeterna infinita gaudia te miserante perueniat...“ Diese Praefation findet sich auch im Sacramentarium Fuldense, 10. Jahrh., ed. G. Richter und A. Schönfelder, Quellen und Abhandl. zur Geschichte d. Abtei und d. Diözese Fulda IX, 1912. Vgl. dort p. 219, 337, 1923; ferner ist die Praefation enthalten im Sacramentarium Bergomense, 11. Jahrh., im Auctarium Solesmense, (Migne, Ad Utramque Patrologiam Supplementum, Ser. Liturgica, Tom. 1, 1900), p. 152, CCXLIV, 1338, außerdem auch in dem Ordo für die Krönung Edgars von England von 973, vgl. bei P. E. Schramm, Die Krönung bei den Westfranken, S. 230, 32. Die genannte Formel ist auch in einem Alkuin'schen Gebet Post comm. enthalten, vgl. Wilson, a.a.O. p. 189, Missa In Tempore Sinodi Pro Rege Dicenda. LXV, 7: „... ut hoc salutari mysterio contra visibiles et invisibiles hostes reddatur inuictus, per quod mundus est diuina dispensatione redemptus...“ Dieses Gebet findet sich auch im Sacramentarium Fuldense, a.a.O. p. 220, 339, 1933, ferner im Sacramentarium Bergomense, a.a.O. p. 153, CCXLIV, 1339, ebenso im Mainzer Ordo, vgl. P. E. Schramm, Die Krönung in Deutschl., S. 321 f, 24.

¹⁰ Vgl. G. Manz, Ausdrucksformen der lat. Liturgiesprache bis ins 11. Jahrh. Texte und Arbeiten der Erzabt. Beuron 1. Abt. 1. Beiheft, 1941, S. 214, Nr. 406. Vgl. auch E. Bishop in „Book Of Cerne“, p. 259, Notes 44. Lediglich im Sacramentarium Leonianum heißt es einmal: „... ut nostrae fragilitati et manifesti subiciantur hostes et invisibiles excludantur per.“ Vgl. bei Ch. L. Feltoe, a.a.O. p. 170, 1.

vermutlich entnommen hat.¹¹ Innerhalb der griechischen Liturgie war sie freilich auch bekannt und wurde dort auch im Gebet für den Basileus angewandt.¹² Die Frage, ob Alkuin davon Kenntnis gehabt hat, muß indessen offen bleiben. — In den irisch-angelsächsischen Gebetbüchern — zu nennen sind vor allem das „Book of Cerne“, dessen Ms. aus dem 9. Jahrhundert stammt,¹³ und „Royal 2 A XX“, 8. Jahrhundert¹⁴ — steht die Formel in Gebeten, die z. B. um Befreiung von der Herrschaft des Erzfeindes und um Sündenvergebung bitten, oder um Bewahrung vor den Wurfnetzen des Teufels und vor dem Engel der Hölle, der viel Böses einflüstere.¹⁵ Dann findet sich die Formel wieder in Gebeten, in denen die Apostel als Dämonenbezwinger gepriesen werden. Durch die Hilfe der Apostel, so heißt es, möge der Herr die Gebrechlichkeit des Betenden stärken, ihm Festigkeit gegenüber den Gefahren der Welt gewähren und ihn behüten vor seinen sichtbaren und unsichtbaren Feinden. Danach folgt eine Bitte um christliche Tugenden.¹⁶ — In diesen Gebeten sind die „sichtbaren und unsichtbaren Feinde“ deutlich geistlich zu verstehen. Der Beter sieht sich in dauerndem Kampf mit widergöttlichen Gewalten, die ihm bald in sichtbarer Gestalt, bald unheimlich unsichtbar, etwa mit verborgener Einflüste-

¹¹ Vg. hierzu A. B. Kuypers, „Book Of Cerne“, p. XXX: „We see from Alcuin's and other prayerbooks that prayers similar in character to those of the Book Of Cerne became part of the Carolingian revival, and thus influenced the whole devotional side of Christian life in Western Europe.“

¹² Vgl. J. Goar, *Euchologion Sive Rituale Graecorum, Completens Ritus Et Ordines Juxta Usum Orientalis Ecclesiae*. 1647. p. 822: „... καὶ πάσης ἐπιβουλῆς ὁρατῶν καὶ ἀορατῶν ἐχθρῶν ὀχυρώτερον αὐτὸν διατήρησον, ἄγγελον αὐτῷ ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου καταπέμψον φύλακα...“

¹³ „The Prayer-Book Of Aedeluald The Bishop, Commonly Called The Book Of Cerne“, ed. Dom. A. B. Kuypers, 1902. Über die Datierung des Buches vgl. dort p. XIV. K. hält das Buch für älter als die Hs. Die Heimat des Buches vermutet er in Northumbrien, wo Alkuin ja auch zu Hause war. In Lindisfarne gab es dort nämlich von 721—740 einen Bischof Aedeluald. Vgl. a.a.O. p. XXX.

¹⁴ Vgl. ebenfalls bei D. A. B. Kuypers, a.a.O., Appendix, p. 201—225. Über die Datierung vgl. dort p. 200.

¹⁵ Ms. Royal 2 A XX, Kuypers, p. 214: „... antiquumque ibi hostem prostrasti a cuius dominationis iure ds meus eripe me fragilitatemque uirum mearum dne mihi ihu xpe per tuam gratiam confirma et conrobura ad uincendos hostes inuisibiles atque uisibiles, et quicquid per gule incontinentiam umquam delinquerim. Tu ergo uerissimae uenia pietatis absterge. Omniumque p'teriorum ueniam tribue delictorum...“. Vgl. Book Of Cerne, a.a.O. p. 99, 1. 3: „Sed confirma me in tua uoluntate doce me quid debeam agere quid facere aut quid loquere quid tacere. Defende me domine deus meus contra omnes inimicis meis (so im Text) uisibiles et inuisibiles domine deus meus defende me contra iacula diabuli et contra angelum tartari suggestentem et docentem me multa mala.“

¹⁶ Book Of Cerne, p. 127 s., p. 163 s.: „Domine iesu christe, qui dedisti potestatem apostolis. Infirmos curare... Demones iecere...“ und weiter p. 128,5, p. 164,5 „Et per auxilia beatorum apostolorum tuorum fidelissima confirma fragilitatem meam et mihi contra mundi pericula prebe firmamentum et custodi me contra hostes meos uisibiles et inuisibiles... Per merita beati petri apostoli tui. Da mihi prudentiam...“

rung böser Dinge im Inneren, entgegneten.¹⁷ Es sind Gebete mönchischer Prägung, die wir vor uns haben.¹⁸ — Aus Alkuins Gebeten für den König geht hervor, daß die genannte Wendung dort ebenfalls geistlich zu verstehen ist. Alkuin sieht den König, der für das Gottesvolk gegen die Feinde Christi kämpft, der das Evangelium gegenüber der höllischen Finsternis des Unglaubens zum Sieg bringt und auch um Tugenden an sich selber ringt, wie die Mönche im Kampf mit Dämonen.¹⁹ Ebenso erkennt Hinkmar, wenn er die alte Formel in einem neuen Gebet für den König verwendet, den König des christlichen Volkes von den Feinden Gottes umlauert, die ihn mit Tücken und Ränken zu Fall bringen wollen, um dann um so leichter das Volk zu verführen.

Die folgende Bitte²⁰ fährt auch in diesem Sinn fort. Um dieser Feinde willen sollen die guten Engel Gottes den König von allen Seiten umgeben und ihn vor Sünden, vor dem Schwert und allen Gefahren bewahren. Die Sünde ist offenbar ein unsichtbares und das Schwert ein sichtbares Mittel des Erzfeindes, um Feindschaft und Haß zu säen und gerade einen König besonders zu bedrohen.

Die nächste Bitte richtet sich darauf, daß sich Feinde und Hasser zu Frieden und Liebe bekehren möchten; die aber in Feindschaft und Haß beharren, sollen in heilsame Verwirrung versetzt werden, während über dem König „ewige Heiligung blüht“. Mit dieser letzten Wendung, die sich

¹⁷ Über den Kampf gegen die Dämonen in der frühen Christenheit vgl. A. v. Harnack, *Militia Christi*, Die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten, 1905. Über den Kampf bei Paulus vgl. S. 12 f., bei Origenes S. 29 f. Vgl. hierzu auch Sedulius Scottus, *Liber de rectoribus Christianis*, Cap. 19. (Bei S. Hellmann, *Quellen und Untersuchungen z. lat. Phil. d. Mittelalters*, Bd. I, Heft 1. 1906, S. 87) „Nam si provida sollertia erga carnales milites cura est exhibenda... quanto magis providendum est de spiritualibus Christi militibus, quorum sanctis laboribus et orationibus ipsa res publica servatur incolumis et illaesa, hostes quoque visibiles et invisibiles superantur...“ Vgl. auch Hinkmar, *De Regis Persona Et Regio Ministerio*, Migne 125, 842. „Alii ergo pro vobis orando pugnant contra invisibiles inimicos, vos pro eis pugnando laboratis contra visibiles barbaros. Utinam una fides esset in omnibus, quia et minus laboraretur, et facilius diabolus cum suis angelis vinceretur.“

¹⁸ Die beiden genannten Gebetbücher werden nach G. Manz, *Ausdrucksformen*, S. 6, der irischen Liturgiegruppe zugerechnet. Nach Kuypers, a.a.O. p. XXIX hielten sich im England des 8. Jahrhunderts römischer und irischer Einfluß die Waage. Das „Book Of Cerne“ soll neben irischen auch römische Elemente aufweisen. Unsere Gebete scheinen indessen mehr von irischem Geist geprägt zu sein.

¹⁹ Alkuin hat die genannte Formel auch außerliturgisch verwendet. 798 schreibt er in einem Brief an Karl d. Gr.: „deprecantes quoque domini Dei nostri clementiam, ut citius vos cum honore et laude faciat reverti, (wohl aus Sachsen), subiectis omnibus inimicis nominis domini nostri Jesu Christi. Qui te ubique regat et custodiat, et victorem faciat omnium inimicorum tuorum, seu visibilibus, seu invisibilibus...“ Vgl. M. G. H. *Ep. IV*, *Epp. Karolini Aevi II*, 149, p. 245. Außerdem gebraucht A. die Formel in einem Brief an Hygbald, den Bischof von Lindisfarne, vgl. a.a.O. 21, p. 59 und in einem Brief an die Mönche von Wiremuth und Girwens, vgl. a.a.O. 19, p. 56.

²⁰ Vgl. Gebet 8a.

an Ps. 131 (132), 18 anlehnt, wird Karl — ebenso wie einst sein Ahnherr des 8. Jahrhunderts²¹ — als Erbe Davids gekennzeichnet. Nunmehr regierte das Haus der karolingischen Könige schon im vierten Glied über das neue Israel; sichtbar blühte über ihm Gottes Gnade. Die Verheißungen, die David einst empfangen hatte, waren nun an das fränkische Königshaus übergegangen.

Alle guten Mächte werden hier zu dem König des Gottesvolkes versammelt; was ihm widersteht, widersteht damit Gott und seinen Engeln und ist mit den bösen Mächten im Bunde.

Darauf folgt die Salbung mit dem allerheiligsten Öl, dem Chrisma, an Stirn, Ohren und Haupt.²² In dem Chrisma birgt sich das „Öl der Gnade Seines Heiligen Geistes“ und eine geistliche „Krone des Ruhms“,²³ die auf siegreichen Glaubenskampf folgt. Die alte Formel „unde unxit sacerdotes, reges...“²⁴ wird durch den Text erweitert. Priester, Könige, Propheten und Märtyrer, so heißt es, die mit dem Öl der Gnade und dem Heiligen Geist gesalbt wurden, haben durch den Glauben Königreiche besiegt, Gerechtigkeit gewirkt und Verheißungen erlangt (Hebr. 11,33).²⁵

Solches Wirken erwartet man offensichtlich auch von dem jetzt gesalbten König. Auch er soll Glaubenskämpfer sein und, um mit Hebr. 12,4 zu reden, im Kampf gegen die Sünde bis aufs Blut widerstehen.

Die „Verheißungen“ deuten auf die Gemeinschaft der Heiligen im himmlischen Königreich hin, an welchem teilzuhaben der König eifern soll.

²¹ Vgl. ein Gebet aus dem Sakramentar von Gellone, fol. 165 v/166 r. Dort heißt es: „...Thronum regni tui iugiter firmit (vgl. 2. Sam. 7,16 b) et gentem populumque tuum in eternum conseruet inimicus tuus confusionem inducat. et super te christi sanctificatio floreat. (Vgl. Ps. 131 (132), 18. Das Gebet findet sich auch im Kaiserordo A, vgl. G. Waitz, a.a.O., S. 65 f und im Kaiserordo D, vgl. M. Andrieu, a.a.O., p. 395 et 399, 28 a et 32 γ.

²² Vgl. M. G. H. Cap. Reg. Franc. II. p. 457.

²³ Vgl. Gebet 9. Der Ausdruck „corona gloriae“ kommt öfter im Alten Testament vor. Jes. 28,5 erscheint der Herr selbst als die „corona gloriae“ für den heiligen Rest seines Volkes, V. 6 als besondere Stärke der Kämpfer für seine Stadt. In diesem Sinn, daß der Herr selbst mit seinem Geist die corona gloriae für den Kämpfer des wahren Israel ist, ist die Formel wohl auch hier zu verstehen. Die Formel ist eingeschoben in ein Zitat aus Ps. 102 (103), 4.

²⁴ Die Formel wird auch bei der Ölweihe verwendet (vgl. Sac. Greg., ed. H. Lietzmann, nach dem Aachener Urexemplar, 1921, p. 46, 77) und findet sich dafür schon in den Veroneser Fragmenten der „Didascalia Apostolorum.“ Vgl. dazu A. Dold, Palimpsestexte des Cod. Lat. Monac. 6333, Texte und Arbeiten der Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 15—18, 1930, S. 47*.

²⁵ Die Aussage wird nach Hebr. 11,32 von Gideon (Ri. 7), Barak (Ri. 4,6 ff), Simson (Ri. 15,3 ff), Jephthah (Ri. 11,29 ff), David (2. Sam. 8,1 ff und 15), Samuel (1. Sam. 7,10 f, 15—17) und den Propheten gemacht, ebenso auch von den schon vorher in Hebr. 11 genannten großen Gottesmännern, die alle den Sieg des Gottesvolkes über die Heiden durchgesetzt und gleichzeitig das Gesetz Gottes allem Unrecht entgegengestellt haben, und die, wie Hebr. 11,36—39 sagt, um ihres Zeugnisses willen oft Banden, Trübsal und Tod erlitten haben. (Vgl. z. B. 1. Sam. 22,17 ff; 2. Chron. 24,21; 1. Kön. 17,2 ff; 1. Kön. 19,10).

Er soll nämlich durch Gottes Hilfe, so wird nun gebetet,²⁶ zum Sieger und Triumphator über „sichtbare und unsichtbare Feinde“ werden. Wenn er im Glauben die Königreiche der Ungläubigen besiegt, so triumphiert er damit über den Feind in sichtbarer Gestalt; wenn er Gerechtigkeit wirkt, so setzt er dem heimlichen Tun des Satans das Göttliche entgegen. Des Königs Triumph dient jeweils dem Heil des ganzen Volkes. Aber an seiner eigenen Person setzt der Kampf ein; er muß Furcht und Liebe zu Gott haben, rechten Glaubens sein, sich guter Werke befleißigen, damit zu seiner Zeit durch Gottes Gabe Frieden herrsche und der König am Ende durch göttliche Gnade, mit der Palme des Sieges geschmückt, in das ewige Königreich eingehe.

Hinkmar fährt dann mit einem Segen fort,²⁷ der sich schon in Alkuins Anhang zum Sacramentarium Gregorianum findet. Mit aller Innigkeit, die den Gebeten Alkuins eigen ist, wird dort nun auch für Klerus und Volk um himmlische Güter gebeten.

Der König empfängt dann, gleichsam als Unterpfand der Verheißung ewiger Regierung und ewigen Triumphes, Krone,²⁸ Szepter und Palme.²⁹

Es folgt nun die Feier der Messe,³⁰ die mit einem Gebet zu Ehren des heiligen Gorgonius, des Schutzheiligen des 9. September, eingeleitet wird. Dieses Gebet ist, ebenso wie das Gebet über den Opfergaben und das nach der Kommunion, der Messe für den heiligen Hippolyt entnommen und hier nur auf Gorgonius übertragen.³¹ Zwischen die Gebete der Heiligenmesse sind die Gebete einer Alkuin'schen Königsmesse eingeschoben, in denen für den König um Tugenden und Stärke, die Sünde zu überwinden, ewiges Leben und treue Amtserfüllung gebeten wird. Es war zuerst Alkuin gewesen, der die Bitten um das Wohl des Volkes und der Kirche so eng mit der Bitte um Tugenden, Sündenvergebung und ewiges Leben für den König verbunden hatte. Darin spricht sich die Erkenntnis aus, daß das königliche Amt für seinen Träger besondere Reinheit vor Gott verlangt. Der Herrscher muß bei allen seinen Entscheidungen Gott nahe sein. Darum ist es für ihn besonders nötig, daß das, was den Menschen von Gott trennt, von ihm hinweggenommen werde. Mit freiem Gewissen muß der König gegen die Mächte der Finsternis kämpfen. Denn wie sollte er über sie den Sieg erringen, wenn er schon halb in ihren Schlingen sitzt? Diese Erkenntnis beherrscht auch den Hinkmar'schen Krönungsordo für Karl den Kahlen, angefangen vom Beichtspiegel über die Salbung, die in der Höhe der

²⁶ Vgl. Gebet 10.

²⁷ Vgl. Gebet 11.

²⁸ Vgl. Gebet 12. Wieder ist der Ausdruck „corona gloriae“ gebraucht. Hier entspricht er wohl mehr der Anwendung von Jes. 62,3, wo die „corona gloriae“ das künftige Jerusalem bezeichnet.

²⁹ Vgl. Gebet 13.

³⁰ Vgl. Gebet 14—19.

³¹ Vgl. P. E. Schramm, Ordines-Studien II, S. 14. Vgl. die Messe für den heiligen Hippolyt im Sacramentarium Gregorianum, ed. H. Lietzmann, p. 87.

Gnadengabe den hohen Anforderungen des Amtes entspricht, bis zur Messe.

In diesem Ordo erscheint der König in geistlicher Stellung. Als Kämpfer gegen böse Mächte kommt er Priestern und Mönchen gleich, nur daß sein Wirkungsbereich noch umfassender ist als der eines einzelnen Mönches, Priesters oder gar Bischofs. Wie der Bischof empfängt der König die Hauptsalbung³² mit dem Chrisma, die den Menschen innig mit Gott verbindet. Der König ist innerhalb seines königlichen Amtes Geistlicher; denn alles, was er tut, geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes zur Erlangung des Heiles für sein Volk und für sich. Stand das „Heil“ in der Bischofsrede noch in etwas ungewissem Licht, so läßt der Ordo das Wirken des Königs deutlich in einem ganz unmittelbaren Sinn auf das ewige Heil abzielen. Der König zieht gegen die Ungerechtigkeit, gegen das Böse zu Felde; Gutes und Böses haben ein schweres Gewicht im Gottesvolk, das Christus, den ewigen Sieger, König, Erlöser und Schöpfer, der Schöpfungs- und Ewigkeitsordnung zugleich in seiner Hand hält, seinen Herrn nennt.³³ Das Gute ist das Christliche, dem Erzfeind absolut Entgegengesetzte, es ist das Gute, das auch vor Gott als gut gilt. Die geistliche Stellung des Königs ist damit ganz unabhängig davon, ob er im engeren Sinn geistliche Funktionen ausübt oder nicht.

³² Gerald Ellard, *Ordination Anointings In The Western Church Before 1000*, 1933, S. 30, führt aus, daß ein Beleg für die Hauptsalbung des Bischofs zum ersten Mal im Sakramentar von Gellone auftaucht, und daß dieses Zeugnis für lange Zeit allein steht.

³³ In diesem Ordo ist die Vorstellung von der Mittlerschaft Christi beim Gebet durchweg aufrechterhalten, d. h. die Gebete sind nicht an Christus oder die Trinität, sondern an den Vater gerichtet. Eine Ausnahme bildet nur das 2. Meßgebet (Geb. 15). Während dieses im Vorlagentext trotz des Zitates aus Joh. 14,6 an Gott den Vater gerichtet ist, wird es hier, wie die veränderte Schlußformel zeigt, dem Sohn dargebracht. Verdunkelt ist die Mittlervorstellung in der Kette erzbischöflicher Segnungen, von denen jede statt mit „per Dominum nostrum“ nur mit „Amen“ schließt. Am Schluß dieser Segensreihe steht die unvollständige Formel „quod ipse praestare dignetur...“, die keinen eindeutigen Aufschluß darüber gibt, ob Christus angerufen wird oder der Vater, da in den Segnungen von Gott in 3. Person gesprochen wird. — Andere Gebete aus dem Frankenreich zeigen indessen ein gänzlichliches Zurücktreten der Mittlervorstellung. Vgl. z. B. ein Gebet aus dem Sakramentar von Gellone, fol. 166 r.: „Christe, deus oriens ex alto rex regum et dominus dominantium corona. credentium. Benedictio sacerdotum qui regis gentes. exaltas reges... Benedic hunc clementissime regem illum... sicut benedixisti habraam in milia isaac in uictima iacob in pascua... quod ipse prestare digneris qui in celestia regna super cerubin sedens uniuersa. qui regna regis et regnas in secula seculorum.“ Christus erscheint hier als der ewige Himmelskönig und Weltenwalter, der die Geschicke der Völker von Alters her lenkt. In einem Gebet aus dem Benedictionale von Freising, a.a.O., p. 190 heißt es: „... Sicut liberasti de Pharaone et de gurgite maris populum tuum, sic libera Christe hunc populum de diaboli potestate et cupiditate terrae...“ Ähnliche Gebete an Christus kennt die griechische Liturgie auch. Vgl. z. B. bei Goar, a.a.O., p. 820. Aber das Christusbild, das sich aus den fränkischen Gebeten abzeichnet, erinnert doch

2. Die Gebete des Ordo für Ludwig den Stammler

Karls Sohn, Ludwig, wurde 877 in Compiègne zum fränkischen König geweiht und gekrönt. Der ebenfalls Hinkmar zugeschriebene Ordo entstammt demselben Codex wie der Ordo für Karl den Kahlen.³⁴

Für die Gebete hat der Ordo von 869 größtenteils als Vorlage gedient. Aus zwei Bischofsgebeten am Anfang des Ordo für Karl ist hier ein neues Gebet geformt.³⁵ Darauf folgt ein sehr langes Salbungsgebet,³⁶ das im wesentlichen neu ist, aber gelegentlich auch bekannte Wendungen wiederkehren läßt. Die Segnungen des Erzbischofs Hinkmar, die im Ordo für Karl vor der Salbung, bzw. zwischen Salbung und Insignienübergabe stehen, folgen hier am Schluß mit einigen Ergänzungen.³⁷ Neues enthält auch das Gebet, das die Übergabe des Szepters begleitet.³⁸

Das Salbungsgebet soll hier näher betrachtet werden.³⁹ Gott wird darin als der Schöpfer Himmels und der Erde, der Engel und der Menschen angeredet. Dann werden alttestamentliche Gestalten, an denen Gott seinen Heilswillen erwiesen hat, aufgezählt. Die Aufreihung alttestamentlicher Gestalten in einem Bittgebet erinnert an die sehr alten Paradigmengebete,

auch an das westgotische. Vgl. z. B. einen westgotischen Königsseggen bei D. M. Férotin, *Le Liber Ordinum En Usage Dans L'Eglise Wisigothique Et Mozarabe*. 5. Au 11. Siècle. Monumenta Ecclesiae Liturgica V, 1904. Col. 296: „Uere sanctus, uere benedictus Dominus noster Ihesus Christus, Deus deorum et Dominus dominorum, princeps principum et imperator regum terre. Cui gentium multitudo famulatur, cui regum celsitudo prosternitur, et quem celestium et terrestrium creaturarum subiecta conditio Dominum creatoremque suum cognoscens adorat, magnificat et conlaudat, Christum Dominum ac redemptorem uerum.“ Vgl. zu solchen Christusgebeten J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturg. Gebet. Liturgiegeschichtl. Forschungen*, Heft 7 u. 8. 1925. S. 194. J. führt die Betonung der Gottheit Christi auf antiarianische Bestrebungen zurück. Indessen trägt auch Wulfilas Christus ähnliche Züge, wenn er bekennt: „Credo... in unigenitum filium eius, dominum et deum nostrum, opificem et factorem universe creature...“ Vgl. bei K. D. Schmidt, *Die Bekehrung der Ostgermanen*, 1939. S. 270 f. Auch im sächsischen Heliand steht das Bild von dem königlichen Weltenwalter Christus im Vordergrund. Man darf die Vorstellung von dem Himmelskönig Christus also als einen wesentlichen Teil des germanischen Christusglaubens bezeichnen. Dieses germanische Christusbild ist für die mittelalterliche Königstheologie sehr bedeutungsvoll.

³⁴ Vgl. den Ordo M. G. H. Cap. Reg. Franc. II, p. 461 s., ebenfalls nach Sirmondus. Der Ordo war in demselben Cod. enthalten wie der Ordo von 869.

³⁵ Vgl. Gebet 20.

³⁶ Vgl. Gebet 21.

³⁷ Vgl. Gebet 7, 8, 10, 11; vgl. auch Gebet 24 und 25.

³⁸ Vgl. Gebet 23.

³⁹ Die Überschrift „Sacri Olei Infusio“ weist auf die Verwendung von Chrisma hin.

wie sie die älteste Christenheit schon aus der Synagoge übernommen hat.⁴⁰ In der griechischen und in der gallikanischen Liturgie wurden die Paradigmenreihen auch in die Fürbitten für den Herrscher hineingenommen.⁴¹ Fränkische Gebete des 8. Jahrhunderts, die vermutlich bei der Königsweihe gesprochen wurden, enthalten ebenfalls alttestamentliche Paradigmenbilder.⁴² Offenbar sind diese Gebete Nachkommen der gallikanischen Fürbitten. Wie in den alten Schemen der Paradigmengebete werden die Paradigmen auch in den gallikanischen und fränkischen Königsgebeten meistens mit „sicut“ eingeführt. Wenn Hinkmar in seinem Salbungsgebet für Ludwig den Stammler die alten Paradigmen wieder aufgenommen hat, so hat er doch das herkömmliche Schema verlassen. Es folgt nach Nennung einer alttestamentlichen Gestalt nicht jedesmal eine Bitte, sondern die Aufreihung der Beispiele wird weiter fortgesetzt. Damit lehnt Hinkmar sich an ein anderes Gebetsschema an, in dem das Paradigma auch eine Rolle spielt, nämlich an die Idealform der Praefation, wie wir sie etwa in den Apostolischen Konstitutionen finden.⁴³ Der ganze Anfang unseres Gebetes mit dem Hinweis auf die Erschaffung der Welt und mit der Nennung der alttestamentlichen Heilsgestalten erscheint somit eher wie ein Lobgesang auf den Heilsplan Gottes, denn als ein Bittgebet. Ähnliche Anklänge an den Praefationsstil finden sich gelegentlich auch in Weihegebeten für Geistliche.⁴⁴ Ob man absichtlich oder unabsichtlich eine Annäherung an den Praefationsstil vollzogen hat, sei dahingestellt. Aber es handelt sich hier

⁴⁰ Vgl. hierzu A. Baumstark, Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung, Oriens Christianus, Neue Serie, 10. und 11. Band. 1920/21, hsg. 1923. S. 1—32. In der ältesten Gestalt sind die Paradigmengebete reine Bittgebete, die in Not gesprochen wurden. (Vgl. a.a.O. S. 2 und 5). Ein klassisches Bittgebet lautet z. B. folgendermaßen: „Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti Adam, qui intus in paradiso te invocavit... Exaudi nos, Domine noster, sicut exaudisti Moysem, qui te invocavit in monte Sinai...“ Dieses strenge Schema des Paradigmengebetes wird später oft verwischt.

⁴¹ Vgl. derartige Gebete für den Basileus bei Goar, a.a.O., z. B. p. 814, p. 820, p. 826. s. Für die Liturgie Galliens vgl. E. A. Lowe, The Bobbio Missal, A Gallican Mass-Book. Henry-Bradshaw-Soc. Vol. 53, 58, 61. - 1917, 1920 und 1924. Vgl. z. B. Vol. 58, p. 151, 492: „... deprecemur ut principem nostrum tale iugeter tueatur auxilium quali abraham condam cum trecentis dece et hoto uernacolis suis de quinque regebus cum fallangis prostratis uicturiam referentem mirabiliter saluauit cum triumphum...“ In ähnlicher Weise sind auch die übrigen Gebete der Fürstenmesse im Missale von Bobbio gehalten. Gewöhnlich werden die Paradigmen mit „sicut“ eingeführt. (Vgl. auch einige Gebetswendungen unter Anm. 33).

⁴² Vgl. z. B. bei Cagin, a.a.O. p. 130 s. 1858: „... Uisita eum... sicut moysen in rubo, iosue in agro, iesu naue in proelio, samuhel crinitum in templo...“ Ein anderer Teil desselben Gebetes wurde in Anmerk. 6 zitiert, vgl. dort die weiteren Vorkommnisse.

⁴³ Vgl. bei F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Vol. 1 und 2; 1905. p. 498 s.

⁴⁴ Vgl. z. B. im Missale Francorum, Migne P. L. 72, 324 ein Gebet für den Bischof.

wie dort um ein lobpreisendes Hinführen auf die gegenwärtige Heils-
erfahrung im Sakrament.

In der heilsgeschichtlichen Reihe, in der die alttestamentlichen Gestalten
chronologisch aufgeführt sind, erscheint der gegenwärtige König als letzter.
Christus ist, wie es die Vorstellung von der Mittlerschaft Christi beim
Gebet erfordert, in der heilsgeschichtlichen Reihe ausgelassen worden und
in die mit „per“ eingeleitete Schlußformel gerückt. Christus erscheint auch
als Mittler bei der Erschaffung der Welt und dem Vollzug der Heils-
geschichte.

Wie in den alten gallikanischen Königsgebeten wird an Abrahams
Triumph (Gen. 14), ebenso an den Sieg Moses und Josuas über die Feinde
Israels erinnert. Gott habe, so heißt es weiter, „seinen Sohn David“ zur
Höhe des Königreiches erhoben und vor dem Maul des Löwen, aus der
Klaue des wilden Tieres,⁴⁵ von der Hand Goliaths,⁴⁶ vor dem bösen
Schwert Sauls und vor allen Feinden errettet.⁴⁷ Am Ende steht — gleich-
sam als Frucht aller Kämpfe — das Weisheits- und Friedensreich Salomos.

Für unseren König werden dieselben göttlichen Tugenden erbeten, mit
denen die genannten Gottesmänner geschmückt waren. Es geht auch für
ihn um einen Kampf, den er mit Ehren zu bestehen hat. Die folgende
Salbungsformel mit dem anschließenden Zitat aus Hebr. 11,33, die uns
schon bekannt ist, zeigt uns, daß der Glaubenskampf gemeint ist. So kann
— inhaltlich gesehen — der Anfang unseres Gebetes als Ausgestaltung
und teilweise Erläuterung der Salbungsformel „unde unxit sacerdotes,
reges ...“ einschließlich dem folgenden Zitat, Hebr. 11,33, gelten.

Ist nun der erste Gebetsteil eine Erläuterung des Kampfes, so gibt der
zweite Teil eine Erläuterung der Salbung selbst. Die allerheiligste gött-
liche Salbung ist die wahre Quelle des Sieges über alles Widergöttliche,
wenn sie über das Haupt des Königs herabfließt⁴⁸ und sein Innerstes, das
Inwendige seines Herzens, durchdringt.⁴⁹ Dadurch wird der König für den
Empfang der Verheißungen würdig gemacht, die die siegreichen Könige⁵⁰
— gedacht ist wohl an David und Salomo — erlangt haben. Die Ver-
heißung, die dann über dem König ausgesprochen wird, ist glückliche Re-
gierung in dieser Welt und Gemeinschaft mit den siegreichsten Königen
im himmlischen Königreich. Daß David und Salomo ins Himmelreich ein-
gehen, ist für den Beter gewiß. Ihnen ist ja verkündet, daß ihr Königstuhl
ewig bestehen werde.⁵¹

⁴⁵ Vgl. 1. Sam. 17,34 ff.

⁴⁶ Vgl. 1. Sam. 17,45—51.

⁴⁷ Vgl. 1. Sam. 19,10; 2. Sam. 22; Ps. 18.

⁴⁸ Anlehnung an Ps. 132 (133), 2.

⁴⁹ Vgl. 1. Sam. 10,9.

⁵⁰ Verheißung an David durch Nathan 2. Sam. 7,11—16; an Salomo 1. Kön. 3,11
bis 14; 9,3—5.

⁵¹ Vgl. 2. Sam. 7,16 und 1. Kön. 9,5.

Die Vorläufer auf dem Königsthron Christi erscheinen also gleichzeitig als die Teilhaber seines Thrones und rücken damit in eine Linie mit dem gegenwärtigen König, der ja an dem Regiment Christi über das christliche Volk teilhat.⁵²

Was den tiefsten Sinn unseres Gebetes aufhellt, ist die Schlußformel, die in gedrängter und prägnantester Weise die Geschichte Christi mitsamt der Christologie zusammenfaßt. Christus erscheint darin als der prä-existente, vor aller Zeit von Gott gesalbte Gottessohn, der den Kampf gegen die Mächte der Finsternis, d. h. gegen die Mächte über der Erde und gegen die Unterwelt, ja, gegen das gesamte Reich des Satans, aufnahm und durch die Kraft des Kreuzes den Sieg davontrug. Christus ist Sieger, der nun, in Einigkeit mit dem Vater, Sieg und Ruhm in seiner Hand hält.

Priester, Könige, Propheten und Märtyrer stehen auf Grund dieser Aussagen in einem ganz bestimmten Verhältnis zu Christus. Sie sind Gesalbte wie er, hinweisend auf seine Salbung von Ewigkeit her; und sie deuten mit ihrem Kampf gegen die Feinde des Volkes Gottes schon auf den einzig wahren Kampf des Messias hin. Ihr Sieg ist nur möglich im Blick auf seinen Sieg, ist eigentlich ein vorweggenommener Teil seines Sieges.

Der König deutet mit seiner Salbung in gleicher Weise auf den über allen Menschen thronenden Christus, über allen Menschen, die vor oder nach seiner Geburt auf Erden lebten. Der Kampf des Königs ist dem Kampf Christi gegenübergestellt. Beim König gilt der Kampf den Ungläubigen, dem Widergöttlichen, und letztenendes — wie wir der Formel von den „sichtbaren und unsichtbaren Feinden“ entnehmen müssen, die auch in diesem Ordo wiederkehrt⁵³ — den Dämonen. Diese haben von Christus schon den Todesstoß erhalten. Vor dem mit Chrisma gesalbten König, der auf geheimnisvolle Weise den Namen Christi trägt,⁵⁴ müssen sie weichen als vor ihrem Herrn; sie müssen aus seinem ganzen Königreich und aus allen Orten durch sein siegreiches Schwert verbannt werden.

Man darf wohl sagen, daß es das Tausendjährige Reich ist, auf das hier zugestrebt wird. Während der Satan in Ketten gelegt werden soll, um die Völker nicht mehr zu verführen, soll Christus, und in seinem Gefolge die Märtyrer und Glaubenshelden, allein herrschen. Augustins Deutung des Tausendjährigen Reiches als der Zeit zwischen der Geburt und der Wiederkunft des Herrn macht ihren Einfluß hier geltend.⁵⁵

⁵² Auch von dem Christusbild her gesehen, das aus den Gebeten unter Anm. 33 deutlich wurde, muß der König des Neuen Bundes mit den Königen des Alten Testaments gegenüber Christus in einer Linie stehen.

⁵³ Vgl. Gebet 10.

⁵⁴ Vgl. dazu Augustin, *De civitate Dei*, Lib. XVII, cap. IV: „Omnes quippe unctos eius chrismate recte christos possumus dicere; quod tamen totum cum suo capite corpus unus est Christus“. (*Corp. Script. Lat. Eccl.* 40,2, p. 219).

⁵⁵ Vgl. *Apoc.* 20,1—4, dazu Aug., *De civ. Dei*, XX, IX (40,2, p. 448).

Wir können also feststellen, daß zwei Entsprechungen zwischen Christus, den alttestamentlichen Glaubenskämpfern und unserem König bestehen, nämlich die Salbung und der Kampf gegen das Widergöttliche.

Die Salbung ist Geistmitteilung unter dem sichtbaren Zeichen des Öles oder — wie besonders für die Propheten angenommen werden muß — durch Gottes Gnade auch ohne dieses Mittel.⁵⁶

Die Entsprechung zwischen den alttestamentlichen Gestalten und Christus aufzuzeigen, ist seit frühester Zeit das Anliegen der christlichen Exegeten des Alten Testaments. Dabei ist zu beachten, daß eine Gestalt nicht schlechthin als „typus“ oder „figura Christi“ bezeichnet wird, sondern daß die Entsprechung auf eine bestimmte Sache abzielt. Hinsichtlich ihrer Salbung wurden die alttestamentlichen Gesalbten oft als „figura“ oder „typus Christi“ hingestellt.⁵⁷ Ist nun aber in unserem Gebet von dem Kampf der Gottesmänner die Rede, so hat auch dieser in der Typologie seinen Platz. Die Führer des alten Israel, die für das Volk Gottes den Sieg errangen, werden um ihres Kampfes und Sieges willen „typus“ oder „figura Christi“ genannt, wobei von den verschiedenen Exegeten dieser oder jener Gestalt mehr Aufmerksamkeit gewidmet wird.⁵⁸ Auch erscheint

⁵⁶ An zwei Stellen redet die Bibel von einer Prophetensalbung, 1. Kön. 19,16 und Jes. 61,1. Aber die letzte Stelle ist doch eine messianische Weissagung, bei der wohl eher an die Königssalbung gedacht ist. Auch die erste Stelle ist eine schwache Bezeugung; denn es wird nichts davon berichtet, daß die Salbung an Elisa, zu der Elia aufgefordert wird, auch wirklich vorgenommen worden ist. — Der König wird in der Liturgie jedoch oft als Prophet bezeichnet. — Saul geht nach seiner Salbung zum König unter die Propheten und weissagt. (Vgl. 1. Sam. 10,10).

⁵⁷ Vgl. z. B. Augustin, *De civitate Dei*, lib. XVII, cap. X: „tamen unus uerus christus, cuius illi (Saul, David, Salomo) figuram prophetica unctione gestabant...“ (Corp. Script. 40,2, p. 238). Vgl. auch Isidor von Sevilla, *Quaestiones In Vet. Testam. In Regum I*, cap. IX,1: „... mittit Dominus Samuel ad Isai, et sumpto cornu olei, unxit in regem David. Sed videamus eundem David, quomodo prophetice Christum significaverit...“ (Migne, P. L. 83, 398). Derselbe, a.a.O. IX,2: „Ungitur iste David in regem, futurum denuntians per unctionem illam Christum, Christus enim a chrismate appellatur.“ (a.a.O. 83, 399).

⁵⁸ Beda Venerabilis sieht in Abraham den Kämpfer gegen Häretiker und Dämonen präfiguriert. Vgl. In *Pentateuchum Commentarii*, Genesis, cap. XIV. „Per Salem Ecclesia designatur, cui Christus rex est, proferens corpus et sanguinem suum, sacerdos Dei Patris omnipotentis, a quo Abraham benedictus est, id est populus Christianus. Quod dicit, hostes in manibus ejus, daemones et haereticos ostendit in potestate Christiani.“ (Migne, P. L. 91, 234). Vgl. Isidor, *Allegoriae Quaedam Scripturae Sacrae*, 59 „Moyses typum Christi gestavit, qui populum Dei a jugo diabolicae servitutis eripuit, et ipsum diabolum in aeterna poena damnavit.“ (Migne, P. L. 83, 109). Bei Josua ist es hauptsächlich der Heilandsname, der zur typologischen Deutung Anlaß gibt. Außerdem führt Josua das Gottesvolk, wie Christus, ins Land der Verheißung. Vgl. Isidor, *Quaestiones*, In Josue, cap. II,1: „Jesus iste dux populi in semetipso Dominum Jesum Christum et vocabulo ostendit et facto.“ (Migne, P. L. 83, 371). Vgl. Augustin, *De civitate Dei*, XVI, 43: „... cuius rei praefiguratio est, quod non

David, der Löwenbezwinger, als „typus Christi“;⁵⁹ denn der Löwe ist das Bild des Widersachers.⁶⁰ Goliath tritt als Hinweis auf den Teufel auf,⁶¹ und Salomo schließlich, der Friedenskönig, präfiguriert den ewigen Friede-fürsten.⁶²

Unser Salbungsgebet führt uns somit weit über das alte Paradigmen-gebet hinaus. Waren die Paradigmen sonst nur lose zusammengestellte Bei-spiele, so sind sie nunmehr auf einen eindeutigen Zielpunkt hin zusam-mengefügt. Zusammengenommen mit der Schlußformel des Gebetes, bilden sie einen Auszug aus der christlichen Theologie des alten Testaments, der Typologie. Indem der König mit den alttestamentlichen Gottesmännern in eine Reihe gestellt wird, ist er in diese Theologie mit hineingenommen. Auf Grund des Salbungsgebetes müßte man den König „typus Christi“ nennen dürfen. Indessen tritt der Ausdruck dem Wortlaut nach noch nicht auf. Es fragt sich aber auch, ob der Ausdruck „typus Christi“ das um-fassen würde, was von dem König gefordert und ihm in der Salbung be-reits beigelegt wird. Dem König wird ein Amt übertragen, und die Auf-gaben, gegen den Widersacher zu kämpfen und Gerechtigkeit zu wirken, hat er von Amts wegen zu erfüllen. Die Bezeichnung „typus Christi“ ist aber keine Amtsbezeichnung.

Daß das königliche Amt ein Amt innerhalb der Kirche, des neuen Gottesvolkes, des neuen Israel ist, darüber läßt das Salbungsgebet keinen Zweifel zu.

Die Formel, die die Übergabe des Szepters, des königlichen Amtszei-chens, begleitet, führt uns auf dem Weg zum Amtstitel für den König einen Schritt weiter. Das Szepter, das Zeichen königlicher Macht, ist gleich-zeitig die „virga recta“ und die „virga virtutis“, wie das Szepter Christi die „virga directionis“ (Ps. 44(45),7) und die „virga virtutis“ ist (Ps. 109(110),2). Die königliche Amtsführung ist durch ein Wortspiel, rex-

Moyses . . . , sed Jesus, cui etiam nomen Deo praecipiente mutatum fuerat ut Je-sus uocaretur, populum in terram promissionis induxit.“ (Corp. Script. 40,2; p. 202).

⁵⁹ Vgl. Isidor, Quaestiones, IX. De unctione David 4: „... Leonem quoque et ursum idem David necavit, ursum videlicet diabolum, leonem Antichristum.“ (P. L. 83, 399).

⁶⁰ Vgl. 1. Petr. 5,8.

⁶¹ Vgl. Isidor, Allegoriae, 94: „Goliath designat diabolum, cujus elevationis super-biam Christi prostravit humilitas.“ (P. L. 83, 113).

⁶² Vgl. Isidor, Quaestiones, In Regum III,1,1: „Succedit deinde Salomon, in quo quidem nonnulla imago rei futurae facta est in eo quod templum aedificavit, et pacem habuit secundum nomen suum. Salomon quippe interpretatur pacifi-cus. Ac per hoc illud vocabulum illi verissime congruit, per quem mediatorem ex inimicis, accepta remissione peccatorum, reconciliamur Deo.“ (P. L. 83, 413).

regere-rectus-corrigere-dirigere-aeternum regnum,⁶³ dargestellt. Bezeichnen-derweise fängt die Amtsführung bei des Königs eigener Person an. Zuerst muß er sich selbst gut regieren, um dann auch das christliche Volk, nämlich die Kirche, wie es jetzt ausdrücklich heißt, lenken zu können; die Würde des Amtes verlangt einen würdigen Träger. Mit Hilfe des Himmelskönigs soll der irdische Herrscher so regieren, daß er schließlich vom zeitlichen zum ewigen Königreich gelangen kann.

Wenn wir das königliche Amt noch einmal auf Grund der Szepterformel betrachten, so umfaßt es die Lenkung der Kirche Christi. Kennzeichen der Herrschaft ist der Stab, der dem Stab Christi entspricht. Helfer bei der Amtsführung ist der ewige König, bei dem nach der ganzen Anlage der Formel wohl mehr an Christus als an den Vater gedacht ist. Die Regierung des Königs entspricht also der Herrschaft des ewigen Königs Christus. Aber der Amtstitel, der die Entsprechung zu Christi Regiment zum Ausdruck brächte, fehlt in diesem Ordo noch, ebenso wie die typologische Beziehung zwischen Christus und irdischem König noch nicht bezeichnet wird.

Erst der Deutsche Ordo, der um 961 in Mainz, vermutlich für die Krönung Otto II., entstand, verleiht sowohl dem auf Christus bezogenen Amt als auch dem typologischen Verhältnis zwischen himmlischem und irdischem König, zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Gesalbten unmittelbaren Ausdruck, wenn es dort in der Schwertformel heißt: „cuius (Christi) typum geris in nomine“⁶⁴ und in der Krönungsformel „cuius nomen vicemque gestare crederis“.⁶⁵ Das „nomen“, das in beiden Wendungen vorkommt, mag sich sowohl auf den Namen „König“, als auch auf den Namen „christus“ beziehen. In der Salbung ist die geheimnisvollste Verbindung zwischen dem Himmelskönig und seinem irdischen Abbild beschlossen.

Diese geheimnisvolle Verbindung hat Hinkmar von Reims zuerst eindeutig aufgezeigt; denn nach seinem Ordo für Ludwig den Stammler wird die Salbung des Königs unmittelbar auf die Salbung Christi bezogen und nicht nur, wie bisher, auf die Salbung Davids.⁶⁶

⁶³ Vgl. Hinkmar, *De Divortio Lotharii Regis, Et Tetbergae Reginae*, Migne, P. L. 125, 757: „Rex enim a regendo dicitur, et si seipsum secundum voluntatem Dei reget, et bonos in viam rectam dirigit, malos autem de via prava ad rectam corrigit, tunc rex est.“ Dieses Wortspiel kehrt im mittelalterlichen Schrifttum öfter wieder und geht auf Gregor den Gr. zurück. Vgl. dazu P. E. Schramm, *Ord.-Stud.* II, S. 16, Anm. 5.

⁶⁴ Vgl. bei P. E. Schramm, *Die Krönung in Deutschland*, S. 317, 14.

⁶⁵ Vgl. *ibid.* S. 319, 17.

⁶⁶ Die Formel für die Salbung des Königs aus dem *Benedictionale* von Freising lautet: „Unguantur manus istae de oleo sanctificato, unde uncti fuerunt reges et profetae, sicut unxit Samuhel David in regem...“ (Vgl. Morin, a.a.O. p. 188). Diese Formel ist vermutlich von der Priesterweihe übernommen worden. Vgl. die Salbungsformel für die Priester im *Missale Francorum*, Migne, P. L. 72, 323, die im ersten Teil beinahe mit der Königsweiheformel übereinstimmt. Die Freisinger Formel ist später in eine 2. Fassung des Mainzer Ordo aufge-

Welches Gewicht Hinkmar der Salbung beilegt, wird auch an seinem außerliturgischen Schrifttum deutlich. Gegenüber den Feinden des gesalbten Königs, sei es Ludwigs des Frommen oder, später, Karls des Kahlen, spart er nicht mit Ermahnungen und Vorwürfen, daß sie es wagen, den „Gesalbten des Herrn“ anzutasten.⁶⁷ Bei solchen Gelegenheiten zeigt er, ebenso wie in seinem Ordo, die innige Bezogenheit des irdischen Gesalbten auf den himmlischen auf. Wer einen „christus“ verachtet, verachtet in ihm den Einen Christus.⁶⁸ Am klarsten spricht Hinkmar in der Schrift zu dem Ehe Streit zwischen Lothar II. und Thietberga aus, daß die Könige als Teilhaber des Christusnamens Herren und Könige genannt würden und an der Ehre, der Liebe und der Furcht, die Christus entgegengebracht würden, Anteil hätten.⁶⁹ Obwohl sich einem auch hier auf Grund der Hinkmar'schen Ausführungen die Bezeichnung „typus Christi“ aufdrängt, die sich hier freilich, im Gegensatz zum Salbungsgebet, ausschließlich auf die Salbung bezöge, wird diese nicht ausgesprochen. Die Stellvertretung Christi durch den König, die Hinkmar an dieser Stelle ebenfalls umreißt, wird auch hier, ebenso wie in der Szepterformel für Ludwig den Stammeler, in keinen festgeprägten Ausdruck gebannt. Es läßt sich leicht annehmen, daß Hinkmar derartige Benennungen des Königs absichtlich vermeidet, um das Bischofsamt nicht in den Schatten zu stellen. Den König als Stellvertreter Gottes zu kennzeichnen, hat er sich an anderer Stelle

nommen worden. (Vgl. P. E. Schramm, a.a.O. S. 328, 12a). Andererseits stellt der Mainzer Ordo die Beziehung zwischen der Salbung des Himmelskönigs und des irdischen Königs noch deutlicher heraus als Hinkmar. In einem neuen Salbungsgebet heißt es dort: „Deus, Dei filius, Jesus Christus, dominus noster, qui a Patre oleo exultationis unctus est prae participibus suis. (Vgl. Ps. 44 (45), 8), ipse per praesentem sacri unguinis infusionem Spiritus Paracliti super caput tuum infundat...“ Vgl. bei Schramm, a.a.O. S. 316, 13.

⁶⁷ Vgl. Ep. Ad Eandem Synodum Suessionensem De Ebone Remensi, Migne, P. L. 126, 52: „... et Ebonem deiiciendum, qui inreverentius manum in Christum Domini (Ludw. der Fr.) miserat...“ (Vgl. 2. Sam. 1, 14). Als Ludwig der Deutsche 858 in das Westfrankenreich eindringen will, schreibt H. an ihn u. a.: „Dominum nostrum fratrem vestrum unxerunt in regem sacro chrismate divina traditione... Legite libros Regum, et invenietis quanta reverentia reprobaturum et abiectum a Domino Saul ducere dignum duxit sanctus Samuel, cuius locum in Ecclesia nos, licet indigni, tenemus. Et attendite quam magni pendit sanctus David, in loco illius electus et unctus a Domino, mittere manum in Christum Domini.“ (Migne, P. L. 126, 22).

⁶⁸ Vgl. Migne, P. L. 126, 23: „Sic et qui infideliter et contumaciter in unctum qualemcumque Domini manum mittit, Dominum Christorum Christum contemnit.“

⁶⁹ Vgl. Migne, 125, 700: „sed attendentes quia si sub uno rege ac sacerdote Christo, a cuius nominis derivatione Christi Domini appellantur, in populi regimine sublimati et honorati esse desiderant, cuius honore et amore, atque timore, participatione magni nominis domini et reges vocantur...“ H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, sein Leben und seine Schriften, 1884, folgert auf Grund dieser Stelle, daß der König für H. der Stellvertreter Christi sei. Vgl. Seite 385.

nicht gescheut.⁷⁰ Einem König dieses Prädikat beizulegen, war nichts Neues⁷¹ und ließ sich aus der bekannten Römerbriefstelle herleiten.

Wenn Hinkmar seine Königstheologie nun auch noch nicht in bestimmten Begriffen konzentriert hat, so zeigen doch die Ordines, namentlich der für Ludwig den Stammler, daß diese Theologie bei ihm bereits fertig vorlag. Vier Entsprechungen zwischen dem Gottessohn und dem König zeigt er auf. Die eine liegt im Königtum als solchem, zumal das Königtum Christi, des Himmelskönigs, sich im damaligen Christusbild in den Vordergrund drängte. Die zweite Entsprechung, von der ersten eigentlich kaum zu trennen und zu unterscheiden, da Königtum und Messianität in Christus eins sind, war mit der Salbung gegeben. Die dritte Gemeinsamkeit bildete der Kampf gegen den Satan und die Dämonen. Damit wiederum eng verbunden stand die vierte Entsprechung, nämlich die Lenkung der Kirche, des christlichen Gottesvolkes, des Volkes Israel nach dem Geist, innerhalb dessen die Nationalität keine Rolle spielte.⁷² Die vielen Bitten um christlichen Wandel des Herrschers aber zeigen, daß die Entsprechungen zwischen Himmels- und Erdenkönig sich nur in der Gnade jenes Ewigen und dem tätigen Glauben dieses zeitlichen Herrschers gründen können. Die Bezogenheit auf Christus soll für den König lebendiger, fruchtbringender Glaube sein.

Der Mainzer Ordo hat zu dieser Königstheologie auch keine neuen Grundgedanken hinzugefügt. Er hat die alten Gedanken nur zu größerer Höhe emporgehoben und breiter ausgelegt.

⁷⁰ Es handelt sich um das Schriftstück zur Synode von Pistis von 862, das nach Schrörs, a.a.O. S. 235, Anm. 72, Hinkmar zum Verfasser hat. In der Tat spricht der Gedankengang folgender Stelle sehr für Hinkmars Verfasserschaft „sicut dicit apostolus“, non est potestas nisi a Deo, et qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit“; quoniam Deus, qui essentialiter et „rex regum et dominus dominantium“, participatione nominis et numinis Dei, id est potestatis suae, voluit et esse et vocari regem et dominum pro honore et vice sua regem in terris.“ (Vgl. M. G. H. Cap. Reg. Franc. II, p. 305, 1. 36 ss.).

⁷¹ Vgl. Belegstellen bei J. Rivière, *Le Problème De L'Eglise Et De L'Etat Au Temps de Philippe Le Bel. Etude De Théologie Positive*, 1926, Appendice VI, p. 435 ss. Der erste Beleg für den Herrscher als „vicarius Dei“ scheint sich im Ambrosiaster, 4. Jahrh., zu finden. Außerhalb der Liturgie wird der Herrscher des späten Karolingerreiches schon vor 961 gelegentlich auch als Stellvertreter Christi gekennzeichnet. Das erste Zeugnis scheint die „Via Regia“ des Abtes Smaragd von St. Mihiel zu enthalten. (Beginn des 9. Jahrhunderts). Migne, P. L. 102, 958. Die Bezeugung ist indessen um diese Zeit noch sehr spärlich.

⁷² Schon im 8. Jahrhundert wurden im Frankenreich ältere Gebete römischer Prägung dahin abgewandelt, daß an Stelle des „römischen“, bzw. „fränkischen Reiches“ das „Reich der Christen“ oder an Stelle des „römischen Namens“ der „christliche Name“ trat. In diese Entwicklung scheint Alkuin sich aktiv eingeschaltet zu haben. Vgl. hierzu G. Tellenbach, *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters*, 1934. SHA., phil. hist. Kl. 1934/35, 1., besonders S. 25 f.

ANHANG

Vorwort zum Gebetsanhang: In der Variantenangabe sind orthographische Verschiedenheiten oder sonst unbedeutende Abweichungen nicht berücksichtigt worden. Der Anhang soll nur einen schnellen Überblick über die wichtigsten Vorkommnisse der Texte vermitteln. Es konnten dafür nur gedruckte liturg. Bücher verwendet werden. Bei den engl. Ordines ist nur auf die Wiedergabe bei P. E. Schramm verwiesen.

Die Gebete des Ordo von 869

M. G. H. Cap. Reg. Franc. II, p. 456.

Benedictiones super regem Karolum ante missam et altare sancti Stephani.

Gebet 1. Adventus episcopus Mettensis:

Deus, qui populis tuis indulgentia 1) consulis et amore dominaris, da huic famulo tuo spiritum sapientiae, cui dedisti regimen 2) disciplinae, ut tibi toto corde devotus et 3) in regni regimine maneat semper idoneus et in bonis operibus perseverans ad aeternum regnum te duce valeat pervenire. Per Dominum etc.

Im Ordo von 877, M. G. H. *ibid.* p. 461, ist dieses Gebet bis „idoneus“ verwendet. Innerhalb des verwendeten Teiles finden sich folgende Abweichungen gegenüber obigem Text: 1) Statt „indulgentia“ „virtute“. 2) ... sapientiae cum regimine disciplinae. 3) „et“ fehlt. Das Weitere vgl. unten Gebet 20.

Gebet 2. Hatto Viridunensis:

Gratiae tuae, quaesumus, Domine, huic famulo tuo tribue largitatem, ut mandata tua te operante sectando consolationem praesentis vitae percipiat et futurae. Per Dominum etc.

Gebet 3. Arnulfus Tullensis: Das Gebet findet sich in der Grundstruktur schon im Sacramentarium Leonianum und lautet dort (vgl. Feltoe, p. 77): Nostris quaesumus Domine 1) propitiare temporibus ut tuo munere dirigantur 2) et Romana 3) securitas et devotio Christiana per.

Im Sakramentar von Angoulême, 8. Jahrh., bei P. Cagin p. 135', XII, 1953, und im Sacramentarium Gregorianum (nach dem Aachener Urexemplar, 8. Jahrhundert, bei H. Lietzmann p. 116, 202, 10; mit Anhang Alkuins bei H. A. Wilson p. 127; bei Menardus in Migne, P. L. 78, 198) finden sich folgende Abweichungen:

1) Nostris domine qu. 2) dirigatur.

Ordo von 869. 1) N., qu., D., in regimine istius famuli tui propitiare 2) dirigatur. 3) et nostra securitas.

Ordo von 877. Das Gebet ist dort mit Gebet 1 zu einem neuen verschmolzen. Vgl. Gebet 20.

Gebet 4. Franco Tungrensis:

Da, quaesumus, Domine, huic famulo tuo salutem mentis et corporis, ut bonis operibus inhaerendo tua semper mereatur virtute defendi. Per Dominum.

Gebet 5. Hincmarus Laudunensis:

Benedictionem tuam, Domine, hic famulus tuus accipiat, qua corpore salvatus et mente et gratam tibi semper exhibeat servitutem et propitiationis tuae beneficia semper inveniat. Per Dominum.

Gebet 6. Odo Bellocensis:

Conserva, quaesumus, Domine, hunc famulum tuum et benedictionum tuarum propitius ubertate purifica, ut eruditionibus tuis semper multiplicetur et donis. Per Dominum.

Benedictio Hincmari archiepiscopi:

(Die Aufteilung der Benedictio in fünf Gebete ist willkürlich und nur aus praktischen Gründen vorgenommen worden.)

Gebet 7.

Extendat omnipotens Dominus 1) dexteram suae benedictionis et effundat super te donum suae propitiationis et circumdet te felici muro custodiae suae protectionis, sanctae Mariae et omnium sanctorum intercedentibus meritis. Amen. Indulgeat tibi mala omnia, quae gessisti, et tribuat tibi gratiam et misericordiam, quam humiliter ab eo deposcis; liberetque te ab adversitatibus cunctis et ab omnibus visibilibus et invisibilibus 2) inimicorum insidiis. Amen. Ordo von 877. p. 462. Benedictiones. 1) „omnip. D.“ fehlt. 2) „e. inv.“ fehlt. Die Segnung findet sich auch in dem Ordo für die Krönung König Edgars von England von 973. Vgl. sie bei P. E. Schramm, Die Krönung bei den Westfranken, S. 227,19, ebenso in dem Ordo des Abtes Fulrad von St. Vaast in Arras, um 980, (Ratoldordo), vgl. bei Schramm, a.a.O. S. 240,19.

Gebet 8.

Angelos suos bonos semper et ubique, qui te praecedant, comitentur et subsequantur, ad custodiam tui ponat; et a peccato seu gladio et ob 1) omnium periculorum discrimine te sua potentia liberet. Amen. Inimicos tuos ad pacis caritatisque benignitatem convertat, et apud odientes 2) te gratiosum et amabilem faciat. Pertinaces quoque in tui insectatione et odio confusione saluari induat. Super te autem sanctificatio sempiterna effloreat. Amen.

Ordo von 877, p. 462, Benedictiones. 1) ab 2) et odientibus te.

Ordo für die Krönung Edgars von 973. Vgl. a.a.O. S. 227,19.

p. 457.

Gebet 9.

Coronet te Dominus corona gloriae in misericordia et miserationibus suis et ungat te in regni regimine oleo gratiae Spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres, qui per fidem vicerunt regna et operati sunt iustitiam atque adepti sunt promissiones; eisdemque promissionibus gratia Dei dignus efficiaris, quatenus eorum consortio in coelesti regno perfrui merearis. Amen.

Gebet 10.

Victoriosum 1) te atque triumphatorem de visibilibus atque invisibilibus hostibus 2) semper efficiat; et sancti nominis sui timorem pariter et amorem continue 3) cordi tuo infundat; et in fide recta ac bonis operibus perseverabilem reddat; et pace in diebus tuis concessa cum palma 4) victoriae te 5) ad perpetuum regnum perducatur. Amen.

Ordo von 877, p. 462. Benedictiones. 2) hostibus Dominus semper... 4) corona vict. 5) „te“ folgt erst auf „perpetuum“.

Westfränkischer Krönungsordo um 900. (Erdmann'scher Ordo), ed. D. A. Staerk, Les Manuscrits Latins Du Ve Au XIIIe Siècle, Conservés A La Bibl. Impér. De Saint Petersburg. Bd. I 1910. p. 168. Vgl. auch bei Schramm, a.a.O. S. 205,15a.

1) Omnipotens Deus victoriosum... 3 continuum.

Ordo für Edgar von 973 vgl. bei Schramm, S. 227,19.

Gebet 11.

Die Segnung entstammt dem Alkuin'schen Anhang zum Sacramentarium Gregorianum, bei H. A. Wilson p. 315, Benedictio Super Regem In Tempore Synodi. Benedicat tibi dominus custodiensque 1) te, sicut voluit te 2) super populum suum constituere 3) regem, ita 4) et 5) in praesenti saeculo felicem et aeternae felicitatis tribuat esse consortem. Amen. Clerum ac populum quem sua voluit opulatione tua sanctione congregari, 6) sua dispensatione et tua administratione per diuturna tempora faciat 7) feliciter gubernari. 8) Amen. 9)

Quatenus 10) diuinis monitis parentes, aduersitatibus omnibus 11) carentes, bonis omnibus exuberantes, tuo ministerio 12) fideli amore obsequentes, et in praesenti saeculo pacis 13) tranquillitate fruuntur, et tecum aeternorum ciuium consortio potiri mereantur. Amen. Quod ipse praestare dignetur.

Ordo von 869. 2) „Benedicat t.d.c.t., sicut“ fehlt, statt dessen „Et qui te uoluit super...“ 4) „ita“ fehlt. 6) Statt „tua s. congregari“ „tuae subdere ditioni“. 7) tempora te faciat. 8) gubernare. 9) „Amen“ fehlt. 10) quo diuinis.

Ordo von 877, p. 462. Wie der Ordo von 869 bis auf 11) cunctis.

Westfr. Ordo um 900, bei Staerk p. 168, bei Schramm S. 206,15 b u. c. Wie der Ordo von 877.

Mainzer Ordo von 961, bei Schramm, Die Krönung in Dtschl., S. 319,18.

1) custodiatque. 3) esse r. 5) „et“ fehlt. 6) in tua sanctione c. 12) tuo imperio. 13) „paxis“ fehlt.

Benedictional of Archbishop Robert, Ms. aus Rouen, Ende d. 10. Jahrhds. Vgl. bei H. A. Wilson, (H. Bradshaw-Soc. Vol. XXIV, 1903) p. 52. 1) Benedicat t. d. semperque te omnibus custodiat et s. 2) te uoluit. 10) Quatinus.

Ordo für Edgard von 973. Vgl. a.a.O. S. 227,19. Dort ist nur der 1. Teil verwendet.

Gebet 12.

Coronet te Dominus corona gloriae atque iustitiae, ut cum fide recta et multiplici bonorum operum fructu ad coronam perueniens regni perpetui ipso largiente, cuius est regnum et imperium in secula seculorum.

Ordo von 877, p. 461. Vgl. Gebet 22.

Gebet 13.

Det tibi Dominus velle et posse, quae praecipit, ut in regni regimine secundum voluntatem suam proficiens cum palma perseverantis victoriae ad palmam peruenias gloriae sempiternae, gratia domini nostri Iesu Christi, qui vivit.

Orationes in missa.

Gebet 14.

Da nobis, omnipotens Deus, ut beati Gorgonii martyris tui veneranda solemnitas et devotionem nobis augeat et salutem. Per Dominum.

Gebet 15.

Das Gebet entstammt dem Alkuin'schen Anhang des Sacr. Greg., Wilson, p. 187. Missa Cotidiana Pro Rege. LXIII, I. Dort heißt es:

Quaesumus omnipotens deus, 1) ut famulus tuus ille, 2) qui a 3) tua miseratione suscepit 4) regni gubernacula, uirtutum 5) etiam omnium 6) percipiat incrementa, quibus decenter ornatus et uitiorum monstra deuitare 7) et ad te, qui uia, ueritas et uita es, graciosus ualeat peruenire per dominum. 8)

Greg. bei Menardus, Migne P. L. 78,238. Im wesentlichen wie oben.

Ordo von 869. 1) „deus“ fehlt. 2) „ille“ fehlt. 3) „a“ fehlt. 5) a te uirtutum. 6) „omnium“ fehlt. 7) vitare. 8) peruenire, qui uivis et regnas cum Deo.

Westfr. Ordo um 900. bei Staerk p. 168, bei Schramm S. 205,13. 2) „ille“ fehlt. 3) „a“ fehlt. 4) suscipit. 5) a te uirtutum. 8) qui uiuis.

Sacr. Fuldense, bei Richter u. Schönfelder p. 218, 337, 1921. 2) f. tuus rex noster. 3) „a“ fehlt.

Sacramentarium Rossianum, 11. Jahrh., aus dem Kloster Niederaltaich, ed. J. Brinktrine, Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumsk., Suppl. H. 25 1930. p. 171, 309, I. 2) f. tuus rex noster. 3) „a“ fehlt. 7) monstra d. et hostes superare et.

Ordo für Edgard von 973, vgl. bei Schramm S. 229,30.

Missal Of Robert Of Jumièges, um 1015, ed. H. A. Wilson, H. Bradsh. Soc. XI. Wie Sacr. Ross.

Gebet 16.

Super oblata. Respice, Domine, munera populi tui sanctorum festivitate votiva, et tuae testificatio veritatis nobis proficiat ad salutem. Per Dominum.

Gebet 17.

Aus dem Alkuin'schen Greg., bei Wilson p. 187, LXIII,2. Dort heißt es: Munera domine quaesumus 1) oblata sanctifica, ut et nobis 2) unigeniti tui corpus et sanguis fiant et illi 3) regi 4) ad obtinendam anime corporisque salutem et 5) peragendum iniunctum officium 6) te largiente usquequaque proficiant. per dominum.

3) bei Wilson „illius“.

Bei Menardus, Migne, P. L. 78,238. lautet der Text im wesentl. wie oben. Ordo von 869. 1) Munera, qu., Domine. 4) et Karolo regi nostro. 6) „et p. i. officium“ fehlt.

Westfr. Ordo um 900, bei Staerk p. 168, bei Schramm S. 205,14. 4) et regi nostro. 5) et ad peragendum.

Sacr. Fuldense, bei Richter u. Schönf. p. 219, 337, 1922. 1) „qu.“ fehlt.

5) et ad peragendum.

Sacr. Ross., bei Brinktrine p. 171, 309,2. 4) et N. regi. 5) et ad peragendum.

Missale Bergomense (Ambrosianische Lit.) Auctarium Solesmense p. 152, CCXLIV, 1337. 1) Munera Domine Deus oblata. 4) et imperatori nostro ill. Ordo für Edgard von 973, vgl. bei Schramm S. 230,31.

Missal Of Robert Of Jumièges, bei Wilson, p. 249. 2) nos. 4) et regi nostro.

Gebet 18.

Post communionem. Sacramentorum tuorum, Domine, communio sumpta nos salvet et in tuae veritatis luce confirmet. Per Dominum.

p. 458.

Gebet 19.

Aus dem Alkuin'schen Greg., bei Wilson p. 187, LXIII,3. Dort heißt es: Haec domine oratio 1) salutaris famulum tuum illum 2) ab omnibus tueatur aduersis, quatenus et ecclesiasticae pacis obtineat tranquillitatem et post 3) istius temporis decursum ad aeternam perueniat hereditatem. per

Bei Menardus, a.a.O., wie obiger Text.

Ordo von 869. 1) Haec, D., communio. 2) „illum“ fehlt.

Westfr. Ordo um 900, bei Staerk p. 168, bei Schramm S. 206,16. 1) communio. 2) „illum“ fehlt.

Sacr. Fuld., bei Richter u. Schönf. p. 219, 337, 1924. Im wesentl. wie der Text.

Sacr. Ross., bei Brinktrine p. 171, 309,3. 2) fam. t. N.

Ordo für Edgard, vgl. bei Schramm S. 230,33.

Missal of Robert Of Jumièges, bei Wilson p. 249. 2) f. t. regem nostrum.

3) „post“ fehlt.

p. 461. Benedictiones super Hludowicum regem factae.

Gebet 20.

Deus, qui populis tuis virtute consulis et amore dominaris, da huic famulo tuo 1) spiritum sapientiae cum regimine disciplinae, ut tibi toto corde devotus in regni regimine maneat semper idoneus tuoque munere ipsius temporibus securitas ecclesiae dirigatur et in tranquillitate devotio christiana permaneat.

2) Per Dominum.

Zum ersten Teil vgl. Gebet 1, zum zweiten Teil Gebet 3.

Westfr. Ordo um 900, bei Staerk p. 167, bei Schramm S. 203,4. 1) f. t. illi. 2) Nach „permaneant“ folgt „ut in bonis operibus perseuerans ad aeternum regnum te duce ualeat peruenire. Per.“

Angelsächs. Ordo des hl. Dunstan zw. 960 u. 973. Vgl. bei Schramm S. 213,1a. Ordo für Edgard, vgl. bei Schramm, S. 223,4.

Ratoldordo, vgl. bei Schramm S. 238,5.

Gebet 21.

Omnipotens sempiterne Deus, creator et gubernator coeli et terrae, conditor et dispositor 1) angelorum et hominum, 2) qui Abraham famulum tuum de hostibus triumphare fecisti, Moysi et Iosue populo tuo praelatis multiplicem victoriam tribuisti, humilem quoque David puerum tuum regni fastigio sublimasti eumque de ore leonis et de manu bestiae atque Goliae, sed et de gladio maligno Saul et omnium inimicorum eius liberasti et Salomonem sapientiae pacisque ineffabili munere ditasti, respice, quaesumus, ad preces humilitatis nostrae, et hunc famulum tuum 3) virtutibus, quibus praefatos fideles tuos decorasti, multiplici honoris benedictione condecora, et in regni regimine sublimiter colloca, et. (a —) oleo gratiae Spiritus sancti tui perunge, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres, qui per fidem vicerunt regna et 4) operati sunt iustitiam atque adepti sunt promissiones (— b). Cuius 5) sacramentissima unctio super caput eius defluat atque ad interiora eius descendat et cordis illius intima penetret et promissionibus, quas adepti sunt victoriosissimi reges, gratia tua dignus efficiatur; quatenus et in praesenti seculo feliciter regnet et ad eorum consortium in coelesti regno perveniat. Per dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui unctus est oleo laetitiae prae consortibus suis et virtute crucis potestates aeras debellavit, tartara destruxit regnumque diaboli superavit et ad caelos victor ascendit. In cuius manu victoria omnis, gloria et potestas consistunt, et tecum vivit et regnat Deus in unitate eiusdem Spiritus sancti per omnia secula seculorum. Amen.

Zu a—b vgl. Gebet 9.

Westfr. Ordo um 900, bei Staerk p. 167, bei Schramm S. 203 f, 5. 1) et dispensator a. 2) hominum, rex regum et Dominus dominorum, qu. A. 3) famulum t. illum. 4) „et“ fehlt. 5) Huius s.

Mainzer Ordo von 961, vgl. bei Schramm, Die Krön. i. Dtschl. S. 313 ff, 10. Dort ist das Gebet umgewandelt und zu einer Oration vor der Salbung geworden.

Ordo für Edgard. Vgl. bei Schramm, S. 223 f, 6. Das Gebet steht dem des Mainzer Ordo näher als dem oben angeführten.

Ratoldordo. Vgl. bei Schramm S. 238 f, 7.

Gebet 22. Impositio coronae.

Coronet te Dominus corona gloriae atque iustitiae, (a —) honore et opere fortitudinis, ut per officium nostrae benedictionis (— b) cum fide recta et multiplici bonorum operum fructu ad coronam pervenias regni perpetui, ipso largiente, cuius regnum et imperium 1) permanet (c) in secula seculorum. Amen. Vgl. Gebet 12. Neu sind hier a — b und c.

Westfr. Ordo um 900. Staerk p. 167 s., Schramm, S. 204, 9. 1) „et imperium“ fehlt.

Ordo für Edgard, Schramm, S. 226, 14.

Ratoldordo. Schramm, S. 239, 14.

Gebet 23.

Accipe sceptrum, regiae potestatis insigne, virgam scilicet rectam regni, virgam virtutis, qua te ipsum bene regas, sanctam ecclesiam, populum videlicet christianum tibi a Deo commissum, regia virtute ab improbis defendas, pravos corrigas, rectos, ut viam rectam tenere possint, tuo iuvamine dirigas; quatenus de temporali regno ad aeternum regnum pervenias ipso adiuvante, cuius regnum et imperium sine fine permanet in secula seculorum. Amen.

Westfr. Ordo um 900, Staerk p. 168, Schramm, S. 205, 11. Im wesentl. wie oben. Ordo für Edgard, Schramm, S. 226, 16.

Ratoldordo, Schramm, S. 240, 16.

Kaiserordo C, vgl. bei Schramm, Arch. f. Urkundenf. 11, S. 383, 16. Im wesentl. wie der Text.

Vgl. einige nicht aufgeführte Segnungen des Ordo von 877 a.a.O. p. 462.

Das religiöse Charakterbild Wallensteins

Von Pfarrer Dr. Gerhard Hoehne, Berlin

Zu den eigenartigsten Persönlichkeiten der Geschichte gehört ohne Zweifel Albrecht von Wallenstein, der kaiserliche Generalissimus zur Zeit des dreißigjährigen Krieges. Seine Volkstümlichkeit verdankt er vor allem dem Schillerschen Drama. Jedoch das Wallensteinbild des Dramas weicht einigermaßen ab von dem Bilde, das der Dichter selbst in seiner „Geschichte des dreißigjährigen Krieges“ gegeben hat. Hier steht Schiller stark unter dem Einfluß der damaligen Geschichtsschreibung, die Wallenstein durchaus ungünstig beurteilte. Ein Wandel in dieser Beziehung trat erst ein durch Friedrich Förster, den Herausgeber von Wallensteins Briefen, und später durch Leopold von Ranke in seiner „Geschichte Wallensteins“. Hier wird auch bereits auf die protestanten-freundliche Haltung des Friedländers sehr nachdrücklich hingewiesen. Erschien bis dahin Wallenstein lediglich als der ultramontan gerichtete kaiserliche Feldherr im Gegensatz zu dem Schwedenkönig Gustav Adolf als dem Retter des Protestantismus, so wird nun Wallenstein durch Ranke in eine neue Beleuchtung gerückt.

Ranke kannte freilich diese Seite in dem Charakterbilde seines Helden noch nicht genauer. Die wichtigsten Dokumente, die für Wallensteins Beurteilung unter dem religiösen Gesichtspunkt in Betracht kommen, sind erst in neuerer Zeit ans Licht gezogen worden. Dies ist geschehen durch die Veröffentlichung von Hallwich im Jahre 1912.¹ Daher ist es wichtig, das Charakterbild Wallensteins auch vom religiösen Gesichtspunkt aus näher ins Auge zu fassen;² denn dieser Seite in Wallensteins Wesen ist bisher keine Aufmerksamkeit zugewandt worden. Es kann jedoch keinem Zwei-

¹ H. Hallwich, Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins, 4 Bände, 1912.

² Dieses Thema ist bisher noch nicht im Zusammenhange bearbeitet worden. Bernhard Duhr hat zwar in dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft eine Abhandlung über Wallensteins Verhältnis zu den Jesuiten veröffentlicht. (13. Bd., Jahrgang 1892, S. 80—99.) Hier wird aber lediglich das Verhältnis Wallensteins zu den Jesuiten zum Gegenstande der Untersuchung gemacht, ohne daß auf die religiöse Haltung des Herzogs sonst wesentlich eingegangen würde. In der übrigen Wallenstein-Literatur finden sich hierzu nur gelegentliche Hinweise.

fel unterliegen, daß er auch zu den bedeutsamsten Erscheinungen auf dem Gebiete der konfessionellen Entwicklung Deutschlands gehört und für diese eine maßgebende Rolle gespielt hat. Neuerdings ist freilich das Bild des Friedländers wieder in eine andere Beleuchtung gerückt worden, und zwar ist dies geschehen durch eine umfangreiche Darstellung Josef Pekars, eines tschechischen Wallensteinforschers.³ Pekar sieht in Wallenstein nur einen ehrgeizigen und habgierigen Menschen, der Herrscherstellung und Macht aus selbstsüchtigen Beweggründen erstrebt, und wenn er auch die sympathischen Züge in diesem Charakterbilde nicht völlig leugnet, so überwiegen doch die unfreundlichen und abstoßenden, und Wallenstein erscheint hier nur als der doppelzüngige, auf Irreführung und Täuschung ausgehende Verräter. Es ist hier nicht möglich, im einzelnen in eine Auseinandersetzung hierüber einzutreten; denn dann müßte der geschichtliche Stoff in seinem gesamten Umfange von neuem bearbeitet werden. Hier soll nur der Versuch unternommen werden, das religiöse Charakterbild des Friedländers herauszustellen. Vielleicht dient ein solcher Versuch mit dazu, das Bild Wallensteins in das richtige Licht zu rücken. Vielleicht werden dadurch die sympathischen Züge in diesem Charakterbilde wieder stärker in den Vordergrund treten.

I.

Bekanntlich entstammt Wallenstein einer böhmischen Adelsfamilie, die den böhmisch-mährischen Brüdern zugehörte. Beide Eltern gehörten der Vereinigung der böhmisch-mährischen Brüder an. Daher verlebte Wallenstein seine Jugend in protestantischer Umgebung. Nach dem Tode der Eltern wurde er unter dem Einfluß seines Oheims Heinrich Slawata auf Schloß Koschumberg mit seinem Vetter Wilhelm Slawata gemeinsam in der Lehre der böhmisch-mährischen Brüder erzogen. Mit vierzehn Jahren kam er im Jahre 1597 auf die protestantische Lateinschule nach Goldberg in Schlesien. Zwei Jahre später bezog er die ebenfalls protestantische Universität Altdorf. Auch die damals übliche „Kavalierstour“, wie man es zu nennen pflegte, eine größere Reise, die zu Bildungszwecken unternommen wurde, legte er in Begleitung eines protestantischen Lehrmeisters, des Mathematikers und Astronomen Paul Virdung zurück.

Wann Wallenstein den Übergang zum Katholizismus vollzog, läßt sich nicht genau feststellen. Es gibt darüber zwei Überlieferungen, die sich gegenseitig ausschließen. Nach der einen hätte Wallenstein schon als Knabe

³ Josef Pekar, Wallenstein, 1630—34, Tragödie einer Verschwörung, Berlin 1937 (deutsche Übersetzung). Der Verfasser schwächt freilich das ungünstige Urteil über den Charakter des Friedländers, das sich durch sein ganzes umfangreiches Werk hindurchzieht, selbst ab; S. 893 schreibt er nämlich, bei der Dürftigkeit der Berichte und Quellen könne man in das Innere des Herzogs nicht hineinschauen. Um so dringender ist es geboten, gerade die religiösen Zeugnisse in Betracht zu ziehen, weil sie in besonderem Maße einen solchen Einblick gewähren.

im Jesuitenkonvikt zu Olmütz geweiht und dort diesen Schritt unternommen. Sie geht auf Balbins *Historia Collegii S. J. Giczinensis* zurück und wird auch von Leopold v. Ranke noch vorausgesetzt. Doch hat sich diese Überlieferung als Irrtum erwiesen. Sie läßt sich nicht aufrecht erhalten; denn wäre Wallenstein schon als Knabe Jesuitenschüler gewesen und Katholik geworden, wie wäre es denkbar, daß er später eine protestantische Lateinschule und eine protestantische Universität oder Akademie besucht hätte? Auch ist es völlig undenkbar, daß der protestantische Oheim und Vormund Slawata den Knaben in ein Jesuitenkonvikt zur Erziehung gegeben hätte. Nach der anderen Überlieferung soll der junge Wallenstein während seines Aufenthaltes auf Schloß Ambras schlafend aus einem Fenster in die Tiefe gestürzt sein, und die wunderbare Bewahrung bei diesem Sturz soll ihm den Anstoß zum Übertritt zur katholischen Kirche gegeben haben. Dieser Fenstersturz aber ist zweifelhaft, und diese ganze Überlieferung mutet einigermaßen phantastisch an. Fraglich ist auch, ob aus solchem Anlaß allein der Konfessionswechsel genügend erklärt wäre.⁴ Festzustehen scheint nur, daß dieser Übergang in den Jahren 1602 bis 1607 von ihm vollzogen worden sein muß. Denn im Jahre 1602 schenkt er der Kirche seines Geburtsortes eine Glocke mit der Inschrift zweier Bibelsprüche in tschechischer Sprache. Dies deutet wohl darauf hin, daß der Stifter damals noch Protestant gewesen sein muß.⁵

Seinen ersten Kriegsdienst tut er im böhmischen Fußvolk. Dann finden wir ihn als Hauptmann unter Georg Basta in einem Feldzug gegen die damals protestantischen Ungarn, freilich in einem Regiment des protestantischen Grafen Heinrich Matthias von Thurn. Nach dem Frieden suchte er eine Annäherung an den Erzherzog Matthias, der die Protestanten in seinen Schutz nahm, von seinem Schwager Karl von Zierotin, dem böhmischen

⁴ Wenn W. auch einem tschechischen Adelsgeschlecht entstammte, so legte er doch stets auf sein Deutschtum großen Wert; er erkannte mit scharfem Blick die Überlegenheit der deutschen Kultur und suchte in den von ihm als Reichsfürst beherrschten Gebieten deshalb ihr die führende Stellung einzuräumen. (Hans Schulz, Wallenstein und die Geschichte des dreißigjährigen Krieges; Monographien zur Weltgeschichte, 1912, S. 76.)

⁵ H. Schulz, S. 13, L. v. Ranke, Geschichte Wallensteins, hrsgg. von Lippert, o. J., S. 12, Felix Stieve, Wallensteins Übertritt zum Katholizismus, Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München, Jahrgg. 1897, 2. Bd., S. 195 bis 218. B. Duhr, Wallenstein in seinem Verhältnis zu den Jesuiten, Hist. Jahrb., 13. Bd., München 1892, S. 80. A. Strubell-Harkort, Albrecht v. Waldstein. Eine medizinisch-historische Studie. Sonderdruck aus Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin, 26. Bd., 1933, S. 105 ff. Max von Böhn, Wallenstein, O.J., S. 48. Stieve, a. a. O., S. 223. Stieve vermutet, daß Wallenstein erst im Herbst 1606 den Übertritt vollzogen habe (S. 215). Da der Wortlaut der beiden Sprüche in allen tschechischen Bibeln derselbe ist, läßt sich hieraus kein Schluß auf Wallensteins damaliges Bekenntnis ziehen. Nur der Gebrauch der tschechischen Sprache scheint die Annahme nahe zu legen, daß Wallenstein damals noch nicht Katholik war. Sonst hätte er vermutlich eine lateinische Inschrift gewählt.

Landeshauptmann, bereits als Katholik empfohlen; denn es wird dabei ausdrücklich hervorgehoben, daß er die Messe zu besuchen pflege, wenn dies auch bei dem Erzherzog nicht von Belang sei.⁶ Bei diesem Anlaß tritt Wallenstein jedenfalls deutlich erkennbar als Katholik in die Erscheinung.

Bald scheint er auch zu dem Jesuitenorden in Beziehung getreten zu sein, wenn nicht schon sein Übertritt selbst unter jesuitischem Einfluß geschah. Denn seine erste Heirat scheint vor allem unter der Mitwirkung von Jesuiten zustande gekommen zu sein. Die Jesuiten fürchteten damals nämlich, daß das Vermögen einer äußerst begüterten Witwe, Lukretia Nekesch von Landeck, die mit einem Protestanten verheiratet gewesen war und nicht besonders streng katholisch gewesen zu sein scheint, an einen nicht katholischen Besitzer übergehen könnte. Da brachte der Jesuitenpater Veit Pachta es zuwege, daß der junge Wallenstein im Jahre 1609 der Gemahl dieser schon älteren Dame und damit Besitzer ihrer mährischen Güter wurde.⁷ Auch der Erzbischof von Prag könnte dabei eine Vermittlerrolle gespielt haben.⁸ Damals muß Wallenstein also bereits zu den Jesuiten in guten Beziehungen und vor allem in dem Ruf, strenger Katholik zu sein, gestanden haben. Zum Dank für das vor allem reiche materielle Glück, das ihm durch diese Heirat zuteil wurde, betätigte er sich jetzt auch durchaus im Sinne seiner jesuitischen Schutzpatrone; er suchte nämlich diese Ländereien so durchgreifend und rücksichtslos zum Katholizismus zurückzuführen, daß sogar der Landeshauptmann, sein eigener Schwager Zierotin, dagegen Einspruch zu erheben sich gezwungen sah. Es scheint, als ob Wallenstein in dieser Zeit ohne kriegерische Ereignisse und kriegерische Lorbeeren sich tatsächlich mit dem Eifer des Konvertiten dem Katholizismus unter jesuitischer Einwirkung zugewandt habe. Er soll in jener Zeit an jesuitischen Exerzitien teilgenommen haben, er unternahm eine Wallfahrt nach Loretto und galt bei den Gegnern als überaus strenger Katholik.⁹ Als er im Jahre 1617 zum Feldzug nach Venetien aufbrach, nahm er unter Anleitung eines Olmützer Jesuiten geistliche Übungen vor und empfing die Sakramente. In der Prozession soll er mit großer Andacht hinter dem Allerheiligsten einhergeschritten sein. Auch sollten seine Neffen „musicam vocalem“ erlernen, um tüchtig bei der Messe dienen zu können.

Noch im Jahre 1624 suchte Wallenstein die Rückführung Böhmens zum Katholizismus nach Kräften zu fördern. Am 24. November 1624 ließ er den Magistrat von Gitschin zu sich kommen und empfahl die Annahme der katholischen Konfession mit der Drohung, wer bis Ostern des folgenden Jahres nicht zur alten Kirche zurückgekehrt sei, müsse sein Gebiet verlassen. Als am folgenden Tage der Stadtrat nicht in der Kirche erschien, ließ er die Mitglieder sogleich ins Gefängnis werfen. Nur der Jesuitenpater Corionius erreichte mit Mühe durch seine Bitten, daß die Verhafteten wie-

⁶ Leopold von Ranke, S. 13.

⁷ Ranke, S. 14.

⁸ H. Schulz, S. 15.

⁹ Schulz, S. 15, Duhr, S. 84 ff.

der in Freiheit gesetzt wurden.¹⁰ Der päpstliche Nuntius berichtet von ihm, er trage sich mit dem Gedanken, in seinen Besitzungen, also wohl auch auf seine Kosten, ein Bistum zu begründen.¹¹ Doch ist es zur Verwirklichung dieses Planes nicht gekommen. Nach dem Tode seiner ersten Gemahlin, die im März 1614 verstorben war, verheiratete Wallenstein sich zum zweiten Male im Jahre 1622 mit Isabella Katharina von Harrach, der Tochter des Erzherzogs Karl von Harrach, eines der einflußreichsten Ratgeber Kaiser Ferdinands II.

Aus dem Jahre 1625 ist ein Testament überliefert, und zwar am 3. Juli dieses Jahres geschrieben, in dem Wallenstein für seine Tochter ausschließ-lich einen katholischen Schwiegersohn in Aussicht nimmt.¹²

Bei den Bestrebungen, die Bevölkerung der katholischen Kirche zurückzugewinnen, ist es auch unter Wallenstein ziemlich gewaltsam zugegangen. Zur wirksamen Unterstützung wurden den Seelsorgern gelegentlich Musketiere beigegeben, ganz im Stile der damaligen Zeit und nach den auch sonst befolgten Methoden. Die evangelischen Pfarrer wurden gezwungen, das Feld zu räumen. Streng katholische traten an ihre Stelle.¹³ Im allgemeinen allerdings war der Friedländer kein Freund von Gewaltmaßnahmen. Wenn er anfangs doch zu ihnen griff, so geschah dies wohl in der Absicht, sich den kaiserlichen Wünschen gefällig zu erweisen. Seine eigentliche Stellung in diesen Dingen findet dagegen ihren Ausdruck in einem Schreiben an den Landeshauptmann von Taxis. Hier heißt es: „Die Reformation selbst halte ich für gut, die Violenzen für böse“.

Aber wenn Wallenstein auch zunächst nach seinem Übergang zum Katholizismus oder nach seiner ersten Verheiratung stark unter jesuitischem Einfluß gestanden zu haben scheint, so braucht er deshalb noch kein religiöser Fanatiker gewesen zu sein. Auch wenn er mit aller Kraft die Zurückführung Böhmens zur katholischen Kirche in seinen Herrschaftsgebieten zu betreiben suchte, so könnte dies mehr aus Zweckmäßigkeitsgründen geschehen sein, in Anlehnung an den alten Rechtsgrundsatz: cuius regio, eius religio. Es ist dies der Grundsatz, daß das religiöse Bekenntnis der Untertanen sich nach dem Landesfürsten zu richten habe, der damals als selbstverständliche und einzig denkbare Rechtsgrundlage erschien, weil so mancherlei Schwierigkeiten vermieden wurden. Der religiöse Eifer des Konvertiten lag Wallenstein später jedenfalls fern, falls er ihn je überhaupt gehabt haben sollte. Dagegen legte er stets eine aufmerksame Teilnahme für das kirchliche Leben an den Tag. Seine Reichtümer glaubte er nicht besser verwenden zu können als zu wohltätigen Zwecken und frommen

¹⁰ Duhr, S. 85.

¹¹ Ranke, S. 20 f.

¹² Julius Max Schottky, Über Wallensteins Privatleben, Vorlesungen, München 1832, S. 13.

¹³ Vgl. Viktor Lug, Wallenstein und Reichenberg; Josef Bergl, Wallenstein und Friedland; Wallenstein-Gedenkschrift des Vereins für Heimatkunde des Jeschen-Isergaues, 1934 (Lug a.a.O., S. 28).

Stiftungen, weil „auf diese Weise dem allmächtigen Gott ein seiner würdiger und wohlgefälliger Dienst geleistet werde“.¹⁴ In der Errichtungsurkunde der Gitschiner Propstei spricht er davon, daß er der sinkenden christlichen Kirche von der Seite zu Hilfe kommen und sie stützen wolle, auf der sie der Hilfe und Stütze am meisten bedürftig sei.¹⁵ Für Gitschin gibt er Anordnungen hinsichtlich des Kirchenbaues. Der Bau soll beschleunigt werden, damit er bei seinem Aufenthalt in der Stadt dort auch dem Gottesdienst beiwohnen könne.¹⁶ Auf dem Berge Bösig ließ er ein Kloster errichten, und in Weißwasser fundierte er eine Niederlassung von Augustinermönchen. Zu Walditz bei Gitschin hatte er 1627 anläßlich der Taufe seines früh verstorbenen Sohnes dem Orden, dem seine erste Gemahlin vor allem zugetan gewesen war, dem Karthäuserorden, ein Kloster errichtet. In Gitschin selbst gründete er außerdem ein Kapuziner-, ein Dominikaner- und ein Karmeliterkloster.¹⁷ Noch ein Jahr vor seinem Tode plante der Herzog die Verlegung des Klosters von Bestgiesy — gemeint ist vielleicht der vorhin genannte Berg Bösig, denn bald darauf ist von einem Berge die Rede — nach Weißwasser, während bei dem genannten Berge ein Benediktinerkloster angelegt werden sollte.¹⁸

Wichtig für die Kenntnis von Wallensteins Denkweise über das kirchliche Leben ist ein Aufruf, den er am 16. September 1624 an die Bürgerschaft der Stadt Böhmisches-Leipa aus Prag richtete.¹⁹ Zwar redet der Fürst die Bürger recht freundlich an mit den Worten: „Ehrsame, liebe Getreue“, geht dann aber dazu über, die Haltung der Bürgerschaft in Bezug auf die Beteiligung am kirchlichen Leben in den schärfsten Wendungen zu tadeln. Insbesondere vermißt er eine richtige Erziehung der Jugend, weil aus einer schlechten kirchlichen Haltung „ein wildes und wüstes Wesen und Leben“ bei der Jugend hervorgehen müsse. Deshalb mahnt er mit größtem Ernst und Nachdruck zur Besserung. Nicht nur selbst sollen die Bürger regelmäßig an Sonntagen und Feiertagen die Kirche besuchen, sondern auch Kinder und Gesinde dazu anhalten. Der Aufruf läßt erkennen, daß schon Ähnliches ihm vorangegangen sein muß. Deshalb wird diese Ermahnung für den Fall, daß sie nicht die nötige Beachtung finden sollte, mit der Androhung „ernster und exemplarischer Strafe“ beschlossen.

Den Mönchen und Klöstern steht Wallenstein wohlwollend, jedoch durchaus kritisch gegenüber. Er ist auf ihr Wohlergehen bedacht, doch schreibt er von den Mönchen zu Leipa, sie hätten das Geld, das sie hätten zu Klosterbauten verwenden sollen, wahrscheinlich zu Hurerei und anderen bedenklichen Dingen verwandt, und setzt vielsagend hinzu, daß dies so

¹⁴ Schottky, a. a. O., S. 46.

¹⁵ Schottky, S. 46.

¹⁶ Ebenda, S. 74.

¹⁷ Schulz, S. 60, 77, 79.

¹⁸ Brief an den Baumeister Sebregondi, der die Klöster erbauen soll, vom 1. 2. 1633.

¹⁹ Schottky, S. 47.

ihr Brauch sei.²⁰ In einem späteren Briefe erkundigt er sich aus Wolgast nach zwei Augustinerklöstern mit dem Zusatz, er selbst müsse ihr Visitator sein.²¹ Bewundernswert ist dabei, wie der Herzog auch im Feldlager solche Dinge in den von ihm beherrschten Gebieten mit peinlicher Genauigkeit verfolgt und alle Vorgänge sorgfältig und aufmerksam im Auge behält. Vor allem ist dabei bemerkenswert, daß er sich selbst für das Wohlergehen der Klöster und ihrer Insassen verantwortlich fühlt. So ordnet er in einem Schreiben an seinen Landeshauptmann Taxis an, die Geistlichen sollten Genugtuung erhalten, auch wenn dies zu seinem eigenen Schaden geschehen müsse.²² Andererseits ist er äußerst empfindlich, wenn ihm bei Vertretern des geistlichen Standes Habgier entgegentritt. So schreibt er im Hinblick auf die Augustinermönche zu Leipä, die behauptet hatten, der Herzog habe ihnen Kriegskontributionen auf Klostergüter erlassen, dies sei erlogen, und sie müßten zahlen, „denn je mehr sie haben, je mehr sie haben wollen“.²³ Auch den Karthäusern wolle er „die Zähne zeigen“; denn auch über ihre Begehrlichkeit findet er Anlaß zu klagen, und er erklärt dabei, er wolle dem Klerus nicht zu viele Güter einräumen.²⁴ Von den Mönchen zu Leipä schreibt er später sogar einmal, sie hätten das Geld, das ihnen für Klosterbauten überlassen worden sei, gestohlen, so daß ihnen der Landeshauptmann streng auf die Finger sehen solle, damit solches nicht wieder vorkomme.²⁵ Solche Äußerungen wird man freilich nicht allzu wörtlich nehmen dürfen. Sie kamen wohl unter dem Einfluß des in zunehmendem Maße sich verschlechternden Gesundheitszustandes des Fürsten und der dadurch bedingten Steigerung seiner nervösen Reizbarkeit zustande.²⁶

²⁰ Schottky, S. 53 (Brief v. 19. 8. 1627).

²¹ Schottky, S. 52 (27. 8. 1628).

²² Schottky, S. 49 (25. 9. 1628).

²³ Duhr, S. 88.

²⁴ Ebenda.

²⁵ Brief vom 3. 6. 1630 an G. v. Taxis; Hallwich, Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins, 1. Bd., 1912, S. 35.

²⁶ In der eingangs angeführten Untersuchung von Strubel-Harkort wird die Persönlichkeit Wallensteins vom medizinischen Standpunkt aus einer eingehenden Prüfung unterzogen. Diese Frage dürfte auch für die Kenntnis des religiösen Charakters Wallensteins nicht ganz ohne Bedeutung sein. Der Verfasser nimmt bei ihm Schizophrenie an auf Grund seines ganzen Verhaltens sowie der überlieferten Bilder von ihm und seiner Handschrift. Es ist aber wohl zu weit gegangen, wenn der Verfasser Wallenstein geradezu als Psychopathen ansieht. Auch Pekar ist der Meinung, Wallenstein sei geistig nicht normal gewesen (S. 700), begründet aber seine Auffassung nicht weiter, sondern führt nur an, 1633 seien in Dresden Gerüchte über eine geistige Erkrankung des Herzogs im Umlauf gewesen. Doch wird dadurch nichts bewiesen. Solche Gerüchte erklären sich leicht aus dem eigenartigen Verhalten Wallensteins. Seine zurückgezogene Lebensweise, seine fast ängstliche Abgeschlossenheit der Umgebung gegenüber sowie seine astrologischen Neigungen mögen zu diesen Gerüchten Anlaß gegeben haben. In jedem Falle aber wird man bei Wallenstein Neurasthenie voraussetzen müssen. Auch Schiller spielt in seinem Drama bereits darauf an, wenn er die Empfindlichkeit des Herzogs gegen laute Geräusche wie Hundegebell oder das Krähen der Hähne hervorhebt (Wallen-

Es ist leicht verständlich, daß der Friedländer, der geborene Protestant, zu solcher Hochschätzung der katholischen Kirche gelangen konnte. Was ihn an ihr anzog und mit Bewunderung erfüllte, war vor allem wohl die straffe Organisation und das streng durchgeführte Autoritätsprinzip. Dieses beides mußte ihm, der selbst ein ungewöhnlich befähigter und hervorragender Organisator auf verschiedenen Gebieten, im Heereswesen sowohl wie auch in der Verwaltung seiner Herrschaftsgebiete oder seiner Güter und eine ausgesprochene Herrschernatur war, den tiefsten Eindruck machen.

steins Lager, 9. Auftritt). Die Entstehung dieser Krankheit mag bei Wallenstein bedingt gewesen sein durch reichlichen Alkoholgenuß in seiner Jugend, auf den er selbst die Gicht zurückführte (Strubel-Harkort, S. 107). Weiter käme als Entstehungsursache in Frage die beständige Überanstrengung bei seinen Kriegszügen, die sicherlich übergroßen Strapazen und die durch den Aufenthalt im Feldlager bedingte unregelmäßige Lebensweise. Vor allem sein ungeheurer, geradezu maßloser Ehrgeiz dürfte als Entstehungsursache eine wesentliche Rolle gespielt haben. Wenn die Krankheit einmal durch „Leibesermüdung“ erklärt wird, so weist dies in dieselbe Richtung, und es paßt dies gut zur Neurasthenie. Auch die Erregungs- und Depressionszustände deuten auf diese Krankheit hin. Ebenso würde seine zuletzt vor allem zu Tage tretende Unentschlossenheit in seinen Plänen und Unternehmungen, sein häufiges Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die Unfähigkeit, einen endgültigen Entschluß zu fassen, durch Neurasthenie erklärt werden. So erklärt sich auch sehr gut die Neigung des Herzogs, sich von seiner Umgebung abzuschließen, eine gewisse Menschenscheu, die bei ihm bestanden zu haben scheint, und es paßt ebenfalls gut zu diesem Krankheitsbilde, wenn Arnim in einem Briefe an seinen Kurfürsten von „schiefrigen Affekten“ bei dem Herzog spricht (Pekar, S. 632). Damals waren derartige nervöse Zustände unbekannt, infolgedessen mögen sie aufgefallen sein und zu Mißdeutungen Anlaß gegeben haben.

Ob man dagegen aus Wallensteins Handschrift auf eine psychopathische Anlage schließen darf, erscheint vollends zweifelhaft. Gerade in der vom Verfasser dieser medizinischen Studie beigegebenen Schriftprobe (S. 119) erscheint Wallensteins Handschrift durchaus regelmäßig und keineswegs unschön; nicht einmal den Schluß auf besonders hochgradige Nervosität oder Neurasthenie scheint sie zuzulassen. Die von Foerster dagegen am Schluß des dritten Teils seiner Ausgabe von Wallensteins Briefen beigegebenen Unterschriftproben sind von größtem Interesse, weil sie deutlich erkennen lassen, daß je mehr der Herzog seinem Ende sich näherte, sein Namenszug desto zittriger wurde. So kann man geradezu aus seinem Namenszug ablesen, in welchem Maße der Gesundheitszustand des Fürsten sich zuletzt verschlechterte.

Von Interesse ist auch eine Bemerkung des Jesuitenpaters Stredonius, es sei nicht wahrscheinlich, daß Wallenstein nach der Krone von Böhmen strebte, da er gewußt habe, daß er infolge des Krebses nicht mehr länger als zwei Jahre zu leben haben würde. Ob diese Annahme richtig ist, daß Wallenstein zuletzt an Krebs gelitten habe, wird dahin gestellt bleiben müssen. (Schmidl IV S. 6, Duhr S. 99). Viel Wahrscheinlichkeit hat sie kaum für sich, weil keine sicheren Anzeichen dafür vorliegen. Denn wenn Wallenstein auch zuletzt wohl ein ziemlich schwer kranker Mann war, so war er doch nicht dauernd ans Krankenlager gefesselt, sondern nur vorübergehend war er durch Gichtanfälle behindert, die ihn nötigten, im Bett zu bleiben. Vielleicht haben auch dabei neurasthenische Beschwerden mitgewirkt, vielleicht auch arteriosklerotische, die infolge der Gicht wahrscheinlich sind.

Daraus erklärt sich auch seine Stellung gegenüber dem Jesuitenorden. Auch bei ihm mußte er Autoritätsprinzip und Organisation bewundern. Deshalb schätzte er den Jesuitenorden zunächst sicherlich außerordentlich hoch und suchte ihn nach Kräften zu fördern. So hat er das Jesuitenkolleg von Olmütz beträchtlich unterstützt und ihm mancherlei Wohltaten erwiesen. Geldsendungen, aber auch Naturalien ließ er ihm des öfteren zugehen.²⁷ Zum Neujahrstage 1614 soll er 14 Rebhühner den Olmützer Jesuiten geschickt haben. Drei Jahre später stiftet er ein Kapital von 3000 Gulden, von dessen Zinsen jesuitische Missionare unterhalten werden sollten. Im folgenden Jahre stellte er in seinem Heer zwei jesuitische Feldprediger ein. Als diese infolge der Kriegsstrapazen verstorben waren, folgte ihnen wieder ein Jesuitenpater. Auch sonst stand er mit dem Jesuitenorden dauernd in Verbindung und erklärte, er würde es als eine persönliche Beleidigung empfinden, sollte sich in seinen Ländereien jemand etwas gegen ihn zu Schulden kommen lassen.²⁸ In Prag erbaute er ein Haus für die dem Orden angehörenden Professoren. In Gitschin und Sagan begründet er neue Jesuitenkollegien. Auch für das Kolleg in Leitmeritz, das vom Kaiser gegründet worden war, übernahm er den Unterhalt. Oppau zwang er, den Jesuitenorden wieder aufzunehmen, um auch dort ein Kolleg errichten zu können. Der Jesuit Joh. Schmidl führt in seiner Geschichte des Ordens ausführlich die Wohltaten an, die der Herzog dem Orden und seinen Niederlassungen erwies.²⁹ In Güstrow gründete er 1629 eine katholische Ritterakademie. Dem Kaiser riet er zur Errichtung von Jesuitenschulen in Norddeutschland, und er selbst sorgte dafür, daß junge Adlige aus seinem Herzogtum Mecklenburg das von Jesuiten geleitete Konvikt zu Gitschin besuchten.³⁰

Gitschin war die eigentliche Hauptstadt seines Herzogtums Friedland, und das hier von ihm begründete Jesuitenkonvikt wurde anfangs von 100, später sogar von 200 Zöglingen besucht, die unter Leitung der Väter unterrichtet wurden. In der lateinischen Stiftungsurkunde dieser Anstalt heißt es, daß „die Väter aus der Gesellschaft Jesu sowohl seinen Wünschen als der Erwartung des Vaterlandes nicht besser entsprechen könnten, als wenn sie sich der wissenschaftlichen und moralischen Bildung der in seinem Konvikt lebenden Jugend gänzlich widmeten, damit weder die Kirche Gottes an Geistlichen, welche Frömmigkeit und Wissenschaft zierten, noch der Staat an Männern, die sowohl hohe Geburt als auch schöne Tugenden und Kenntnisse empfehlen, Mangel litte“.³¹ Auch in Friedland wollte er ein Jesuitenkolleg begründen.³²

²⁷ Duhr, S. 83.

²⁸ Duhr, S. 84 f.

²⁹ J. Schmidl, *Historia Societatis Jesu provinciae Bohemiae*, Prag 1759. (Schottky S. 38 f.)

³⁰ Heinrich Ritter v. Srbik, *Wallensteins Ende*, Wien 1920, S. 289.

³¹ Schottky, S. 39.

³² Duhr, S. 86.

Infolgedessen gestalteten sich die Beziehungen zwischen Wallenstein und dem Jesuitenorden lange Zeit hindurch überaus freundlich.³³ So berichtet der Jesuit Czerwenka in seinem handschriftlichen Werke: „Unbeschreiblich ist dieses Mannes Neigung für die Jesuiten, von der man aller Orten Beweise findet.“³⁴

Ebenso erzählt der Jesuit Balbin unter Berufung auf einen Gewährsmann aus dem Orden, daß der Herzog, so oft er das Kolleg besuchte, und dies sei sehr häufig geschehen, die Person des Landesfürsten abgelegt und sich mit den Insassen des Kollegiums auf das freundlichste unterhalten habe, bald ernsthaft, bald scherzend, wie die Umstände es jeweils erfordert hätten, und daß er jederzeit für die Einrichtungen des Ordens und seinen religiösen Eifer volles Verständnis an den Tag gelegt habe.³⁵

Freilich trat in dem Verhältnis des Fürsten zu dem Jesuitenorden später allmählich eine wesentliche Änderung ein. Nach anfänglichen günstigen Erfahrungen scheinen später ungünstigere gefolgt zu sein. Infolgedessen trat an Stelle des anfänglichen Wohlwollens und freundlichen Entgegenkommens allmählich Abneigung, ja geradezu Abscheu. Schon im Jahre 1625 schreibt der Herzog in einem seiner Briefe, die Jesuiten sollten mit den Häusern, die er ihnen eingeräumt habe, zufrieden sein. Sollte sich die Sache weiter hinausziehen, so werde er alle Lust verlieren, weitere Stiftungen zu machen.³⁶ Khevenhiller aber berichtet im 11. Bande seiner Annalen einen Ausspruch Wallensteins gegenüber dem Obersten Burgdorfer: „Weiß der Herr nicht, wie ich den Jesuiten so feind bin? Ich wollte, daß der Teufel sie längst geholt hätte, und ich will sie alle aus dem Reiche zum Teufel jagen.“³⁷ In demselben Sinne schreibt Wallenstein an den Landeshauptmann Oberst Gerhard von Taxis folgendes: „Aus Eurem Schreiben vernimm ich, was vor Rumor mit den Jesuiten ihre Untertanen angefangen haben. Mischt Ihr Euch nichts darein! Wenn es die Jesuiten gut machen, so werden sie es gut haben! Ich begehre, ihre Impertinenzen³⁸ nicht mit brachio saeculari zu defendiren,³⁹ denn ihre Exorbitanzen sind unerträglich. Mit den Bürgern zu Friedland dissimuliert, bis diese motus ein wenig gestillt werden. Sonst im übrigen gebt auf alles gut Achtung, und von den Jesuitern laßt Euch nicht an der Nase führen, denn ich sehe, was sie vor einen Handel im Lande ob der Enns angerichtet haben. In summa es geht überall also zu, wo sie einwurzeln. Könnte ich mit hunderttausend Fl.⁴⁰ der Fundation, so ich ihnen getan habe, ledig werden, so täte ich es

³³ Ebenda, S. 83.

³⁴ Schottky, S. 36.

³⁵ Schottky, S. 37.

³⁶ Brief vom 3. Februar 1625 (Duhr, S. 86).

³⁷ Schottky, S. 36, Ranke, S. 101.

³⁸ „Unverschämtheiten“

³⁹ mit dem weltlichen Arm zu verteidigen.

⁴⁰ Floräne oder Gulden, ungefähr 3 Mk. nach unserer Währung.

gewiß.⁴¹ Ganz ähnlich heißt es bald darauf in einem anderen Brief an denselben Landeshauptmann.⁴² Hier spricht der Friedländer davon, daß die Jesuiten in zeitlichen Dingen ihn als ihren Oberherren anzuerkennen hätten.⁴³ Die Klage über die Gefährlichkeit, ja geradezu Unersättlichkeit der Jesuiten kehrt auch sonst in seinen Briefen wieder.⁴⁴ So klagt er in einem Brief an den Landeshauptmann von Kaunitz darüber, daß die Jesuiten es an der nötigen Teilnahme und finanziellen Rücksicht gegenüber der durch den Krieg geschädigten Bürgerschaft fehlen ließen.⁴⁵ Am 25. Oktober 1628 schreibt er — man spürt aus dem Wortlaut des Briefs deutlich die Erregung heraus —, er habe vernommen, daß die Jesuiten einen nahen Verwandten, Franz von Harrach, zu einem der ihrigen machen wollen. Dieser sei ihm aber von seinem Vater überwiesen worden, damit er aus ihm einen tüchtigen Soldaten mache und nicht einen „Jesuiten“.

Es sei ihm schmerzlich, daß die Jesuiten ihm ihren Dank für seine Wohltaten auf solche Weise abstatten. Er beklagt sich dabei über ihre Hinterlist. Selbst wenn die Fürstin, seine Gemahlin, etwas Anderes in der Sache mit Franz von Harrach vorhaben sollte, so müßten doch seine Anordnungen streng befolgt werden.⁴⁶ Trotz dieser ungünstigen Erfahrung hat Wallenstein dem Orden seine landesherrliche Fürsorge keineswegs entzogen, wie Briefe aus späterer Zeit erkennen lassen.⁴⁷

Durch solche jesuitische „Exorbitanzen“ ist es anscheinend dahin gekommen, daß die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem Herzog und den Jesuiten sich bedenklich verschlechterten. Mit immer tieferem Groll erfüllt den Feldherrn auch die politische Tätigkeit des kaiserlichen Beichtvaters, Pater Wilhelm Lamormainis. Ihm hatte Wallenstein einst nach der Eroberung des Schlosses Breitenburg die Bibliothek der Familie Rantzau als Geschenk überlassen.⁴⁸ Der politisch sehr interessierte, äußerst eifrige und tätige kaiserliche Beichtvater aber hatte nicht nur im Gegensatz zu Wallensteins Auffassung am Erlaß des Restitutionsediktes von 1629, sondern auch an Wallensteins Absetzung auf dem Regensburger Kurfürstentage von 1630 mitgewirkt und seine Bedenken geltend gemacht, als es sich nicht lange danach um die Zurückberufung des Generalissimus handelte.⁴⁹

⁴¹ Aschersleben, 20. 6. 1626.

⁴² Aschersleben, 26. 6. 1625.

⁴³ Interessant ist, wie Wallenstein sich hier bei Behandlung desselben Gegenstandes in zwei aufeinander folgenden Briefen in denselben Redewendungen ergeht. Bemerkenswert ist dabei besonders der äußerst lebhafteste Stil in seinen Briefen. Der Herzog schreibt tatsächlich, als ob er den Angeredeten vor sich habe und zu ihm spreche.

⁴⁴ Brief an Taxis, 5. 2. 1627 (Duhr, S. 87).

⁴⁵ Brief vom 1. 2. 1632 (Hallwich, 2. Bd., S. 131).

⁴⁶ Schottky, S. 42 f. Vgl. H. Schulz, S. 77; hier ist von der Klage über die Habsucht des Klerus die Rede.

⁴⁷ Hallwich, 2. Bd., S. 291. Brief an die Kammer zu Gitschin v. 22. 3. 1632.

⁴⁸ Schulz, S. 55.

⁴⁹ Srbrik, S. 27.

Es gereicht dem Pater Lamormaini in hohem Maße zur Ehre, daß er seine entgegengesetzte Stellung in einem Brief an den Herzog selbst offen ausspricht.⁵⁰ Auch sonst lag bereits genügend Konfliktsstoff vor. Trotzdem blieb der kaiserliche Beichtvater weiterhin mit dem Herzog in brieflicher Verbindung. Seine Briefe aber lassen deutlich erkennen, daß das Verhältnis zwischen dem Jesuitenorden und dem General-Herzog nicht mehr so günstig ist wie in früherer Zeit.⁵¹ In einem dieser Briefe bittet Lamormaini den Fürsten ausdrücklich, ihm und dem Orden sein früheres Wohlwollen wieder zuzuwenden.⁵² Der Gegensatz jedoch, der sich auf diese Weise herausbildete, mußte der Natur der Sache nach stärker werden, je mehr der Orden den politischen Plänen des Herzogs, die auf Herstellung des Friedens gerichtet waren, entgegenarbeitete. Schließlich kam noch durch gefälschte Berichte die Vermutung auf, der Friedländer habe bei den Heidersdorfer Verhandlungen mit von Arnim am 6. Juli 1633 den Plan besprochen, die Jesuiten ganz und gar aus dem Reichsgebiete auszuschließen.⁵³ Gut bezeugt dagegen sind seine Äußerungen des Abscheus vor dem Jesuitengewande.⁵⁴

II.

Die Feindschaft zwischen dem Herzog und dem Jesuitenorden wurde befördert durch Wallensteins Politik. Sie war zunächst darauf gerichtet, die kaiserliche Macht zu stützen. Dabei trat indessen der religiöse Gesichtspunkt allmählich vollkommen in den Hintergrund. Hierin lag die Wurzel des zunehmenden Mißtrauens, das gegen den Feldherrn rege wurde. Denn als Katholik hatte er seine einzigartige Stellung gewonnen, und die Allgemeinheit hatte sich daran gewöhnt, in ihm eine besonders gewichtige Stütze des Katholizismus und aller katholischen Bestrebungen zu sehen. Nun schien es mehr und mehr, als habe man sich darin getäuscht. Hatte der Feldherr vorher mit Eifer den Katholizismus in seinen Herrschaftsgebieten durchzusetzen gesucht, so schien dies ungefähr seit 1625 anders zu werden. Jetzt beginnen auf katholischer Seite die Klagen, daß er den Protestantismus nicht tatkräftig genug zurückdränge. Von einer Verfolgung der Protestanten konnte vollends gar nicht mehr die Rede sein. Im Gegenteil, Wallenstein führt jetzt Protestanten geradezu in seine Ländereien ein, wenn es geschickte Handwerker waren, von denen er sich Nutzen versprechen konnte. Zwar schreibt er noch im Jahre 1629, er wolle sich die Ausbreitung der „katholischen Religion“ angelegen sein lassen.⁵⁵ Doch tritt bei ihm nun der Zug zur Duldsamkeit den Andersgläubigen gegenüber stärker hervor. So schreibt er an seinen Schwiegervater, den Grafen Karl von Har-

⁵⁰ Duhr, S. 96.

⁵¹ Duhr, S. 96 ff.

⁵² Brief vom 2. Januar 1632 (Duhr, S. 96).

⁵³ Srbik, S. 28, 42.

⁵⁴ Schebeck, Lösung der Wallensteinfrage, S. 110. (Srbik, S. 287).

⁵⁵ Brief vom 27. 5. 1629 und 28. 8. 1629 an P. Lamormaini. (Duhr, S. 94).

rach: „Bitt auch, man höre auf in Böhmen so erschrecklich wegen der Lutherischen zu prozedieren, möchte noch bei männiglich den Kredit verlieren, das seind jesuitische Inventionen; wenn's übel ausgeht, Jesuiter finden ein anderes Kollegium, der Kaiser aber kein anderes Land.“⁵⁶ Ungefähr gleichzeitig beginnt in den Briefen des Herzogs auch sonst die Abneigung gegen den Jesuitenorden bemerkbar zu werden.⁵⁷ Bald nach Übernahme seines ersten Generalates schlug er für die Besetzung des Feldmarschallpostens an Stelle von Collalto, mit dem er sich derart überworfen hatte, daß dieser das Heer auf der Stelle verließ, lauter Protestanten vor, ohne allerdings seine Wünsche erfüllt zu bekommen.⁵⁸ Das Regiment des Obersten Wratislaw übergab er dem Obersten Hans Georg von Arnim. Fast könnte es den Anschein erwecken, als habe der Herzog sich von neuem auf sein ursprüngliches protestantisches Bekenntnis besonnen. Besonders auf einer Tagung zu Würzburg führten die Fürsten der Liga die heftigsten Klagen darüber, daß der Generalissimus einflußreiche Stellen im Heer überwiegend mit Protestanten besetze. Doch trat in dieser Beziehung keinerlei Änderung mehr ein. Während seines zweiten Generalates herrschen in seinem Heere in konfessioneller Beziehung dieselben Verhältnisse. Bei seiner zunehmenden Abneigung gegen die Jesuiten wurden diese im Feldlager nicht mehr geduldet. Dagegen wurde den überaus zahlreichen Protestanten ohne Bedenken freie Übung ihres Gottesdienstes gewährt. Gewissensfreiheit sei ein Privilegium der Deutschen, soll der General-Herzog gelegentlich erklärt haben.⁵⁹ Der konfessionelle Gesichtspunkt spielt also im Wallensteinschen Heere gar keine Rolle. Von seinen Offizieren stand ihm bezeichnender Weise Hans Georg von Arnim besonders nahe, ein überzeugter, eifriger Lutheraner. Auch als Arnim nicht mehr in kaiserlichen Diensten stand, wurden die Beziehungen zwischen ihm und Wallenstein brieflich aufrecht erhalten.

Arnim war ein ausgesprochen protestantisch gesinnter Mann, wie seine religiösen Betrachtungen deutlich erkennen lassen, die im Druck einen stattlichen Band ergeben würden.⁶⁰ Um so auffallender ist es, daß dieser Mann es über sich gewann, in kaiserliche Dienste unter dem fanatisch katholischen Kaiser Ferdinand II. zu treten. Allein man hatte sich wohl daran gewöhnt, den Krieg weniger als Kampf um die Religion, als vielmehr als einen Streit um die Macht zu betrachten, und daher spielten bei der Übernahme von Kriegsdiensten wohl Nützlichkeits erwägungen und der Vorteil die entscheidende Rolle. Die Erhaltung und Festigung der kaiserlichen Macht mochte überdies eine Aufgabe sein, für die sich auch ein ausgesprochener Lutheraner wie Arnim begeistern konnte.

⁵⁶ 5. 5. 1626, Gädeke, Die Ergebnisse der neueren Wallensteinforschung a. a. O., S. 22; Schulz, S. 27; Ranke, S. 68.

⁵⁷ Srbik, S. 28.

⁵⁸ Schulz, S. 42.

⁵⁹ Ranke, S. 119.

⁶⁰ Vgl. F. Förster, Albrecht von Wallensteins ungedruckte Briefe und amtliche Schreiben, 3. Teil, Berlin 1829, Anhang, S. 113 f.

Ähnlich wie im Heere war es in der nächsten Umgebung des Fürsten. Des Herzogs Schwager Adam Erdmann Graf Trczka hatte eine ähnliche Entwicklung genommen wie Wallenstein selbst. Ursprünglich Protestant und zu den böhmisch-mährischen Brüdern gehörig, war er Katholik geworden, stand aber innerlich dem Utraquismus nahe.⁶¹ Graf Wilhelm Kinsky dagegen war standhaft und ungeachtet aller Schwierigkeiten, die ihm aus seinem Bekenntnis erwachsen, Protestant geblieben.⁶² Auch der Feldmarschall Christian von Ilow, von dem freilich der Feldherr keine besonders hohe Meinung hegte, dürfte als Brandenburger Protestant gewesen sein. Auffallend ist allerdings, daß Wallenstein diesem Manne so viel Vertrauen entgegenbrachte, obwohl er sich doch über seinen zweifelhaften Charakter durchaus im klaren war und äußerst abfällig über ihn urteilte.⁶³ Es mag dies vielleicht daraus zu erklären sein, daß Wallenstein zuletzt, als er sich von den meisten verlassen und verraten sah, sich um so fester an diejenigen hielt, die ihm treu geblieben waren; und zu ihnen gehörte Ilow allerdings. So eng aber, wie Schiller es darstellt, ist das Verhältnis zwischen den beiden schwerlich gewesen. Ebenso war Hans Ulrich von Schaffgotsch, auf den Wallenstein auch großes Vertrauen setzte, Protestant. Bekanntlich mußte er seine Treue gegenüber dem Feldherrn nicht lange nach der Ermordung des Herzogs in Regensburg auf dem Schafott mit dem Leben bezahlen. Ein Offizier, dem der Friedländer ebenfalls besonderes Vertrauen entgegenbrachte, war auch der Generalfeldmarschall Heinrich Holk, ein Däne, also auch wohl Lutheraner. Auch Oberst von Sparr, der gelegentlich für Wallenstein als Unterhändler in diplomatischen Missionen tätig war, war wie von Arnim oder Ilow brandenburgischer Edelmann und Protestant.⁶⁴

Dagegen war Octavio Piccolomini strenger Katholik und stand innerlich dem Feldherren völlig fern. Freilich scheint auch ein solches Vertrauensverhältnis wie etwa Arnim gegenüber, oder wie Schiller es in seinem Drama voraussetzt, zu ihm keineswegs bestanden zu haben. Daß Wallenstein zuletzt ihm mit so uneingeschränktem Vertrauen begegnete, ist auffallend und schwer zu begreifen. Vielleicht beruhte es auf den militärischen Vorzügen Piccolominis. Außerdem mag vielleicht hierbei die Astrologie ihre verhängnisvolle Rolle bei Wallenstein gespielt haben. Auch der irische Oberst Walter Butler war begreiflicher Weise dem Feldherren nicht wohl gesinnt; er dürfte als Ire strenger Katholik gewesen sein und wird daher für Wallensteins entgegenkommende Haltung den Protestanten gegenüber kein Verständnis gehabt haben. Ebenso waren Gallas, Aldringer und

⁶¹ Srbik, S. 35, Schulz, S. 100. Hallwich, Allgemeine deutsche Biographie, 38. Bd. 1894, S. 537 ff.

⁶² Hallwich, a. a. O. 15. Bd., 1882, S. 775 ff.

⁶³ Srbik, S. 35, Schulz, S. 100, Hallwich a. a. O., 14. Bd., 1881, S. 27 f. Über das Bekenntnis des Feldherren ist hier allerdings nichts zu erkennen, so daß wir auf Vermutungen angewiesen bleiben.

⁶⁴ Max Lenz, Zur Kritik Sezyma Raschins, Historische Zeitschrift, 59. Bd., 1888, S. 63.

Teuffenbach Katholiken, der Letztgenannte überdies ein Konvertit und deshalb bei Hofe in hohem Ansehen. Sie alle standen dem Herzog innerlich fern und stellten sich auf die Seite der Gegner. Dagegen scheint Wallenstein zwei schottischen Offizieren, die Protestanten waren, Vertrauen entgegengebracht zu haben, nämlich Johann Gordon und Walter Leßlie, die freilich dieses Vertrauen in schändlicher Weise enttäuschten und beide an entscheidender Stelle an dem Verrat und dem Mord des Friedländers beteiligt waren. Der Mann schließlich, der sich nicht scheute, sich als Mörder des Herzogs mißbrauchen zu lassen, Hauptmann Deveroux, war wie Butler irischer Katholik.

Es ist somit geradezu auffallend, wie Wallenstein in seinem Heere den Protestanten größeres Vertrauen schenkte als den Katholiken, wenn sie auch zum Teil wie Gordon und Leßlie dessen nicht würdig waren, während im allgemeinen die Katholiken unter den hohen Offizieren ihm fern standen und fast durchweg seine Gegner wurden. Es ist durchaus verständlich, daß diese katholischen Offiziere in Wallensteins Heer an dem Feldherrn irre wurden, wenn sie bemerkten, daß er selbst offenbar kein strenger Katholik mehr war, und bei ihnen der Argwohn aufkam, der Feldherr stehe im Begriff, nicht nur an dem Habsburgischen Kaiserhause, sondern auch an der Sache der katholischen Kirche zum Verräter zu werden. Denn wie in dem Heere des Friedländers der konfessionelle Gesichtspunkt keine entscheidende Rolle spielte, so nahmen auch seine politischen Pläne eine überkonfessionelle Richtung. War seine Politik zunächst darauf gerichtet, die kaiserliche Macht zu stützen, wenn auch unter Ausschaltung konfessioneller Interessen und Ziele, so schien auch dieses Ziel der Stärkung der kaiserlichen Macht mehr und mehr bei ihm zu entschwinden und das Streben des Herzogs sich in einer völlig anderen Richtung zu bewegen. Es lag offen zu Tage, daß er ein Gegner des Restitutionsediktes von 1629 war, nach dem alle nach dem Passauer Verträge von 1552 von den Protestanten eingezogenen Stifter und Kirchengüter den Katholiken zurückgegeben werden sollten, und durch das überhaupt, um den Ausdruck Leopold von Rankes zu gebrauchen, dem protestantischen Bekenntnis die Axt an die Wurzel gelegt worden war.⁶⁵ Mit den Geistlichen sei schwer zu verhandeln, hatte der Herzog gelegentlich erklärt und sich dabei bezeichnender Weise des Ausdruckes „Pfaffen“ bedient, und im Hinblick auf die Politik des Papstes soll er den Ausspruch getan haben, es sei schon 100 Jahre her, daß Rom nicht mehr geplündert worden sei, und jetzt sei es noch viel reicher als damals!⁶⁶ Als Magdeburg zum Katholizismus zurückgeführt werden sollte, trat Wallenstein zu dem Kaiser in offenen Gegensatz. Den Hansestädten versprach er, daß ihnen des Ediktes wegen „nicht das Geringste zugemutet werden solle, denn man könne den Religionsfrieden nicht

⁶⁵ Ranke, S. 66.

⁶⁶ Ders., S. 71.

also über den Haufen stoßen“.⁶⁷ Solche Maßnahmen mußten die Gegner naturgemäß mit Mißtrauen erfüllen, denn dadurch schien in ihren Augen die Sache der katholischen Kirche gefährdet zu werden, wenn der Feldherr ketzerischen Staaten Zugeständnisse machte, auf Kosten des Rechts der katholischen Kirche sich religiös gleichgültig zeigte, als Gegner der Jesuiten auftrat, in seinem Heere protestantische Offiziere nicht nur aufnahm, sondern in hohe Stellen beförderte, den protestantischen Gottesdienst förderte und es unterließ, seinem Heere das Gepräge einer katholischen Kreuzzugsarmee zu geben.⁶⁸ So wirft eine namenlose „Exhortatio angeli provincialis ad imperatorem et regem Austriacos“ dem Feldherren die Duldung ketzerischer Predigt in seinem Heere vor. Daß Wallenstein tatsächlich den Protestanten gegenüber Duldsamkeit an den Tag legte, ist auch sonst festzustellen. So nahm er in Friedland einen Beamten der Vorbesitzer dieser Herrschaft, der Herren von Redern, Hans von Gerstorff in seinen Dienst, obwohl dieser Protestant war.⁶⁹ Also auch in der Zivilverwaltung führt Wallenstein seinen Grundsatz der Duldsamkeit durch. So nahm er sich vor allem in edelmütiger Weise Johann Keplers an, des bekannten Mathematikers und Astronomen, der seines protestantischen Bekenntnisses wegen heimatlos geworden war. Er nahm ihn im Jahre 1629 in seinen Dienst, und Kepler ist darin bis zu seinem Tode verblieben; er starb allerdings schon im folgenden Jahre 1630. Der Fürst ließ sich die Förderung der wissenschaftlichen Arbeiten des von ihm hochgeschätzten Forschers angelegen sein und legte Wert darauf, daß sie ihm persönlich gewidmet wurden. Es wurde für Kepler in Sagan eine Druckerei eingerichtet, und als die angestellten Setzer als Protestanten in Schwierigkeiten gerieten, griff der Herzog wiederum persönlich ein. Kepler selbst wurde von dem Herzog ein für damalige Zeiten ziemlich stattliches Gehalt gewährt.⁷⁰

Auf dem Kurfürstentage von Regensburg vom Jahr 1630 tritt der konfessionelle Gegensatz gegen den Feldherrn in der Öffentlichkeit deutlich zu Tage. Zur Zeit der Schlacht von Breitenfeld im darauf folgenden Jahre verhandelt Wallenstein während seines von den Gegnern in Regensburg erzwungenen Ruhestandes bereits mit Gustav Adolf.⁷¹ Man wird ihm dies kaum zum Vorwurf machen können; er war ja tatsächlich des kaiserlichen Dienstes durch seine Entlassung quitt. Ein solcher Wechsel entsprach auch durchaus den Gepflogenheiten der damaligen Zeit, in der die Offiziere und die Soldaten sich dorthin wandten, wo das Glück ihnen günstig zu sein schien.⁷² Sie waren eben Soldaten der „Fortuna“. Wenn Wallenstein also zunächst nicht daran dachte, in den Dienst des Kaisers wieder zurück-

⁶⁷ Schulz, S. 71.

⁶⁸ Srbik, S. 22.

⁶⁹ Bergl, S. 47.

⁷⁰ Anton Ernstberger, Aus den Tagen Wallensteins, Wallenstein-Denkschrift, S. 67 ff.

⁷¹ Srbik, S. 59.

⁷² Pekar, S. 81.

zukehren, sondern mit dem Gegner verhandelte, so ist dies durchaus verständlich, auch wenn er den Wiener Hof in der Gefahr noch eine Zeitlang warten ließ; war er doch tatsächlich durch seine Absetzung in Regensburg empfindlich „disgustiert“ worden. Doch trat Wallenstein von diesen Verhandlungen mit Gustav Adolf wieder zurück und stellte sich nach längerem Zögern wieder auf die Seite des Kaisers, um nach seiner Rückberufung in die Stellung des kaiserlichen Generalissimus die Kriegführung gegen die Schweden zu übernehmen. Im Januar 1632 verkündet Trczka Sachsen im Namen Wallensteins die Befreiung vom Restitutionsedikt.⁷³ Hatte Wallenstein schon vorher eine Verständigung mit den Protestanten angestrebt, so steuerte er 1633 noch entschiedener auf dieses Ziel zu.⁷⁴ Es scheint, als ob die Begegnung mit Gustav Adolf ihn noch mehr auf die Bahn des Friedens und der Versöhnung mit dem Protestantismus geführt hätte. C. F. Meyer erzählt in seiner Novelle „Gustav Adolfs Page“ sehr reizvoll von einer persönlichen Begegnung zwischen den beiden führenden Persönlichkeiten der damaligen Zeit. Dies ist eine dichterische Erfindung; eine solche persönliche Begegnung hat niemals stattgefunden. Allein es liegt doch in dieser Erfindung des Dichters ein tieferer Sinn. Es besteht eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen den beiden Feldherren. Gustav Adolf war nach Deutschland gekommen, um die Sache des Protestantismus zu retten. Wallenstein dagegen erstrebte von nun an einen Frieden, der Katholiken und Protestanten in gleicher Weise gerecht werden sollte. Deshalb hat es auch einen richtigen Sinn, wenn in einer nach der Ermordung des Herzogs erschienenen Verteidigungsschrift von protestantischer Seite der Friedländer in friedlichem Verein mit dem Schwedenkönig in den jenseitigen Gefilden erscheint und Gustav Adolf hier den einstigen Gegner an den Platz der Heldenseen führt.⁷⁵ Es ist überaus reizvoll zu verfolgen, wie auf protestantischer Seite nach dem Blutbade von Eger die Teilnahme für den Ermordeten erwachte und man ihn gleichsam als Gesinnungsgenossen für die eigene religiöse Überzeugung in Anspruch nahm.⁷⁶ Dagegen war Wallensteins eigener Vetter, Wilhelm Slawata, in seiner Jugend, wie bereits erwähnt, mit Wallenstein gemeinsam protestantisch erzogen, später unter jesuitischem Einfluß zum Katholizismus übergegangen und zu einem fanatischen Gegner des protestantischen Bekenntnisses geworden und damit zugleich auf die Seite der erbittertsten Gegner des Herzogs getreten.⁷⁷ In einem 1633 oder zu Anfang des Jahres 1634 an den Kaiser unaufgefordert eingereichten Gutachten brandmarkt er ihn als Atheisten, Freund der Ketzer, Anhänger des Sternenaberglaubens und Widersacher der Jesuiten.⁷⁸ Lamormaini wie-

⁷³ Ranke, S. 85, Schulz, S. 90.

⁷⁴ Ranke, S. 100.

⁷⁵ *Le recontre du Walestein et du roy de Suède dans les champs Elizées*; Srbik S. 307.

⁷⁶ Derselbe, S. 230—245.

⁷⁷ Derselbe, S. 29.

⁷⁸ Derselbe, S. 62.

derum nimmt in einem Bericht an den Jesuitengeneral Mutio Vitelleschi vom 3. März 1634 Bezug auf die zumeist „haeretischen“ Feldherren und sagt dem Herzog nach, er habe den ihres ketzerischen Glaubens wegen flüchtigen kaiserlichen Untertanen allerlei weitgehende Versprechungen gemacht.⁷⁹ Ähnlich sieht auch der Kurfürst Maximilian von Bayern in einem Brief an Kaiser Ferdinand vom 24. Februar 1634 in dem Herzog einen ausgesprochenen Feind der katholischen Kirche.⁸⁰

So sahen die führenden Männer auf der Seite des Kaisers und der katholischen Kirche in Wallenstein einen Abtrünnigen und mit Recht, denn die Sache des Kaisers hatte er verlassen. Es ist bekannt, daß der Herzog kurz vor seinem Ende in Verhandlungen mit von Arnim, Bernhard von Weimar und dem schwedischen Kanzler Oxenstierna begriffen war.⁸¹ Arnim und Bernhard von Weimar gedachte er seine Truppen zu unterstellen, als ihn in Eger das Verhängnis ereilte. Dieser Abfall von der Sache des Kaisers aber sollte nach Wallensteins Plan der Herstellung des Friedens dienen, eines Friedens, der Katholiken und Protestanten in gleicher Weise zustatten kommen sollte, ein Ziel, das natürlich nicht zu erreichen war, wenn Wallenstein dem Habsburgischen Kaiser die Treue gehalten hätte. Es ist begreiflich, daß Wallenstein diesen Weg beschritt, da keine andere Aussicht bestand, den geistig unselbständigen und wenig beweglichen Kaiser Ferdinand für sein Ziel zu gewinnen. Das Wohl des Reiches und des Vaterlandes stand dem Herzog höher als das Interesse des Landesherrn. Dieses Streben seines Helden bringt Schiller in seinem „Wallenstein“ treffend zum Ausdruck, wenn er den Herzog bei seinem Einzug in Eger zu dem Bürgermeister die geradezu prophetisch klingenden Worte sprechen läßt: „Die Erfüllung der Zeiten ist gekommen, Bürgermeister. Die Hohen werden fallen, und die Niedrigen erhöhen sich Die spanische Doppelherrschaft neigt sich ihrem Ende zu, eine neue Ordnung der Dinge führt sich ein Zwei Reiche werden blutig untergehen, im Osten und im Westen, sag' ich Euch, und nur der lutherische Glaub' wird bleiben“.⁸²

Der Sache des Kaisers war Wallenstein untreu geworden um eines höheren Zieles willen. Hatten die Gegner nun aber Recht, wenn sie ihn für einen Feind der katholischen Kirche hielten? Schwerlich wird man Wallenstein geradezu einen Gegner der katholischen Kirche nennen dürfen. In den Pilsener Verhandlungen mit seinen Obersten hat er ausdrücklich betont, er habe weder gegen den Kaiser noch gegen die katholische Kirche etwas im Sinne.⁸³ Persönlich hat er jedenfalls ihr die Treue gehalten. Doch es ist bei seiner ganzen Geistesart wahrscheinlich, daß er ihr innerlich mit einer gewissen Freiheit gegenüberstand, die damals etwas Unbekanntes und Unerhörtes war. Wer, wie wir es bei ihm wahrnehmen, als Heeresorganisator

⁷⁹ Derselbe, S. 81, 381 ff.

⁸⁰ Derselbe, S. 116.

⁸¹ Brief Arnims an Oxenstierna v. 26. 9. 1633 (Schulz, S. 114).

⁸² Schiller, „Wallensteins Tod“, 4. Aufzug, 3. Auftritt.

⁸³ Ranke, S. 131, 144.

oder als Staatsmann nach überkonfessionellen Gesichtspunkten handelt, kann schwerlich in damaliger Zeit Katholik im strengen Sinne gewesen sein. Man könnte daher annehmen, daß er innerlich zu seinem ursprünglichen protestantischen Bekenntnis zurückgekehrt sei, denn wenn jemand von überkonfessionellen Gesichtspunkten sich leiten läßt und dabei Christ bleibt, dann muß er eher Protestant als Katholik sein.

Aber ist Wallenstein überhaupt Christ gewesen?

Ihm seines Sternenglaubens wegen das Christentum abzusprechen, wie schon von Zeitgenossen gelegentlich versucht wurde, dürfte kaum angängig sein. Es ist vielmehr durchaus denkbar, daß gerade die Gestirne ihm als Zeichen der göttlichen Weltleitung erschienen, wenn auch ein Mann wie Kepler ihn vor solchem Aberglauben warnte.⁸⁴ Auch Melanchthon, der nicht nur ein angesehener Gelehrter, sondern auch eine ausgesprochen christliche Persönlichkeit war, war ein eifriger Anhänger der Astrologie.⁸⁵ Auch die Untreue gegen Kaiser Ferdinand darf man kaum als Zeugnis gegen seine christliche Gesinnung in Anspruch nehmen, denn ganz abgesehen von der Frage, ob ihm ausdrückliche Vollmachten zu selbständigen Verhandlungen bei Übernahme seines zweiten Generalates ausgestellt wurden, sollte die Abwendung von dem Kaiser nach Wallensteins Absichten dem höheren Ziele des Friedens im Interesse des Reiches dienen.⁸⁶

Was bisher von Wallensteins Fürsorge für kirchliche Angelegenheiten festgestellt wurde, waren Maßnahmen, die sich aus seiner landesherrlichen Fürsorge für sein Land ergeben, jedoch keine oder doch nur geringe Einblicke in sein persönliches inneres Leben gestatteten. Was läßt sich nun hinsichtlich seiner persönlichen Stellung zum Christentum erkennen?

In dieser Beziehung ist zunächst hinzuweisen auf seine Fürsorge für seine Untertanen besonders für die Armen, die ihm unablässig am Herzen lag.⁸⁷ Dem Landeshauptmann von Taxis erteilt er die Weisung, nicht nur die nötigen Anordnungen für die Armenpflege zu erlassen, sondern selbst für die Erbauung der erforderlichen Hospitäler und die Unterbringung der Armen in ihnen Sorge zu tragen. Oder man denke an seine Teilnahme an dem Ergehen anderer. Auch von ihr finden sich manche ansprechende Zeugnisse in seinen Briefen.⁸⁸ Sehr besorgt ist er um den Gesundheitszustand des genannten Landeshauptmanns von Taxis, dem er den dringenden Rat erteilt, sich vorzusehen, damit „nicht die Recidiva kommt“. ⁸⁹ Äußerst be-

⁸⁴ Schulz, S. 32.

⁸⁵ K. Hartfelder, *Der Aberglaube Philipp Melanchthons*; Hist. Taschenbuch, 6. Folge, 8. Jahrg., Leipzig 1887, S. 259 ff.

⁸⁶ Ranke, S. 131.

⁸⁷ Briefe v. 19. 2. 1626, 2. 3. 1626, 11. 4. 1626, 6. 6. 1628 (Schottky S. 63 f.); Brief vom 11. 4. 1628 (Lug a. a. O., S. 32).

⁸⁸ Briefe v. 17. 2. 27, 31. 1. 28, 31. 7. 28 (Schottky, S. 57 f.).

⁸⁹ Briefe v. 14. 9. 24 (Schottky ebenda).

zeichnend ist in dieser Hinsicht auch ein Brief an Arnim.⁹⁰ Auch in der Rechtspflege scheint der Friedländer im allgemeinen milde und nachsichtig gewesen zu sein. Nur einmal soll er einen Wilddieb haben erhängen lassen.⁹¹ So ist es von dem Jesuiten Czerwenka ausdrücklich bezeugt worden. Grausamer ging es natürlich im Kriege zu. So hatte er den Obersten Görzenich seiner schamlosen Beutezüge wegen vor ein Kriegsgericht stellen lassen; der Oberst wurde zum Tode durch das Rad verurteilt, von dem Herzog aber zur Enthauptung begnadigt und die Hinrichtung dann auf freiem Felde vollzogen.⁹² Dies Beispiel beweist auch, daß der Friedländer auf Zucht und Ordnung in seinem Heere hielt, zum Besten der Bevölkerung. So gibt er auch in einem an Ilow gerichteten Briefe sehr kräftig seinem Unwillen über „große Räubereien und andere Insolenzien“, von denen ihm berichtet worden ist, Ausdruck.⁹³ Strenge Bestrafung für Räubereien ordnet er auch in einem Briefe an den Landeshauptmann von Kaunitz für einige Reiter an.⁹⁴ Dieselbe Klage und dieselbe Forderung strenger Strafe kehrt wieder in einem Schreiben an Gallas oder schon vorher in einem anderen an Schauenburg gerichteten Schreiben.⁹⁵ Man hört aus diesen Briefen oder Verfügungen deutlich den Unwillen heraus darüber, daß der Empfänger trotz wiederholter Ermahnung von Seiten des Feldherren keinen Anlaß nahm, gegen die „Exorbitanzen“ und Plündereien tatkräftig einzuschreiten. Noch deutlicher zeigt sich dies in des Herzogs Verhalten gegenüber Carretto de Grana, dem „gemeinsten aller kaiserlichen Obersten“, wie ihn ein neuerer Forscher genannt hat.⁹⁶ Vor allem erweist dies das Blutgericht von Prag vom Jahre 1633, das Wallenstein an Offizieren und Mannschaften vollstrecken ließ, die sich in der Schlacht von Lützen feige gezeigt hatten oder sich hatten Plündereien zu Schulden kommen lassen.⁹⁷ So empfand er auch Ilow gegenüber einen starken Abscheu, der von ihm begangenen Plündereien und Bedrückungen wegen.⁹⁸ Auch sonst liest man in amtlichen Schreiben aus Wallensteins Kanzlei von derartigen Ausschreitungen, die nach dem Willen des Feldherren abgestellt werden sollen.⁹⁹ Auf der anderen Seite erkannte er Verdienste bereitwillig an und pflegte sie

⁹⁰ Brief v. 15. 5. 28: „Bitt', der Herr erzeige mir die Freundschaft und stehe nicht auf, bis es besser wird. Ich werde daraus abnehmen, ob mir der Herr Gutes gönnt, wenn er nicht aufsteht, denn dadurch wird er desto eher genesen und sich in ihrer Majestät Dienst gebrauchen lassen.“ (Schottky, a. a. O.)

⁹¹ Schulz, S. 76, Schottky, S. 196.

⁹² Schulz, S. 59.

⁹³ 9. 12. 1632 (Hallwich, Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins, 3. Bd., 1912, S. 591).

⁹⁴ Hallwich, 1. Bd., S. 326.

⁹⁵ Brief v. 26. 12. 1626, ähnlich der folgende Brief von demselben Tage (S. 665). 27. 4. 1632, Hallwich, 2. Bd., S. 359.

⁹⁶ A. Gaedeke, Die Ergebnisse der neueren Wallensteinforschung, Hist. Taschenbuch, 6. Folge, 8. Bd., S. 94 (Srbik, S. 30).

⁹⁷ Srbik, S. 31.

⁹⁸ Schulz, S. 100.

⁹⁹ Hallwich, 1. Bd., S. 34, Förster, 1. Teil, S. 136, 2. Teil, S. 267.

entsprechend zu belohnen. Fand jemand bei einer rühmlichen Handlung den Tod, so nahm er selbst an der Beerdigung teil.¹⁰⁰

Edle menschliche Gesinnung wird man also dem Herzog von Friedland nicht absprechen können, und man kann hier wohl von einem Christentum des Verhaltens im Leben sprechen. Solchen Edelmut bewies Wallenstein auch, als nach der Einnahme von Steinau der Graf Matthias von Thurn in Gefangenschaft geriet. Wallenstein dachte nicht daran, ihn nach Wien auszuliefern, sondern schenkte ihm großmütig die Freiheit.¹⁰¹

Daß Wallenstein in finanziellen Dingen in seinen jüngeren Jahren gelegentlich in einer Weise verfuhr, die sich mit dem heutigen Begriff von Ehrenhaftigkeit, geschweige denn christlichen Grundsätzen nicht vereinigen läßt, ist nicht zu leugnen. Doch scheinen damals in dieser Beziehung andere Auffassungen geherrscht zu haben.

Freilich ist dies alles für die Frage nach Wallensteins Stellung zum Christentum noch nicht das Entscheidende. Vielmehr kommt es hier darauf an, ob Wallenstein sich vor allem auch in seiner späteren Zeit zum Christentum ausdrücklich bekannte. Solche unmittelbaren religiösen Zeugnisse sind allerdings selten. Dies darf nicht Wunder nehmen bei einem Manne, der wohl vor allem infolge seiner dauernden Kränklichkeit und einer zunehmenden Verbitterung sich mehr und mehr mit einer gewissen Ängstlichkeit von den Menschen abschloß und fernhielt, der überhaupt verschlossen war und seiner Umgebung kaum einen Einblick in sein Innenleben gewährte. Daher liegen Äußerungen, die auf seine Denkweise Schlüsse zulassen, kaum vor. Auffallend ist freilich, daß die Umschrift „Dominus protector meus“, die sich anfangs auf Talern fand, die der Herzog prägen ließ, später auf anderen Münzen weggelassen wurde. Allein es ist schwerlich berechtigt, dies als ein Zeichen dafür anzusehen, daß der Herzog in späteren Jahren gegen das Christentum gleichgültiger geworden sei. Andere Zeugnisse stehen einer solchen Annahme entgegen.

Einen Brief an den Rat der Stadt Friedland schließt der Herzog mit den bezeichnenden Worten: „Gott mit uns allen!“¹⁰² Auch in dem Testament aus dem Jahre 1625 wird ausdrücklich auf Gott Bezug genommen: Der allmächtige Gott habe ihn in seinem Ehebunde durch die Geburt einer Tochter gesegnet.¹⁰³ Doch dies sind Zeugnisse, die in frühere Jahre zurückweisen. In der Stiftungsurkunde der Karthause von Stipa in Mähren spricht Wallenstein in äußerst bezeichnender Weise davon, man müsse das Irdische in das Himmlische und das Wandelbare und Hinfällige in das Ewige durch glücklichen Tausch umwandeln.¹⁰⁴ Aber auch aus der letzten Lebenszeit des Herzogs sind wichtige und wertvolle Zeugnisse für seine christliche Denkweise überliefert. Bemerkenswert ist eine Äußerung des Feldherren

¹⁰⁰ Ranke, S. 117.

¹⁰¹ Schulz, S. 111, S. 151.

¹⁰² 19. 1. 1623 (Schottky, S. 62).

¹⁰³ Schottky, S. 13.

¹⁰⁴ Ders., S. 45.

Sesyma Raschin gegenüber aus seinen letzten Lebensjahren im Hinblick auf ein wichtiges Schreiben in seinen Verhandlungen mit Schweden, daß ihm nach Gott nichts lieber sein könne als ein solches Schreiben.¹⁰⁵ Atheist ist also der Herzog sicher nicht gewesen. Man kann danach auch wohl kaum behaupten, daß er in religiöser oder christlicher Beziehung gleichgültig gewesen sei. Eine unreligiöse Persönlichkeit wie allem Anschein nach Herzog Moritz von Sachsen oder wie wir dies überhaupt bei manchen Herrscherpersönlichkeiten der Renaissancezeit wahrnehmen, war Wallenstein keineswegs. Christliche Wendungen kommen auch in seinen Briefen aus den letzten Lebensjahren vor.¹⁰⁶ Geradezu ergreifend wirkt es, wenn der Herzog in den letzten Lebenstagen, von schwerer Krankheit gequält, durch die politischen Ereignisse beunruhigt und durch die Nachstellungen seiner Gegner bedroht, als der Kriegsruhm längst seinen Reiz für ihn verloren hatte und sein Streben nur noch darauf gerichtet ist, dem Reich den Frieden zu schaffen, der nach seinem Ermessen ihm heilsam sein werde, dem Kapuzinerpater Quiroga gegenüber den Ausspruch tut, gern würde er seinem Dasein durch Gift ein Ende bereiten, wenn er nicht die ewigen Höllenstrafen als Gericht für einen solchen Schritt fürchten müßte.¹⁰⁷ Mitten in allem ehrgeizigen Streben und den Kämpfen und Streitigkeiten, die im Äußeren und Inneren sein Leben erfüllten, ist in der Seele dieses eigenartigen Mannes das Gefühl für das Ewige keineswegs erloschen. In einem Gespräch mit dem Obersten Beck kurz vor seinem Ende erklärte er: „Ich hatte den Frieden in der Hand“; nach einer kurzen Pause des Stillschweigens fügte er hinzu: „Gott ist gerecht“. Der Glaube an Gott und seine Gerechtigkeit ist ihm also bis zuletzt verblieben.¹⁰⁸

Man wird daher nicht behaupten können, daß Wallenstein eine unreligiöse Persönlichkeit gewesen sei und dem Christentum ferngestanden habe oder ihm gegenüber gleichgültig gewesen sei, wenn er auch andererseits nicht zu den ausgesprochen religiösen Persönlichkeiten gehört wie etwa Cromwell, der sich als ein auserwähltes Werkzeug Gottes fühlte und des-

¹⁰⁵ Gaedeke a. a. O., S. 49, M. Lenz, Zur Kritik des Sesyma Raschin, Hist. Zeitschrift, 59. Bd., 1888, S. 63.

¹⁰⁶ Hallwich, Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins 1. Bd., S. 37, Foerster, 1. Teil, S. 357; Hallwich, 4. Bd., S. 355 und 432.

¹⁰⁷ Srbik, S. 81. Pekar führt eine andere Äußerung des Herzogs aus seinen letzten Lebenstagen an. Bei einem Empfange des Generals Schaffenberg soll er nach längerem Schweigen ausgerufen haben: „O fried! O fried, fried! O fried!“ Mit Recht erklärt Pekar (S. 692), diese Worte ließen die ganze Zerrissenheit seines Innern erkennen, wir hätten hier einen Mann vor uns, der nicht mehr Herr der Lage und wohl auch nicht mehr seiner selbst ist. In der Tat, so ist es. In diesen Worten drückt sich die Verzweiflung aus, die sich in seinen letzten Lebenstagen des Herzogs bemächtigt hat. Fast aber scheint es so, als wolle Pekar das Vorgehen des Wiener Hofes gegen Wallenstein als berechtigt anerkennen (S. 707). Doch was in Eger geschah, war nicht Abschluß eines geordneten Rechtsverfahrens, sondern Mord.

¹⁰⁸ Ranke, S. 147.

sen Denken und Handeln ausschließlich durch seine christliche Denkweise bedingt war.

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Wallensteins Tod ebenso wie der Gustav Adolfs in anderer Weise für den Protestantismus einen ungeheuer schweren Verlust bedeutete. Wäre es ihm gelungen, den Frieden zustande zu bringen, den er erstrebte, so hätte der Protestantismus rascher sein Daseinsrecht gewonnen, um das er so weit länger mühsam ringen mußte. So vergingen noch vierzehn weitere Jahre des Krieges mit unendlich vielen Opfern an Menschenleben, ehe der Friede geschlossen wurde, den der Herzog von Friedland als Ziel ins Auge gefaßt hatte und mit dem er, des langen Krieges müde, sein Lebenswerk zu krönen verlangte.

So steht Wallenstein vor uns nicht nur als eine der bemerkenswertesten Persönlichkeiten der deutschen Geschichte, sondern auch als eine wichtige Erscheinung auf dem Gebiete der kirchlichen und konfessionellen Entwicklung Deutschlands im 17. Jahrhundert. Als Protestant geboren, hat er, zum Manne herangereift, sein Heil in der katholischen Kirche gesucht. Doch ist er niemals zum Fanatiker einer religiösen Überzeugung geworden, sondern die Verhältnisse haben ihn dazu geführt, sich in seinem politischen Streben von überkonfessionellen Gesichtspunkten leiten zu lassen. Dadurch scheint er sich zuletzt innerlich wieder zu seinem ursprünglichen protestantischen Bekenntnis zurückgefunden zu haben.

Die russische Orthodoxie im Urteil des deutschen Protestantismus

(seit dem ersten Weltkrieg)¹

Von Dr. Johannes Kalogiru, Saloniki

Wenn die negative Bewertung der Orthodoxen Kirche ihren Höhepunkt am Anfang unseres Jahrhunderts bei A. v. Harnack erreichte, so war es kein geringerer als sein Fachkollege an derselben Berliner Universität, Karl Holl, mit dem eine Reaktion in diesem Punkt in der Zeit kurz vor dem ersten Weltkrieg sich fühlbar machte. Karl Holl hat einen großen Teil seiner kirchenhistorischen Forschungen der alten östlichen Kirche gewidmet, und gerade in diesen kommt seine liebevolle Gesinnung dem östlichen Christentum gegenüber zum Vorschein. Ein großer Teil seiner diesbezüglichen Arbeiten findet sich in dem II. Band („Der Osten“)² der „Gesammelten Aufsätze zur Kirchengeschichte“, die nach seinem Tod von Hans Lietzmann herausgegeben sind. In diesem Band befinden sich neben Abhandlungen, die das östliche Christentum im weiteren Sinne be-

¹ Die folgenden Ausführungen sind meiner größeren Arbeit: „Die Auffassung der orthodoxen Kirche im neueren Protestantismus — ein Beitrag zur vergleichenden Konfessionskunde“ entnommen, aus der ein Teil als Dissertation der Philosophischen Fakultät Marburg (1945) vorgelegt wurde. Leider konnte bisher die Gesamtarbeit noch nicht zum Druck gegeben werden. Sie behandelt die Faktoren, welche der neueren westlichen Forschung Anlaß gegeben haben, die negative Auffassung der orthodoxen Kirche zu überwinden, welche in den Lehrbüchern der Symbolik aus der Zeit vor und zum Teil nach dem ersten Weltkrieg und hauptsächlich bei Adolf v. Harnack zu finden ist, und ihre Ansichten über die genannte Kirche zu revidieren. Unter diesem Gesichtspunkt werden dort im Licht der neueren protestantischen und orthodoxen Forschung auch die anfänglichen Berührungen der Reformation mit der orthodoxen Kirche behandelt und ihre ökumenische Tragweite sowie ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch der Gegenwart gezeigt. Der Schlußteil meiner Arbeit: „Die orthodoxe Kirche im Licht der ökumenischen Bewegung“ ist inzwischen in der „Intern. Kirchl. Zeitschrift“ Jg. 1948 Heft 2 S. 73—97 erschienen.

Aus dieser Stelle möchte ich meinem Hauptlehrer in Marburg, Herrn Prof. Friedrich Heiler, meinen tiefsten Dank aussprechen.

² Karl Holl: „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“ II. Bd. „Der Osten“. Tübingen 1928.

treffen („Urchristentum und Religionsgeschichte“, „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“, „Die Vorstellung von Märtyrern und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, „Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer“, „Der Ursprung des Epiphaniestes“ usw.), Abhandlungen, die sich mit Einrichtungen, Institutionen und Personen der Ostkirche in speziellerem Sinne beschäftigen („Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der Griechischen Kirche“, „Die Entstehung der Bilderwand in der Griechischen Kirche“, „Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens“, „Über das griechische Mönchtum“, „Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung“, „Symeon der neue Theologe“, „Die kirchliche Bedeutung Konstantinopels im Mittelalter“, „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“ usw.). Schon aus den Titeln der die zweite Gruppe bildenden Forschungsgegenstände von Karl Holl wird es sichtbar, daß es sich hier um Dinge handelt, die gerade von den meisten der früheren Forscher den Anlaß zu einer Geringschätzung und Verurteilung der Ostkirche gegeben haben. Karl Holl unternimmt nicht etwa eine Apologie dieser Dinge; er bleibt ein Historiker im vollen Sinne des Wortes und zeigt überall eine Unparteilichkeit, die aber bei ihm nicht vornehme Gleichgültigkeit gegenüber seinen Gegenständen ist. In diesem Sinne muß also unser obiger Ausdruck von „seiner liebevollen Einstellung dem östlichen Christentum gegenüber“ verstanden werden.

Das erweist bereits sein Buch von 1898: „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum“, eine Geschichte der Löse- und Bindegewalt in der griechischen Kirche und eine vielfach neuartige Darstellung des griechischen Mönchtums, dem übrigens Holl auch später seine Aufmerksamkeit gewidmet hat. So befindet sich in dem genannten Sammelband: „Der Osten“ der Aufsatz: „Über das griechische Mönchtum“ 1898.³ Am Schluß dieses Aufsatzes tritt Holls allgemeinere Auffassung der Ostkirche ans Licht: „Man hält vielfach für das einzig Lebendige in der griechischen Kirche den bunten Aberglauben, der mit und ohne Sanktion durch die Kirche im gewöhnlichen Leben sich breit macht. Unzweifelhaft leidet sie darunter, daß eine Reihe barbarischer Völkerschaften in sie eingeströmt ist, die sie nicht imstande war, kulturell zu heben, und deren Aberglauben sich mit den superstitiösen Meinungen, die in ihr herrschten, nur zu leicht verband. Aber der Schluß wäre dennoch falsch, daß auf diesem Boden feinere Gefühle überhaupt nicht gedeihen könnten und die ganze Religiosität ein unheimliches Gepräge tragen müßte. Es ist daran zu erinnern, daß bei den alten Christen der Dämonenglaube keineswegs die Kraft der Frömmigkeit gebrochen, ja eher ein gewisses Hochgefühl erzeugt hat: denn man wußte, daß der Satan unter die Füße getreten ist. Ähnlich hat auch hier das Mönchtum, das in vielfacher Hinsicht den Aberglauben befördert hat, ihm doch seine schlimmste Wirkung genommen. Antonius hat die Parole ausgegeben, daß man die Dämonen nicht zu fürchten brauchte, weil der

³ Karl Holl: „Über das griechische Mönchtum“ 1898, a.a.O. S. 270—282.

Christ die Macht habe, sie jederzeit zu besiegen, und daß heute noch trotz all des Wusts von Aberglauben, eine einheitliche, zuversichtliche Stimmung der Frömmigkeit in der griechischen Kirche möglich ist, dafür verweise ich nur auf den überwältigenden Eindruck, den das einfache, seines Weges so sichere Christentum des gewöhnlichen Volkes auf Tolstoi gemacht hat. Eine merkwürdige Mischung kindlicher Einfalt und heiligen Ernstes ist diese Natur des griechischen Christentums in seinen liebenswürdigsten Vertretern, ein naiver Sinn und eine abgeschlossene Stimmung, die uns immer zugleich an die Jugendzeit des Christentums und an das Sterbegefühl der alten Völker erinnert. Wer mag in die Zukunft sehen, ob die griechische Kirche eine höhere Stufe erreichen kann? Vom Mönchtum jedenfalls, wie manche glauben, darf man eine Reformation nicht erwarten. Es ist mit dem Wesen der gegenwärtigen Kirche verwachsen und hat in ihr seinen Beruf erfüllt. Man darf sagen, es hat ihn erfüllt: Es hat die heiligsten Güter in ihr gepflegt, und ihm verdankt die Griechische Kirche, was heute noch an Leben in ihr ist“.⁴

Gelegenheit zu allgemeineren Äußerungen über die Orthodoxe Kirche hatte Karl Holl in einem anderen kleinen, aber interessanten Aufsatz, der aus dem Jahre 1913 stammt: „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“. Darin spricht Karl Holl zunächst allgemeiner über die östliche Orthodoxie. Von dem bekannten religionswissenschaftlichen Axiom ausgehend, daß es überall zunächst die Gottesvorstellung zu erfassen gilt, wenn man durch die äußere Form einer Religion zu ihrem inneren Leben hindurchdringen will, fängt Karl Holl mit der Schilderung dieser Vorstellung in der Orthodoxen Kirche an. Er findet sie in ihr durch den Gegensatz bestimmt, der dort zwischen einer oberen, der geistlichen, und einer unteren, der sichtbaren, Welt aufgerichtet wird.⁵ Holl faßt also die platonischen Züge richtig auf, die immer in der Griechischen Kirche fortleben: „platonischer Schwung und platonische Sehnsucht“,⁶ wie er sagt. „Das Diesseits der Ort des Lastenden und Drückenden, des Dunkels und der Unvollkommenheit, des Streits, des Übels und des Bösen; hoch darüber die obere Welt als die Stätte des Friedens, der Ruhe, der Eintracht, des Glanzes, der Helle, des Glückes und der Freude“.⁷ Von diesem Gegensatz wird das Gottesbild in der Orthodoxen Kirche bestimmt, wird der Erlösungsgedanke modifiziert, und von da aus lassen sich nach Holl die Formen des Griechisch-Orthodoxen Glaubens im einzelnen ableiten. Holl beschreibt Gott nach der ostkirchlichen Vorstellung als Herrscher in dem Reiche des Lichtes, der in der höchsten Höhe droben thront. Er erinnert dann daran, daß auf diesem Hintergrund der griechische Christ die Tiefe des christlichen Erlösungsgedankens empfindet. „So tief hat sich der Höchste geneigt, daß er den Men-

⁴ Karl Holl: „Das griechische Mönchtum“ a.a.O. S. 282.

⁵ Ders.: „Die religiösen Grundlagen der russischen Kultur“ a.a.O. S. 419.

⁶ ebenda S. 419

⁷ ebenda

schen zuliebe bis in die Sichtbarkeit, ja bis ins Leiden herabstieg“.⁸ Erhabenheit und herablassende Güte, die gleichzeitige Erinnerung daran, wie hoch Gott über dem Menschen steht und wie nahe er sich doch zu ihm begeben hat: das seien die beiden Züge, die das griechische Gottesbild seinem Wesen nach ausmachen.

In der Auffassung der Erhabenheit Gottes liegt es begründet, daß hier die Religion zunächst als eine heilige Ordnung verstanden wird. Die griechische Kirche sei außerordentlich reich an Satzungen. „Mit dem künstlerischen Geschmack, der den Griechen niemals ganz abhanden gekommen ist, haben sie das Einzelne im Laufe der Jahrhunderte gestaltet“.⁹ Auf diese Weise gibt er richtig den ostkirchlichen Sinn des Aufbaues des Kirchenjahres, die Ordnung der Fasten- und Festtage und überhaupt die östliche Eigentümlichkeit wieder, durch welche, wie er sagt, „sich bei den deutschen Protestanten der Eindruck bildete, daß der Ostkirche ein starrer gesetzlicher Zug anhafte“.¹⁰ Holl gibt jedoch zu: „Allein die Empfindung, mit der der griechische Gläubige diesen ganzen Vorschriften und Bräuchen gegenübersteht, ist doch innerlich freier, als es auf den ersten Blick erscheint“.¹¹

Dann kommt Holl zu tieferen Impulsen der orthodoxen Frömmigkeit, wobei hohe religiöse Elemente und echtes christliches Wesen auftauchen, was gerade viele von den früheren protestantischen Kritikern der Orthodoxen Kirche in ihr nicht anerkennen wollten: „Tiefer hinein in das innere Empfinden führt uns die andere Seite des Gottesgedankens, die Vorstellung von der Güte Gottes“. „Hier fühlt man erst den eigentlichen Herzschlag der griechischen Frömmigkeit. Der Satz, daß Gott dem Menschen in Christus nahegekommen ist, wird innerhalb der griechischen Kirche in ganz wörtlichem Sinne verstanden. In der Person Christi sind Kräfte der oberen Welt, Kräfte des Lebens und der Unsterblichkeit in die Sichtbarkeit hineingetragen worden. Sie wirken fort in den heiligen Handlungen, d. h. in den Mysterien“.¹² Die bekannten protestantischen Einwände, daß eine derartige Auffassung als materialistisch betrachtet wird, zieht Holl zwar in Betracht, er versetzt sich aber in die Psychologie des östlichen Christen. „Wenn wir von unserem Standpunkt aus eine derartige Auffassung materialistisch nennen, so nimmt man dort diesen Ausdruck ohne Bedenken auf. Man erklärt uns, darin zeige sich eben die ganze GröÙe des göttlichen Erbarmens, daß Gott bis ins sinnlich Faßbare, ja bis ins stofflich Greifbare heruntersteige; hätte er das nicht getan, so wäre die ganze Erlösung nur ein Gedankending, d. h. nach ihrer Anschauung etwas Luftiges, etwas Unwirkliches gewesen“.¹³ In solchem verständnisvollen Geist beschäftigt sich dann Holl weiter mit dem orthodoxen Kultus und mit den mit ihm ver-

⁸ ebenda S. 419.

⁹ ebenda S. 420.

¹⁰ ebenda S. 420.

¹¹ ebenda S. 421.

¹² ebenda

¹³ ebenda S. 422.

bundenen Elementen und Gegenständen, von welchen das „Bild“ (welches er richtig als „Erbauungsmittel“ charakterisiert) eine besonders gute und verständnisvolle Behandlung erfährt.

Anschließend wird von Holl die Frage aufgeworfen, was nun von dort-her als lebendige Kraft in den Herzen der Menschen wirkt, was als Antrieb des Handelns in den Seelen zurückbleibt. Bei der Behandlung dieser Frage zieht Holl, gemäß der ursprünglichen Absicht seines Aufsatzes, nur das russische Volk der vorbolschewistischen Zeit in Betracht, dessen Liebe zur Kirche und dessen Empfänglichkeit für den Kultus er festzustellen imstande war. Hier finden sich richtige Bemerkungen von Karl Holl, die nicht nur den russischen orthodoxen Christen betreffen, sondern die man dem orthodoxen Christen im allgemeinen zuschreiben kann.

Dies ist z. B. der Fall bei der Liebe des Volkes zur Kirche, wie sie Holl sehr feinfühlig bei seiner Begegnung mit dem russischen orthodoxen Volk empfand. Der orthodoxe Christ liebt seine Kirche: „er gehorcht ihr nicht aus Zwang; es zieht ihn selbst zu ihr hin. Denn in der Kirche findet er vor allem eine Zufluchtstätte, in der er ausruhen kann von der Mühe und Beschwer des Daseins, auch von dem harten Druck, mit dem der Staat auf ihm lastet.“¹⁴ Die Kirche tritt ihm in erster Linie und fast allein als Trösterin und Helferin gegenüber. In ihrem Bereich fühlt er sich versetzt in eine höhere Welt, fühlt er sich umfassen von Wärme, von Zärtlichkeit und von Güte. Durch die Kirche kommt etwas Freudiges, etwas Festliches in das eintönige Grau seines Lebens hinein. Ihre Feiern sind darum dem Volk am meisten ans Herz gewachsen, und diese Stimmung wirkt auch bei solchen noch nach, die mit dem Kirchenglauben zerfallen sind“.

Bei der weiteren Beschreibung der Empfänglichkeit des orthodoxen Volkes für den Kultus kommen interessante Beobachtungen Holls zum Vorschein: „Der griechische Gottesdienst ist darauf eingestellt, in dem Schauer, den er zunächst erwecken soll, zugleich Rührung zu bewirken. Die Menschenfreundlichkeit des Allmächtigen wird hier im Abendmahl erlebt; dort spürt es der Einzelne, wie sie ihn, ja gerade ihn, meint... man muß die Gemeinde sehen, wie sie in dem Augenblick, wo das Sakrament ihr nahegebracht wird, bis zu Tränen ergriffen ist. Es ist nicht slawische Weichheit, was hier zum Ausdruck kommt, sondern allgemein griechische Empfindung. Auf griechischem Boden ist zuerst der Ausdruck ‚Tränengnade‘ geprägt worden. Dort hat man angefangen, die geistige Feinfühligkeit nach dem Maß der vergossenen Tränen — es sind Freudentränen gemeint — zu beurteilen. Aber man darf vielleicht sagen, daß nirgendwo in der griechischen Kirche dieser Zug so in seiner ganzen reinen Kindlichkeit stehengeblieben ist wie in Rußland. ... Der Eindruck, den der Russe im Gottes-

¹⁴ K. Holl meinte damals das absolutistische zaristische Regime in Rußland. Es kann aber darunter gut das ebenfalls schwere türkische Regime verstanden werden, unter welchem orthodoxe Völker jahrhundertlang sich befanden, gar nicht zu reden von dem bolschewistischen, unter das wenige Jahre später das orthodoxe russische Volk fiel.

dienst empfängt, legt aber auch seine Haltung gegenüber Gott in bestimmter Richtung fest. Dankbarkeit für die empfangene göttliche Gabe ist ein alter schöner Zug des griechischen Wesens. Er hat sich vom Griechentum ins griechische Christentum und von da ins Russentum vererbt. Vielleicht ist keine christliche Kirche sich so stark dessen bewußt, daß das erste Gefühl, das sich Gott gegenüber ziemt, Preis und Dank ist. Wenigstens besitzt keine christliche Kirche so viele Gebete, die Loblieder auf den großen, auf den herrlichen Gott sind. Diese Dankbarkeit setzt sich innerhalb des Werktages um in geduldiges Gottvertrauen¹⁵.

In dem übrigen Teil des Aufsatzes behandelt Holl speziell die Verhältnisse von Staat und Kirche und von Kirche und Kultur in dem zaristischen Rußland, das er kennengelernt hatte; dies ist aber für unser Thema nicht mehr von besonderer Bedeutung. Aus dem bisher Ausgeführten wird es auf jeden Fall klar, daß Holl in all seiner Unparteilichkeit und kritisch-historischen Einstellung mit Recht als ein freundlicher und günstiger Betrachter der vor ihm so streng verurteilten Orthodoxen Kirche angesehen werden darf. In seinen kirchenhistorischen Studien zeigt er seine positive Auffassung und Wertung von denjenigen altkirchlichen Einrichtungen, an denen die Orthodoxe Kirche noch treu hängt, und die gerade für die früheren Kritiker wie Harnack die Ursache war, sie ablehnend zu beurteilen. Auf Grund seiner Beschäftigung speziell mit der Kirchlichkeit, Frömmigkeit und Religiosität der russischen Orthodoxie gelangt er zu einer positiven Auffassung von der östlichen Orthodoxie im allgemeinen.

Der erste Weltkrieg bot verschiedenen „Westlern“ Gelegenheit, mit der östlichen Christenheit und spezieller mit deren russischem Teil in Berührung zu kommen und sie auf diese Weise aus eigener Erfahrung zu beurteilen. Von der großen Zahl solcher Berichte geben wir hier nur einen wieder, der aufschlußreich für die neue Beurteilung ist. Hermann Platz äußert sich in seinem Aufsatz: „Seelische Wege zum ökumenischen Denken“, den er in der Zeitschrift „Una Sancta“ veröffentlichte, folgendermaßen: „... Dazu kam dann besonders, daß ich im Kriege vier Jahre auf russischer Erde weilen und russische Menschen und Sitten kennenlernen konnte, Wilna, Kiew, Charkow und all die Städtchen und Dörfer und all die Soldaten, Offiziere, Geistliche, Gutsverwalter, Kaufleute, Bauern; all die Zeit und Einsamkeit, die uns Abendländern ewig fehlen, all die Endlosigkeit von Krieg und Landschaft! Es war uns oft, als ob wir uns selbst fremd wurden und der Geist der unendlichen Sehnsucht uns bedrohte. Jedenfalls war man gezwungen, die Augen aufzumachen, zu lernen und zu sichten, nachzuprüfen und zu vergleichen, das Neue zu werten und doch dem Eigenen nicht untreu zu werden. Dankbar denke ich zurück an die Gottesdienste in russischen Kirchen, an Priester und Mönche, die gut zu mir waren, an Laien, die mich erbauten und aufregten, an jenes unvergeßliche Ostererlebnis, den Choralgesang in einsamer Vorfrühlingsnacht an der Front und die schon etwas verweltlichte Osterfreude in dem kleinen

¹⁵ ebenda S. 427.

Gobuja. Beim Besuch des orthodoxen Gottesdienstes fiel die wunderbar ausgebildete und sorgsam-ehrfürchtig vollzogene Liturgie auf. Man spürte, wie stark hier uralte religiöse Formkultur noch wirksam war, und bedauerte lebhaft, daß der ‚Modernismus‘ des Westens in seinem unruhvollen Hasten dieses Kapital schon fast aufgezehrt hat. War es uns nicht oft, als ob wir hier dem absolut-Religiösen näher wären, als ob neue Gefühle der Andacht, der Ehrfurcht, der Demut, der Hingabe entstünden? Vertiefung und Vergleichung zeigen dann freilich auch bald, daß im Gesamtaufbau des Religiösen etwas fehlt, daß dem Logoswert der Wahrheit nicht genügend Rechnung getragen ist, und daß der Lebenswert nicht energisch und allgemein genug durchgeführt ist. Dieser Mangel ist wohl schuld, daß der russische Osten die Kultur weithin negativ, pessimistisch ansieht, während der Optimismus des alles durchorganisierenden Westens leicht das vor und über jeder rationalen Systematisierung liegende Religiös-Pneumatische und Liturgisch-Kultische vernachlässigt. Aber das eine wurde doch bald klar, wie fruchtbar es wäre, wenn der Westen und Osten sich besser kennen lernten. Und so erquoll aus Anschauung und Betrachtung in denen, die mit offener Seele durch die Weite des fremden Landes schritten, die eine Sehnsucht: Hinüber über den Graben, hinaus aus dem Turm, hinweg mit den Scheuklappen, die Kurzsichtigkeit und Engsinnigkeit vorschrieben, hinauf auf den Berg des freien Blickes und der umfassenden Erkenntnis“.¹⁶

Das Schicksal des großen russischen Bestandteils der Orthodoxen Kirche hat bekanntlich kurz nach der Abfassung der hier genannten Aufsätze tiefe Erschütterungen erfahren. Der Sturm der großen russischen Revolution hat verhängnisvoll auf den äußeren Bestand der ehrwürdigen Kirche gewirkt und hat ihr Gesicht völlig verändert. Mit dem Fall des zaristischen Regimes und der mit ihm in Zusammenhang stehenden sozialen und kirchlichen Ordnung in Rußland ist zwar eine Epoche von äußerem Glanz und äußerer Blüte für die russische orthodoxe Kirche zu Ende gegangen, es bedeutet aber keineswegs, daß es damit nun mit dieser Kirche zu Ende wäre und daß das Interesse für sie in der übrigen kirchlichen und geistigen Welt erloschen wäre. Im Gegenteil, das schwere Schicksal, welches die russische Kirche vor mehr als 30 Jahren traf, hat heilsam und segensreich auf sie und auf die Orthodoxe Kirche im allgemeinen gewirkt und hat dadurch ihr Ansehen gesteigert. Denn dies Schicksal hat die russische Kirche von einem durch die staatliche Unterstützung und die daraus entstandene Botmäßigkeit bequemen und darum von seiner ursprünglichen christlichen Richtung abweichenden kirchlichen Organismus zu einer lebendigen, kämpfenden und streitenden Kirche, zu einer sich gegen widrige Weltmächte behauptenden christlichen Größe, zu einer Märtyrerkirche erhoben. Ja, um einen älteren Ausdruck von Berdjajew zu gebrauchen, „die russische Kirche

¹⁶ H. Platz: „Seelische Wege zum ökumenischen Denken“ in „Una Sancta“ 2, 1926 S. 24. Vgl. Karl Nötzel: „Die russische Volksreligiosität und ihre Bedeutung für die christliche Ökumene. Ein Deutungsversuch persönlicher Eindrücke und Erlebnisse“ in „Una-Sancta“ 3, 1927. S. 38 ff.

genießt zur Zeit den ungeheuren Vorzug, eine Kirche der Märtyrer und Dulder zu sein".¹⁷

Der Kampf, den nunmehr die niemals von dem heimischen Boden verschwindende russische Kirche durchzuführen hatte, der nur mit dem Kampf zu vergleichen ist, den die Kirche in ihren Anfängen mit dem damaligen ebenfalls feindlichen Staat durchzuführen hatte, war und ist die beste Probe für die Kraft und den christlichen Gehalt der Orthodoxen Kirche.¹⁸ Das religiöse und geistige Gut, das ein Teil der verfolgten Kirche in die Emigration wandernd nach Westeuropa brachte und der westeuropäischen

¹⁷ Nik. Berdjajew: „Orthodoxie und Ökumenizität“ in „Die Ostkirche“ (Sonderheft der „Una Sancta“) Stuttgart 1927. S. 1 ff, das Zitat S. 16.

¹⁸ Die Religionsverfolgungen in Sowjetrußland trafen zwar am schwersten die Orthodoxie, ließen aber die anderen dortigen Konfessionen und Religionsgemeinschaften nicht unberührt. Die gemeinsamen Leiden von Geistlichen und Laien verschiedener Konfessionen wurden sehr richtig als eine Realisierung der Einheit der Kirche im Martyrium und als ein lebendiges Bekenntnis zu ihrem überkonfessionell-ökumenischen Charakter betrachtet. Mit den Orthodoxen haben baltische evangelische Christen am stärksten gelitten. Ergreifende Berichte darüber finden sich in der Materialsammlung über die Verfolgungen der Religion in Rußland: „Die Erstürmung des Himmels“ von N. v. Arsenjev in: „Glaubensverfolgungen der Gegenwart“ (in „Die Ostkirche“, Sonderheft der „Una Sancta“ S. 81) angeführt. Ein Beispiel: Die Rede ist vom Martyrium des Dorpater Pastors und Professors D. Traugott Hahn: „Erhebend ist die Gemeinschaft in Christo, im Ausharren für Christus und im Leiden für Christus, in der sich Pastor Hahn und die mitverhafteten, mit ihm im dumpfen Keller eingesperrten russischen Geistlichen vor dem Antlitz des Todes vereint fühlen. Der mitgefangene griechisch-orthodoxe Bischof Platon hatte es wenige Tage vor seiner Verhaftung Hahn gegenüber ausgesprochen: ‚Deutlicher denn je sehe man jetzt das, was man schon längst hätte sehen sollen, die Unterschiede zwischen den Konfessionen seien Zwischenmauern gleich, doch diese Mauern seien nicht hoch, über ihnen throne ein Gott, unser aller himmlischer Vater.‘ Hier wurde es wahr, über den Mauern fanden sich die betenden Hände. Die eine heilige Kirche, die wir glaubend bekennen, hatte hier Gestalt gewonnen, durch eine Union nicht der Konfessionen, sondern der Leiden um des Christen Namens willen. Als einer der lutherischen Pastoren dieses Kreises von einer erniedrigenden Arbeit (er war zur Reinigung der Abtritte gezwungen worden) zurückkehrte und erschüttert über die Gemeinheit zusammenbrach, tröstete ihn ein griechischer Priester mit den Worten: ‚Bruder, alles für Christus‘. Wie denn auch später bei der Beerdigung der Opfer die griechischen Priester am Sarge Hahns, ‚dieses Gottesmannes‘, und die lutherischen Pastoren am Sarge Platons in beredten Worten dem Ausdruck verliehen, was sie miteinander in diesen Tagen, die so ganz dem Verkehr mit Gott geweiht gewesen, Großes erlebt und fürs Leben gewonnen hatten. Hier war die wahre ‚Unio sancta‘, da alles Scheidende zurücktrat, vor dem Einen, Großen: Dem Kreuz um Christi willen“ (ebenda S. 83). N. v. Arsenjev beendet mit folgenden Worten seinen Artikel: „Ob nicht diese unsere für Christus gestorbenen Väter und Brüder — ob griechisch-orthodox, ob römisch-katholisch (Budkewitsch), ob evangelisch — uns Wegweiser zur Einheit in Christo werden könnten? ‚Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien und eins und die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast‘, ‚daß auch sie in uns eins seien“ (ebenda S. 84).

Christenheit zeigte, hat ebenfalls Zeugnis davon abgelegt.¹⁹ Auf diese Weise ist die Tatsache zu erklären, daß der große Kampf der russischen Kirche im 20. Jahrhundert einer der bedeutsamsten Faktoren für die Umwandlung der Auffassung von der Orthodoxen Kirche in der außerorthodoxen kirchlichen Welt darstellt. Wie sich diese Umwandlung im deutschen Protestantismus auf die russische Orthodoxie vollzog, wird im Folgenden untersucht werden.

Zunächst muß hier einiges von den älteren protestantischen Aussagen zu diesem Problem erwähnt werden. Kattenbusch bietet in seiner „Vergleichenden Konfessionskunde“ einen Paragraphen über dies Thema: „Die Bedeutung Rußlands für die anatolische Kirche“.²⁰ Die russische Kirche ist nach ihm die höchste, zuversichtlichste Inhaberin des Selbstbewußtseins der Orthodoxen Kirche geworden. Sie ist deshalb interessant, weil sie keine geschichtliche Berührung mit Rom erlebt hat, denn die Begegnungen mit Rom, die zeitweilig erfahrenen Umtriebe römisch-katholischer Emissäre, zumal der Jesuiten, verdienen, wie Kattenbusch meint, nicht so zu heißen; höchstens an der Peripherie haben sie Irrungen hervorgerufen. Die ‚Union‘ ist für die Russische Kirche immer nur eine sehr lokalisierte Frage gewesen“.²¹ Als bedeutsam findet weiter Kattenbusch, daß die Russische Kirche den Ertrag der Geschichte, welche die byzantinische Kirche mit Rom oder der okzidentalen Kirche erlebt hat, „als ein Fertiges übernommen hat“.²² Daraus erklärt sich in erster Linie der besondere Typus, „den die Russische Kirche innerhalb der Anatolischen Orthodoxie immerhin darstellt“.²³ Für sie sei die Auffassung des Christentums, welche die anatolische Kirche beherrscht, nichts Erworbene. Sie wisse und verstehe nichts von dem Warum dieser Auffassung. „So ist sie das eigentlich konservative Gebiet des anatolischen Kirchentums“.²⁴ Kattenbusch findet sie zu seiner Zeit verschlossener gegen Anregungen von außen als die neue griechische Kirche, Trägerin der geistigen Verarbeitung dessen, was doch auch hier das Christentum noch an Ideen bringt. „Sie hat alles

¹⁹ Vgl. G. Kullmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ in Orient und Okzident“ 1930, H. 4, S. 1 ff: „In einer Zeit, wo der russische Bund der Gottlosen den Endkampf gegen das russische Christentum und die anderen Religionsgemeinschaften erklärt, wo täglich Kirchen und Gebetshäuser geschlossen, Ikonen und Bibeln verbrannt, die Anti-Weihnachten, Anti-Ostern-Feldzüge mit allen Mitteln der Propaganda und des wirtschaftlichen Boykotts durchgeführt werden, geht die große religiöse Erneuerung innerhalb der Russischen Orthodoxen Kirche, aller Äußerungsmöglichkeit in Wort und Schrift beraubt, stumm vor sich, ganz nach innen gerichtet, während gleichzeitig die zahlreichen russischen Denker in der Emigration eine ungemein rege Tätigkeit entfalten, fast alle großen Probleme von Kultur und Religion neu zu beleuchten versuchen und, ein novum in der Geistesgeschichte, eine eingehende Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum betreiben.“

²⁰ Fr. Kattenbusch, Lehrb. d. Vergl. Confessionskunde I. 1892, S. 132—141.

²¹ ebenda S. 133.

²² ebenda S. 133.

²³ ebenda.

²⁴ ebenda.

Christliche übernommen als ein in seiner Art schon absolut Gefestigtes. Das ‚Dogma‘ war abgeschlossen. Nicht einmal eine Erinnerung an eine ‚Entstehung‘ desselben besitzt sie in sich selbst. Der Kultus, das ethische Verständnis, die Formen der Verfassung, das alles ist ihr von Konstantinopel ins Haus geliefert worden. Sie hat lediglich ein Erbe angetreten. So erscheint ihr alles im Christentum wie etwas, was schlechthin nun einmal so ist.“²⁵

Hier kommt Kattenbusch zu einem sehr feinen und richtigen Urteil über die russische Psychologie, welche sozusagen auf prophetische Weise die furchtbaren und schrecklichen späteren Ereignisse auf Kosten der russischen Kirche zu erklären vermag: „Der Russe kennt im allgemeinen nur die Extreme: Entweder das Christentum ist ihm überhaupt ein Nichts, ein Wahn, oder es ist ihm in seiner heimischen, seit alters gegebenen kirchlichen Form Ein und Alles. Daß es außerhalb der ‚Orthodoxie‘ Christentum und Kirche gäbe, versteht er nicht, und die Orthodoxie ist ein Ganzes“!²⁶ Das sei eine Betrachtung, welche allen orthodoxen Christen geläufig ist, den Russen noch mehr als den Hellenen, „denen es noch zur *Paideia* gehört, auch von fremdem Wesen Kenntnis zu nehmen und es in seiner Art auch irgendwie zu würdigen“.²⁷ Der Russe sei nicht fanatischer für die Orthodoxie als der Grieche. Fanatismus sei überhaupt eine geistige Regung, die nur auf bestimmte Anlässe hin in der anatolischen Kirche entstehe. Und hier findet Kattenbusch Gelegenheit, die bekannten negativen Urteile über die Orthodoxie im allgemeinen zu wiederholen und sie speziell auf die russische Orthodoxie anzuwenden. „Schon an und für sich ist das anatolische Christentum nicht darauf angelegt, Bewegung und geistiges Leben zu erwecken. Das russische Christentum stellt in besonderem Maße die schlaffe kultische Genußseligkeit, das stumpfe Sichfreuen an dem Prunk der Kirche, das Verharren in dem Eindrücke, daß in der Kirche alles selbstverständlich sei, dar“.²⁸

In Bezug auf das Verhältnis Rußlands zu Byzanz, speziell zur griechischen mittelalterlichen Kultur, ist Kattenbusch der Meinung, daß Rußland von Byzanz her nur das Christentum, nicht aber die Kultur übernommen hat. Als Grund dafür findet er, daß Konstantinopel im 9. Jahrhundert nicht mehr stark genug war, seine Kultur zu vermitteln. Er leugnet zwar nicht, daß Byzanz noch geistige Kräfte besaß,²⁹ er meint aber, daß „das

²⁵ ebenda.

²⁶ ebenda S. 134.

²⁷ ebenda.

²⁸ ebenda.

²⁹ ebenda: „Das Byzantinische Reich besaß ja wenigstens innerhalb des griechischen Sprachgebiets nicht nur technische, sondern auch geistige Kultur in einem noch immer erheblichen Maße. Hatte es sterbend doch dem Abendlande die Renaissance vermitteln können! Allein es bedurfte der Versprengung vieler persönlich hochgebildeter Griechen, damit das Griechentum noch zuletzt wie ein Same neuen wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens über weites Land sich verbreiten konnte“ (S. 134). Vgl. G. Toffanin: „Geschichte des Humanismus“ (dt. Übers. 1941) S. 204/5.

Reich in sich selbst nicht mehr instande war, unkultivierte Völker mit hinein zu ziehen in das geistige Leben, das in ihm noch pulsierte“. Dem entsprechend spricht er dem russischen Geist jeden wesentlichen Zusammenhang mit dem griechischen ab.

Nach Kattenbusch war die byzantinische Kirche „zufrieden, wenn sie nur ihre besonderen Interessen, sei es auch nur in Form der Institutionen, verpflanzte: Sie begriff ihre Zusammenhänge mit der weltlichen Bildung nicht mehr. So ist es gekommen, daß Rußland den Geist des griechischen Christentums nur soweit mitgeerbt hat, als er sich eben durch dessen Formen als solche ja bis zu einem gewissen Grade immer wieder erzeugen muß. Rußland blieb in hohem Maße ein Barbarenland und ist noch immer zum Teil ein solches. Man hat wohl manches griechische Literaturgut nach Rußland übertragen, aber man hat sich mit Übersetzungen begnügt. Man hat sich die Sprache des Altertums nie mit zu eigen gemacht. Rußland hat nur die kirchliche Literatur der spätgriechischen, der eigentlich „byzantinischen“ Zeit, die kirchenrechtliche, die homiletisch-asketische, die liturgische Literatur des Griechentums, auch diese nur in Fragmenten, planlos, zufällig, übernommen. Von der „Antike“ hat Rußland kein Teil mitbekommen, der weltliche Geist von Hellas hat dort keine Bewegung erzeugt, dort nie eine Nachblüte gewonnen, wie im Abendlande. Rußland hat keinen Stand der Gebildeten gewonnen in dem Sinne, wie das Abendland einen solchen hat, natürlich gibt es gebildete und gelehrte Leute in Rußland, wenigstens seit der Zeit der II. Katharina. Man würde heutigen Tages (sagt Kattenbusch im Jahre 1892) in allen Zweigen der Gelehrsamkeit Russen nennen können, die nicht neben die hervorragenden Männer des Westens stellen zu wollen töricht wäre. Es gibt auch gelehrte Theologen in Rußland. Aber das alles bedeutet nichts. Der Volksgeist hat nie Befruchtungen erfahren durch den Geist des Altertums. Nur das Phlegma desselben, das orthodoxe Kirchentum von Byzanz, hat sich dem Volksgeiste dort assimiliert“.³⁰

Während Kattenbusch die russische Orthodoxie als ein ostkirchliches Gebiet betrachtete, das alles wörtlich, jedoch ohne tiefe Erschütterungen in geistiger und kultureller Hinsicht, von der griechisch-byzantinischen christlichen Form übernahm, vertrat Karl Beth eine andere Auffassung von ihr, indem er zu begründen versuchte, warum er in seinen „Reisestudien“ über die orientalische Christenheit nicht auch die russische Christenheit mit herangezogen hatte. „Nach Rußland hat mein Weg nicht geführt. Über die russische Kirche liegen uns auch ziemlich vollständige Nachrichten vor, eine reiche und ergiebige Literatur. Nach der Seite ihrer Theologie aber und ihres Lebens bedarf die Russische Kirche m. E. eines gesonderten Studiums. Wiewohl sie sich zu demselben Ritus und Einzelglauben mit der ‚griechischen‘ bekennt, so sind doch sowohl namentlich in der Frömmigkeit des Volkes, wie in rituellen Formen erhebliche Differenzen vor-

³⁰ ebenda S. 135.

handen, die z. T. selbst auf Glaubensvorstellungen übergreifen. Diese Differenzen scheinen sich weiter zu erstrecken als auf die wenigen Punkte, bei denen ich sie in der Darstellung angedeutet habe. Selbst dogmatische und rituelle Neigungen zu Rom finden sich, auch aus der vorhandenen Literatur der Russischen Kirche (Maltzew) zu schließen, in dieser, während die Orthodoxe Kirche griechischer Zunge jedwede Berührung mit Rom weit von sich weist.³¹

Hermann Mulert endlich, der zwei Jahre vor der kommunistischen Revolution in Rußland eine kleine Arbeit in der Reihe: „Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart“ unter dem Titel: „Christentum und Kirche in Rußland und dem Orient“ (Tübingen 1916) herausgab, weist auf keinen wesentlichen Unterschied hin, der sich etwa zwischen dem russischen und dem übrigen orthodoxen hauptsächlich griechischen Typus entdecken läßt.

So verschiedenartig und öfters entgegengesetzt lauteten die Urteile in der deutschen protestantischen Welt über das russische orthodoxe Wesen, noch kurz vor der entscheidenden Schicksalswende desselben, welche es mit der bolschewistischen Revolution erfuhr, und welche gleichzeitig den Ansichtenwandel in der außerorthodoxen christlichen Welt neben anderen Faktoren bedingte. Nikolai Berdjajew, der bekannte russische Philosoph und Theologe, der in der russischen theologischen Emigration im Westen wirkte, schilderte mit folgenden anschaulichen Worten dies Ereignis: „Diejenigen Russen, welche zu einer Zeit der Erniedrigung Rußlands und der Russischen Kirche durch die Fügung des Schicksals nach dem Westen verschlagen worden sind, haben zu ihrem Erstaunen bei den geistig interessierten Menschen des Abendlandes ein reges Interesse für die russische religiöse Idee vorgefunden. Dies Interesse entspricht nicht bloß einer Wißbegierde, es weist vielmehr auf ein tieferes Bedürfnis hin, es ist gleichsam der Ausdruck für das Suchen nach dem Licht aus dem Osten. Der Westen kann nicht mehr von seinem eigenen erlöschenden religiösen Licht leben, und wendet sich zu den Lichtquellen, die sich im Osten, in Rußland, erhalten haben. Und diese Einstellung zum russischen religiösen Denken finden wir bei den feinhörigen Menschen des Westens gerade in den Tagen, da das Christentum in Rußland verfolgt wird, da die atheistische und materialistische Revolution ihren Sieg feiert. Und die besten Menschen des Westens glauben stärker an die religiöse Mission Rußlands als viele kleingläubige Russen.“³²

In der Tat, die Bewegungen, die im deutschen und außerdeutschen Protestantismus das Schicksal und die Einwirkung der Russischen Orthodoxen Kirche und Theologie während der letzten dreißig Jahre hervorrief, sind vielseitig und bedeutend. In dem Rahmen unserer Untersuchung können wir sie nicht im einzelnen verfolgen, vielmehr werden wir uns auch in die-

³¹ K. Beth: „Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer“ S. VII.

³² Nikolai Berdjajew: „Die russische religiöse Idee“ in „Kairos“, hrsg. v. Paul Tillich, Darmstadt 1926. S. 385.

sem Punkt nur auf den deutschen Protestantismus beschränken und hiervon nur dasjenige literarische Material berühren, welches sich zwar unmittelbar auf die russische Orthodoxie bezieht und aus russisch-orthodoxen Anregungen und Interessen entstand, das aber gleichzeitig Ansätze zu allgemeineren Aussagen und Urteilen über die Orthodoxe Kirche darbietet. Diese Aussagen lassen deutlich die in der jüngsten Zeit stattgefundene Umwandlung in den Ansichten von der östlichen Orthodoxie im deutschen Protestantismus erkennen.

Als erster gelangte Hans Ehrenberg aus seiner Beschäftigung mit dem neueren russisch-orthodoxen religiösen und philosophischen Denken zu einer Auffassung über die Mission des neu-orthodoxen Denkens und allgemeiner des ostkirchlichen Geistes, die geradezu als revolutionär für das protestantische Empfinden bezeichnet werden muß.³³ Diese finden wir in den Vorbemerkungen und Nachworten zu den zwei Bänden, welche Hans Ehrenberg (evangelischer Pfarrer, früher Philosophieprofessor in Heidelberg) unter dem Titel: „Östliches Christentum, Dokumente, I. Politik, II. Philosophie“, herausgab.³⁴ Diese Bände enthalten Aufsätze, die von bekannten russischen Philosophen und Theologen stammen, die als Emigranten in Westeuropa großes Ansehen bei den geistig interessierten Kreisen fanden. Trotz des Untertitels „I. Politik, II. Philosophie“ bleibt das Hauptgewicht bei diesen Aufsätzen immer bei dem Religiösen, welches das Denken und Verhalten im ganzen vorrevolutionären Rußland eigenartigerweise bedingte, wie auch in dem schon behandelten Aufsatz von Karl Holl (s. S. 293 ff.) gezeigt wurde.

Den Vorgang der Verlagerung des von dem Bolschewismus verfolgten religiösen und geistigen Gutes von Rußland nach Westeuropa betrachtete Ehrenberg als Offenbarung der „Europäisierung Rußlands“ und von diesem Prozeß, in welchem er das Wiederauftreten der Alten Kirche³⁵ erblickt, erwartete er heilsame Einwirkungen auf Europa und die europäische Christenheit. Er geht von der Tatsache aus, daß Rußland die Tochter von

³³ Auch römisch-katholischerseits wurden diese Gedanken von Hans Ehrenberg als revolutionär empfunden. Vgl. Karl Pflieger: „Sinn und Sendung des neuorthodoxen Denkens“.

³⁴ „Östliches Christentum, Dokumente“, hrsg. v. Nicolai v. Bubnoff und Hans Ehrenberg, I. Politik, II. Philosophie, München MCMXXV.

³⁵ Mit Bezug auf die in dem zweiten Band der Dokumente (II. Philosophie) veröffentlichten Aufsätze der russischen christlichen Denker schreibt Heiler: „... Die großen russischen Religionsphilosophen Solowjew, Florenskij, Bulgakow, Karsawin haben der abendländischen Welt gezeigt, wie durch Christen unserer Zeit, die durch die Schule westlicher Philosophie hindurchgegangen sind, im Mysterium der Trinität einen unerschöpflichen Gegenstand theologischer Spekulation finden können“ („Der ganze Christus der ganzen Kirche“ in „Im Ringen um die Kirche“, Ges. Aufs. II, München 1931, S. 14). Kurz vorher erwähnt Heiler Brahmandhava Upadhyaya, der „aus einem Brahmanen zu einem begeisterten katholischen Christen geworden war“, und der „einen kühnen Versuch gemacht hat, das altkirchliche trinitarische Dogma in der Sprache der indischen Vedanta-Philosophie auszudrücken“ (ebenda S. 13), und dann erwähnt Heiler den römisch-katholischen Dogmatiker um die Wende des 19.

Byzanz ist,³⁶ und bemerkt dann: „Als Erbe der Alten Kirche, des antiken Christentums, als Reformation wider den vor einem Jahrtausend in Europa angesichts der germanischen Völkerfamilie zum Siege geführten Romanismus des Germanenchristentums, tritt die nie besiegte, allerdings auch nie mehr welthistorisch bestätigte Alte Kirche neu auf den Plan und verändert das Angesicht Europas, nicht nur dasjenige der Kirchen“.³⁷

Noch andere charakteristische Ideen bringt Ehrenberg zum Ausdruck. „Es ist eine neue Notwendigkeit, in Erdteilen zu denken“. Da erblicken wir plötzlich das Unerwartete, daß die Christenheit größer ist als wir wußten, und der Eintritt des östlichen Christentums vergrößert nicht nur die bisherige Christenheit, sondern vor allem auch das auf sich selber zurückgeworfene alte, nach manchen schon im Sterben liegende Europa und — rettet es dadurch . . . Ich spreche also nicht weniger als die Behauptung aus, daß Europa nur durch das Christentum, und zwar durch das um das östliche Christentum vergrößerte und wiederhergestellte Christentum, nicht also etwa nur allein durch das ‚europäische Christentum‘ gerettet werden kann“.³⁸ „Während der Okzident, Europa, von neuem das antike Rom und das antike Athen rezipiert — und das setzt leise schon zwei Jahrhunderte vor Karl ein, wie ja überhaupt das Lateinertum dem im Osten vorherrschenden Griechentum geistig stets unterlegen gewesen ist und daher stets in einem Lehrverhältnis zu den Hellenen gestanden hat — während so in langen Jahrhunderten die griechische Kunst und Philosophie, das römische Recht und der römische Staatsgedanke im Westen wiederaufleben, steht der Osten beharrlich unter der Verschmelzung von Okzident und Orient, d. h. unter dem geistigen Zepter der Spätantike, die im Westen, durch die Barbaren vermittelt, nicht wiedererstehen konnte, und kommt daher an die ursprüngliche Antike überhaupt nicht heran. Er steht also mit der Spätantike, der christlichen Antike, in einem dauernden Traditionszusammenhang. Und als einige Jahrhunderte nach der Völkerwanderung das Christentum auch im Osten zu den Barbaren kommt, nämlich zu den Russen, bilden diese, missioniert, eine Tochterkirche und der christliche Osten kommt nie in die Lage, in welcher der christliche Westen schon seit der

Jahrhunderts, Hermann Schell, der „eine scharfsinnige, lebendurchpulste trinitarische Spekulation zum Fundament seines ganzen theologischen Systems gemacht hat“ (ebenda S. 14). Für alle diese bemerkt Heiler: „All diese ebenso frommen wie tiefsinnigen Bemühungen um eine Neuerfassung des grundlegenden christlichen Dogmas sind eine überwältigende Widerlegung aller seiner alt- und neuprotestantischen Umdeutungen und Abschwächungen“ (ebenda S. 14).

³⁶ H. Ehrenberg, Nachwort im I. Bd.: „Östliches Christentum“ Dokumente, S. 337.

³⁷ ebenda S. 337. Vgl. H. Mulert: „Konfessionskunde“ 3. Aufl. 1937, S. 86: „Von der stolzen Hoffnung morgenländischer Christen, die orthodoxe Kirche werde auf das Abendland wirken, die Orthodoxie werde eine Vermittlerrolle zwischen Katholizismus und Protestantismus spielen, wird vielleicht künftig, so fremd dem Abendländer dieser Gedanke auch zu sein pflegt, manches in Erfüllung gehen“.

³⁸ Ehrenberg a.a.O. S. 337. Vgl. ebenda S. 338: „Die Allseitigkeit des Geistes steht in Europa auf dem Spiel; der Geist des östlichen Christentums kann sie retten“.

Mitte des Jahrtausends sich befand; Rußland bleibt geistiges Kolonialland bis zum 19. Jahrhundert, und in diesem Jahrhundert ist das Christentum des Ostens weder in den Zeiten der Völkerwanderung noch in den Jahrhunderten der Christianisierung Rußlands, noch endlich in dem Jahrhundert der Europäisierung der Russen verändert worden; es blieb sich unverändert gleich, in allem Wesentlichen von seiner Masse an bis zu seinen religiösen Ideen, und die europäisierten Ostchristen des 19. Jahrhunderts sind alle orthodoxe und traditionsgläubige Vertreter der — christlichen Antike. Mag auch immerhin das in der jetzt kommenden Zeit anders werden, worüber ich mich aller Vermutung entschlage, so steht doch fest, daß der Geist des christlichen Ostens, wie er gegenwärtig besonders Deutschland beeinflußt, mit dem des antiken Christentums der Alten Kirche, dieser nach den Forschungsergebnissen der modernen Theologie angeblich verschütteten ersten Gestalt der christlichen Religion vollständig identisch ist. Wir stehen also, trotz aller Aktualität und Modernität unserer östlichen Schriftsteller (Ehrenberg meint hier die russischen Verfasser der Aufsätze, welche die von ihm herausgegebenen Bände enthalten) mit ihren Schriften in einer Zeit, die den Epochen des Katholizismus und des Protestantismus vorausgegangen ist“.³⁹

In diesen Reflexionen Ehrenbergs über das moderne östliche Christentum kann man auf den ersten Blick Ideen wiederentdecken, welche an das Entwicklungsschema erinnern, das mehrere protestantische Gelehrte bereits im 19. Jahrhundert vertraten und nach welchem die östliche Orthodoxe Kirche eine Stufe darstellt, die der des Römischen Katholizismus und des Protestantismus vorangeht. Der Unterschied jedoch zwischen Ehrenberg und der früheren Auffassung ist gewaltig, da bei dieser der Ausdruck: „erste Stufe“ in der Entwicklung gleichzeitig eine Unterbewertung im Sinn einer „niedereren“ Stufe enthält. Nach Ehrenberg dagegen ist gerade diese Tatsache, daß das östliche Christentum dem Urchristentum näher steht, die Grundlage seiner Behauptung, daß das Ostchristentum berufen ist, eine neue Epoche des Christentums anzubahnen: „Der Osten als Erbe der christlichen Antike steht nicht nur dem Anfang des Christentums näher als wir, sondern verfügt auch in ganz anderer Weise über die Kräfte des Anfangs, und das gibt ihm seine Position uns gegenüber. So kommt es, daß sich zwar Rußland an Europa ergibt — das kann nicht bezweifelt werden — aber der Kraftstrom bei dieser Übergabe von dem Besiegten zum Sieger hinläuft. Dem abendländischen Christentum wird durch den christlichen Osten sein gutes Gewissen in Leben und Denken zurückgeschenkt: Kult und Dogma, christlicher Dienst und christliche Lehre werden wieder lebendig und bekommen eine neue Geschichte. Eine neue Epoche des Christentums hebt an, eine Epoche, unterschieden von allen bisherigen“.⁴⁰

³⁹ ebenda S. 348.

⁴⁰ ebenda S. 358. Vgl. N. v. Arsenjew: „Der urchristliche Realismus und die Gegenwart“, 1. T. Kassel 1933, 2. T. Kassel 1935.

Ehrenberg beschäftigt sich weiter auch mit anderen, in früherer Zeit verkannten Elementen des Orthodoxen Christentums, ja er unternimmt selbst, die Harnack'sche Auffassung zum Teil zu widerlegen. „Harnack“, sagt Ehrenberg, „erkennt wohl zutreffend, daß das östliche Christentum eine ältere, ja wohl die älteste Stufe des Christentums darstelle, aber er versucht keine Begründung ihres inneren Wesens. Jedoch die innere Haltung der östlichen Gläubigkeit hat eine grundsätzliche Eigenart“.⁴¹ Es wäre jedoch zu wenig und zu unbestimmt gesagt, wenn man sie als die mystische bezeichnete. Die Kirche des Ostens sei ausschließlich aus der innerkirchlichen Situation zu begreifen. Und um dies anschaulicher zu machen, bezieht sich Ehrenberg auf die auch von anderen Protestanten neuerdings beschriebenen Erlebnisse,⁴² die das Betreten eines ostkirchlichen Gotteshauses in dem Besucher erweckt: Das ganze Wesen der Ostkirche beschränke sich auf die Situation, die in den vier Wänden des Kirchenraumes liege. Die Fassade der Kirche sähe sie nicht; ihre Kirchen haben noch keine Fassade. In diesem Sinne, meint Ehrenberg, könne man davon sprechen, daß dieses Christentum eine Mysterienreligion sei. Das führe dann gar nicht auf die heute so beliebten Vergleiche mit den heidnischen Mysterien hin — eine nicht uninteressante, aber nicht sehr wichtige Angelegenheit, vermerkt er — sondern auf die innere Lage des Christen, der zu dieser Kirche gehöre.

⁴¹ Ehrenberg: „Östliches Christentum, I. Dokumente“, S. 361.

⁴² Vgl. K. Ritter: „Fahrt zum Bosphorus, ein Reisetagebuch“, Leipzig 1941, S. 41 ff, 67 ff. — Edzard H. Schaper beschreibt in seinem schönen Roman „Die sterbende Kirche“ (Leipzig 1933), zu welchem ihn das Schicksal der orthodoxen Kirche in Rußland und im Baltikum inspirierte, mit folgenden Worten die Eindrücke und Gefühle, die das Betreten einer orthodoxen Kirche bei dem Haupthelden seines Romans, dem deutschen protestantischen Arzt, erweckt (S. 88): „... Er wanderte in der Kirche umher, zum ersten Mal ging ihm auf, wie schön eine Kirche ohne Bänke und Knieschemel war. Die Gemeinde stand, stand entblößten Hauptes vor Gott und kniete vor ihm auf ihren Knien, ohne daß der Kniefall weicher wurde durch ein sinniges Kissen. Er dachte an seine Kirche, der Ungläubige... Sie hatte Bänke, eine Kanzel und eine Orgel. Er stellte zaghaft ironische Betrachtungen an. Jetzt ging ihm auf, daß sie viel mehr eine Schule sei, der Pastor gemahnte an einen Lehrer. Dann ging er in die Sakristei, immer den Hut in der Hand, mit entblößtem Haupt, der ungläubige Mann. Er fühlte, daß diese Stätte heilig war. Die Bilder, das Gold, die schimmernde Wand des Ikonostas — all diese Wände störten ihn nicht. Der Raum zwischen ihnen war undurchbrochen. Wände gab es überall. Auch die heidnischen Kultstätten hatten Wände gehabt, den Wald oder den Fels. Hier blickte aus den Wänden das Antlitz der Heiligen, das Abbild gottseliger Menschen, deren gute Werke sie für alle Zeiten lobpriesen, und so enthielt auch die Enge ein Sinnbild der Allmacht. Gott sei Dank, dachte er einmal, Gott sei Dank“.

Fr. Heiler fühlt sich auch „zu Hause“ bei dem Betreten eines orthodoxen Gotteshauses. „Die Heiligen Gottes sind uns, wenn wir beten, gegenwärtig. Diese ihre geistige Gegenwart findet ihren sinnlichen Ausdruck in den Bildern, den Heiligen. Wenn wir eine griechisch-orthodoxe Kirche betreten und die heiligen Ikone, die Bilder schauen, dann kommt, wenn wir empfänglich sind, über uns ein Gefühl der Heimat“. In: „Die Kirche als Fülle Christi“ (Predigt) in „Die Hochkirche“ 13, 1931, S. 3.

Wie Staat und Kirche auseinanderfallen und nur durch eine Personalunion zusammenhängen, so falle hier überhaupt das Innere und das Äußere, Innen- und Außenwelt auseinander, seien durch keine Klammer verbunden, außer wieder durch die bloße Personalunion, die darin liege, daß der einzelne Mensch beides darstelle, als Christ Mensch der Innenwelt der Kirche, Empfänger des Mysteriums sei, als natürlicher Mensch Bewohner der Um- und Außenwelt. Die Fassadenlosigkeit der östlichen Kirche, ihre Weltferne und Umweltlosigkeit stechen entscheidend von der Weltverflochtenheit der beiden westlichen Kirchen ab. Die Kirche des Ostens sei rein geistiger Natur. „Ihre Menschen stehen in der Kirche, über ihnen schließen sich die Gewölbe, hinter ihnen schlagen die Tore zusammen, vor ihnen erhebt sich bis weit über Augenhöhe die Bilderwand (Ikonostase) der östlichen Kirche, hinter der das Geheimnis der Erlösung seinen Raum besitzt“.⁴³

Der ostkirchliche Kultus und sein geheimnisvoller Sinn finden bei Ehrenberg ebenfalls eine verständnisvolle Beschreibung und Erklärung. „Die östliche Liturgie ist ein Mysterium für das Auge. Die mit den drei alten Toren des antik-griechischen Theaters versehene Bilderwand verhüllt die kultischen Vorgänge dem Auge der Gemeinde. Der Raum hinter der Bilderwand ist der Himmel, der vor ihr die Erde; ein einheitlicher Kirchenraum, wie wir ihn besonders seit dem gotischen Stil als ein Muß nehmen, ist unbekannt. Innerhalb der Kirche selber liegt die Spaltung von Heiligem und Profanem, von Kirche und Welt; aber das Außerhalb der Kirche ist verschwunden für den, der die Kirche betreten hat. Da öffnet sich das Tor der Bilderwand, und auf dem Höhepunkt des kultischen Aktes, der keine Abbräviatur der Passion ist, wie die römische Messe, sondern das echte, ursprüngliche Passionsdrama, erblickt die betende Gemeinde das Heilige. Es öffnet sich der Himmel, das Auge des Menschen sieht ihn offen und schaut in seine Seligkeiten“.⁴⁴

Von großem Interesse ist dann der Vergleich der ostkirchlichen Liturgie mit dem altchristlichen Kultus. Dabei stellt sich heraus, daß die ostkirchliche Liturgie eine echt organische Fortsetzung und Entwicklung der altkirchlichen darstellt: „Neue Forschungen zeigen uns, daß die älteste Schicht der altchristlichen Liturgien auf einen streng christozentrischen Inhalt hinweisen; das will besagen, daß die ganze Dogmatik, von der die Erlösungslehre selber wieder eingeschlossen ist, die Gottes- und Weltlehre, im Kulte ursprünglich keinen Platz hatte, weil sie dort überflüssig war. Nur die Herrschaft des Kyrios Christos bildete ihren Inhalt; der kommt zu den Seinen, der Himmel steigt auf die Erde nieder, die Parusiestunde ist gekommen, die Erlösung wird vollkommen. Im alten Christentum kommt dem Kultus zunächst kein anderes Interesse als das der Erlösung, das des Endpunktes des Welt- und Lebensweges zu. Die Kirche war die Kirche

⁴³ Ehrenberg a.a.O. S. 361.

⁴⁴ ebenda S. 362.

der Erlösten. Alles andere tritt demgegenüber zurück, zum Teil kommt es überhaupt nicht in den Gesichtskreis der alten Kirche“.⁴⁵

Ein Vergleich mit dem römisch-katholischen Kultus ist dabei nicht uninteressant: „Das Wort wird Fleisch. Der Himmel steigt auf die Erde nieder. Man kann von einer Projektion des Himmels auf die Ebene der Erde sprechen. Die Richtung geht von oben nach unten; alles zielt auf die Fleischwerdung, die Sichtbarwerdung ab. Die Menschwerdung ist nicht, wie in der römischen Kirche, Fundament für die Kirche, sondern ihr Inhalt“.⁴⁶ Bei dem eigentlichen Vergleich mit der römischen Liturgie knüpft Ehrenberg an einem ähnlichen Versuch eines römisch-katholischen Prälaten, Swoboda, an,⁴⁷ der die Auffassung vertritt, daß die römische Liturgie das Geheimnis des Ohres durch die lateinische Kirchensprache wahre, während dem Osten das Geheimnis des Auges, durch die Bilderwand, eigen sei. Swoboda stellt beide Typen einander gegenüber, ohne sie gegeneinander abzuschätzen. Jedoch bedeutet das Geheimnis des Auges mehr als das des Ohres, bemerkt Ehrenberg. Nur jenes sei als Geheimnis immer wiederholbar; es werde immer wieder als Geheimnis sichtbar, „wenn der Priester durch das Mitteltor und Christus verkörpernd das Sakrament der Gemeinde offenbart“;⁴⁸ es bleibe lebendig. Das Ohr sei das Organ des inneren Sinnes, das Auge das des äußeren; der Mensch vertrage nur das Geheimnis für den äußeren Sinn, weil er dann durch den inneren Sinn doch mit dem Geheimgehaltenen verbunden sei; dagegen erzeuge die Schau mit dem äußeren Sinn nur Erstaunen, wenn der Zusammenhang des inneren Sinnes fehle. So richtig und notwendig das Aufrechterhalten des Geheimnisses sei — denn sonst gäbe es keinen Kult der Erlösung, so müsse das Geheimnis doch so gewahrt bleiben, daß es nicht zwischen die Menschen trete, dem einen gäbe, dem anderen nähme.⁴⁹

Diese Betrachtung der östlichen Kirche durch Ehrenberg tritt in der Periode der Zeit nach dem ersten Weltkrieg nicht nur als bei ihm vereinzelt Phänomen im deutschen Protestantismus auf,⁵⁰ sondern kann als eine allgemeinere und systematischere Auffassung betrachtet werden, die von

⁴⁵ ebenda S. 363, mit Hinweis auf die altchristlichen Liturgien bei Wetter: „Altchristliche Liturgien, das christliche Mysterium“, 1921.

⁴⁶ „Östliches Christentum“ I, S. 363.

⁴⁷ Heinrich Swoboda: „Zur Konkordanz des griechischen und lateinischen Ritus“ in „Ehrengabe deutscher Wissenschaften, dargeboten von kathol. Gelehrten dem Prinzen Johann Georg, Herzog von Sachsen“, Freiburg 1920. S. 329 ff.

⁴⁸ „Östliches Christentum“ I, S. 364.

⁴⁹ ebenda S. 364. Vgl. Gerhard Kittel: „Die Religionsgeschichte und das Urchristentum“, Gütersloh S. 95—106, wobei die Frage gestellt und ausführlich behandelt wird, wie und unter welchen Voraussetzungen der Mensch der verschiedenen geistigen und religiösen Kreise der Antike die Gottheit wahrzunehmen glaubte. Die damit gestellte Frage ist weithin gleichbedeutend mit der nach dem Verhältnis von Sehen und Hören der Gottheit, wie gleich am Anfang Kittel erklärt.

⁵⁰ Eine Ausnahme bildet jedoch in den früheren Jahrzehnten außer dem betrachteten Karl Holl auch Friedr. Loofs. S. seine „Symbolik“ S. 155—156, 164.

mehreren deutschen und außerdeutschen protestantischen Kreisen vertreten wird und die gleichzeitig als ein Faktor und als ein Resultat des Wandels in der Beurteilung der Orthodoxen Kirche im modernen Protestantismus zu gelten hat.

Sein Nachwort schließt Ehrenberg mit einem Psychogramm des östlichen Christen ab. „Mithin, für den Christen des Ostens ist Gott nahe genug. Und Christus wandert noch auf Erden, wie er in den Kirchen des Ostens immer wieder vom Himmel zur Erde herniedersteigt. Die Christen des Ostens sind Doppelnaturen und doch ungespalten, sie sind voll Erlöste und radikal Unerlöste. Während im Westen die Kräfte der Erlösung sich an der Umwandlung des Unerlösten mühten und abnutzten, blieb die Erlösungsgnade im Osten unangetastet, aber auch der unerlöste Naturmensch unverwandelt. So klappt allerdings zwischen dem Osten Europas und uns ein gewaltiger Riß; dort ungeminderte Seelenchristen mit einem heidnischen Leibe, hier christlich-heidnische verschmolzene Geistwesen, deren Leib entheidet, die Seele aber entgeistlicht ist“.⁵¹

Dem Geist der Irenik entsprechend, in deren Dienst sich die neueste Konfessionskunde durchzusetzen versucht, — der Irenik aber nicht in engem Sinne, nämlich zwischen den theologischen und kirchlichen offiziellen Kreisen der Konfessionen, sondern einer idealen Irenik und Versöhnung, die endlich einmal zwischen den gläubigen Völkern der christlichen Parteien stattfinden muß, — wird die Stellung und die Sendung des östlichen Christentums unter den Christenmenschen der zwei großen westlichen Konfessionen von Ehrenberg folgendermaßen formuliert: „Es ist unmöglich, den Christen des Ostens nach demselben Schema zu behandeln, nach dem Katholik und Protestant sich angewöhnt haben, sich gegenseitig zu behandeln. Man mag auch den Christen des Ostens kritisieren, man mag ihm noch so vieles absprechen, und wahrscheinlich wird die katholische und die protestantische Kritik am östlichen Christen sich nahezu decken — abzulehnen vermag man ihn nicht. Seine Christlichkeit ist unbestreitbar, dadurch aber verliert jede der beiden abendländischen Parteien ihr stolzes Gewissen, das sie vorher sich zum mindesten eingeredet haben. Das Verhältnis der Konfessionen zu drei kann dem zu zwei nicht mehr gleichen; es muß ein grundverschieden anderes werden. Das Verhängnis der Kirchenspaltung wird lebbar, wenn es nicht mehr unter dem Gesichtspunkt von Recht und Unrecht, bzw. Schuld und Unschuld, sondern unter dem von Schicksal und Verantwortung und dementsprechend im Licht des Gebotes unseres Schöpfers gesehen und erlitten wird. Das Christentum wird nur dann den Anspruch erheben dürfen, daß die Verheißung des Glaubens der Liebe ihm gelte, wenn es zwischen seinen getrennten Kirchen Liebeserfahrungen sammeln wird. Der Mensch des Abendlandes, der den Christen des Ostens auf seinem Lebenswege irgendwo begegnet, sieht sich durch dieses Begegnis vor eine neue Lage gestellt und zu neuen Entscheidungen gezwungen. Selbst die verworrenste Situation des Lebens, — sei es der Einzelnen, sei es der Völ-

⁵¹ ebenda S. 368.

ker — kann sich klären. Es ist immer, wenn das Leben stockt und nicht mehr weiter will, der dritte Mensch, der als „Mittler“ die Berufung erhält, die Drohung des Todes, die an das Leben herantritt, abzuwenden, und wenn der geistige Mensch den Ruf dieses Mittlers weitergibt, dann handelt auch er vielleicht im Sinne dessen, der gesagt hat: „Jedermann wird erkennen, daß ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt. Denn so ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun dasselbe nicht auch die Zöllner?“⁵²

Durch das Medium des neurussischen religiös-philosophischen Denkens hat aber nach Karl Holls Zeit nicht nur Ehrenberg dem deutschen Protestantismus die östliche Kirche vor Augen gestellt. Die aus dem Schicksal der kirchlichen und theologischen russischen Orthodoxie entstandenen religiösen und geistigen Bewegungen in Westeuropa haben sich, wie erwartet, auch weiter auf deutschem protestantischem Boden ausgewirkt. Daher entstand eine reiche literarische Produktion, die, von kleinen Ausnahmen abgesehen, rein wissenschaftlichen Zwecken ohne jede kirchliche Tendenz diente.⁵³ Das Hauptgewicht dieser Literatur ruht auf dem geistigen und weltanschaulichen Interesse, das der religiöse Osten durch die kirchlich-theologische russische Angelegenheit im Westen erregte. So sind hauptsächlich zwei Zeitschriften zu betrachten: Die von Prof. D. Fritz Lieb und Pfarrer Lic. D. Paul Schütz herausgegebene Zeitschrift „Orient und Okzident“ mit dem Untertitel: „Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie“ oder später: „Staat — Gesellschaft — Kirche“, seit März 1936 Neue Folge mit dem weiteren Titel: „Blätter für Theologie und Soziologie in Verbindung mit N. Berdjajew“ und dann die seit dem Jahre 1936 im Ost-Europa-Verlag in Königsberg von Prof. Dr. Hans Koch herausgegebene Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas: „Kyrios“.⁵⁴ Ein Blick auf den Untertitel und auf den Inhalt der ersten Zeit-

⁵² ebenda S. 372.

⁵³ Eine solche Ausnahme ist z. B. die kleine Schrift von Prof. Hans Koch: „Das kirchliche Ostproblem der Gegenwart“ (Berlin 1931). Unter dem kirchlichen Ostproblem versteht der Verfasser das russische. Nach einer kurzen Übersicht über die verschiedenen orthodoxen, revolutionären und nationalen Gruppen, die das Erbe der russischen Staatskirche angetreten haben, schildert der Verfasser die Bemühungen der römischen Kirche und der protestantischen Sekten um dieses Erbe, um hierauf die Frage als ökumenisches Problem im Sinne einer protestantischen Evangelisation zu behandeln. Wie die römische, soll die protestantische Kirche sich rüsten, um, wenn die Stunde kommt, sich der russischen Orthodoxie durch Evangelisation anzunehmen; „sind die Ausführungen so zu verstehen, geht es um verkappte Proselytenmacherei, die die Orthodoxie gewiß ablehnen wird und für die das schöne Wort ‚ökumenisch‘ wohl mißbräuchlich angewendet wird“, urteilt schon ein neutraler Besprecher dieser Schrift, der Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Prof. A. Kury (in: IKZ 22, 1932, S. 59).

⁵⁴ Außer der wissenschaftlichen (theologischen, soziologischen, historischen) Literatur hat das Schicksal der russischen orthodoxen Kirche der neueren Zeit auch andere Abschnitte der literarischen Produktion bei Protestanten angeregt. Ja, Gedichte und Romane sind in deutscher Sprache erschienen, die als Thema Personen und Ereignisse aus den Vorgängen in der orthodoxen Kirche nach

schrift („Orient und Okzident“), der aus der Feder sowohl protestantischer wie zahlreicher orthodoxer (russischer) Verfasser stammt, zeigt, daß es sich dabei nicht um ein Unternehmen konfessionskundlicher Natur im bisherigen

der großen Revolution in Rußland und in der russischen Diaspora haben. Solcher Romane seien hier zwei erwähnt: Der von Wladimir Brenner: „Das Gottestheater“, Gotha 1931, und der von Edzard Schaper: „Die sterbende Kirche“, Leipzig 1935. Ersterer beschäftigt sich mit dem „Erzbischof Anastasij Knjasew von Woronesch und Radowisk“. Der Gestalt dieses Bischofs hat der heute noch in der Emigration lebende bekannte russische Metropolit Anastasius seine Züge geliehen (Metropolit Anastasius ist in weiteren geistigen Kreisen Europas bekannt durch seine mystische Schrift: „Unterhaltungen mit dem eigenen Herzen“, welche in verschiedenen Kultursprachen vorliegt. Vgl. Werner Haugg: „Die Ostkirche in Deutschland. Zur Geschichte der Orthodoxie in Deutschland“ in Ztschr. f. Kirchengesch. 3. Folge XI. Bd. LX, 1941, S. 148). Der zweite Roman ist eine dramatische Schilderung des Lebens eines orthodoxen Priesters (Vater Seraphim) und seiner kleinen ärmlichen Gemeinde im Baltikum während der ersten Jahre nach der russischen Revolution, wo sich im gemeinsamen Schicksal die verfolgte Orthodoxie und der deutsche Protestantismus der baltischen Diaspora begegneten. Den spannungsvollen Höhepunkt dieser Geschichte bildet das tragische Ende des alten Priesters und einiger Glieder seiner Gemeinde, die inmitten des Jubels einer Osterliturgie unter den Trümmern des einstürzenden alten orthodoxen Gotteshauses begraben werden. Einige für unseren Standpunkt charakteristische Abschnitte aus diesem schönen Roman wollen wir hier wörtlich wiedergeben. „... Sie flüchteten in ihren Gesprächen wieder in eine bessere Vergangenheit. Wie mächtig war damals die Rechtgläubige Kirche gewesen, wie groß und reich! Ja, ja, sagte Vater Seraphim, und als wollte er den andern von den Gedanken befreien, die er nicht auszusprechen wagte, fügte er hinzu: Und trotzdem war ihr Ansehen nicht hoch, wie man nun sieht. Der Arzt gab ihm vorsichtig recht, aber er dachte nicht daran, selbst zu erklären, warum es so gewesen war. Auch das fühlte Vater Seraphim, und er hatte die Freiheit, seinen eigenen Standpunkt anzuklagen: Und warum, Pawel Augustowitsch? Es war jene unselige Zeit, da der Staat der Kirche sein Zepter lieh und die Kirche ihm dafür das Kreuz. Ein jeder mißbrauchte die Hoheit des andern. Und deshalb der Haß, den wir jetzt ernten. Es ist in Fehlern gesät worden.“ (S. 44.) „... Denn diese Kirche hat gezeigt, Pawel Augustowitsch, sie hat gezeigt vor dem Allmächtigen und seiner Welt, daß sie in all ihrer Schwäche nicht eine große sakrale Maschine war, sondern ein lebendiger Geist, in dem das Wort und die Kraft der Apostel wirken. Denken Sie an das Blut der Märtyrer, das schon geflossen ist, denken Sie an Bischof Platon, den die Roten in Dorpat ermordeten, denken Sie an den hochwürdigen Erzbischof Ilarion von Moskau, der ungebeugt und ungebrochen in der Zwangsarbeit Sibiriens umkam, an den hochwürdigen Erzbischof von Archangelsk, den man, weil er nicht abtrünnig wurde, in den Kerker warf und dort verfaulen ließ; denken Sie an die Hunderte von Bischöfen, Archimandriten und Oberpriestern, die in die Verbannung geführt wurden, um des Kreuzes willen, und es doch nicht verließen, gedenken Sie der Tausende und Abertausende jener verachteten grauen, schmutzigen Priester im ganzen russischen Reich, die heute im Massengrab liegen, weil die verachteten Zöllner unserer Kirche doch nicht lassen wollten von der Wahrheit des Kreuzes und ihm getreu blieben bis in den qualvollen Tod. Pawel Augustowitsch, eine Kirche, die diese Männer dem Martyrium stellen konnte, ist nicht so schlecht und kann nicht so schlecht gewesen sein wie ihr Ruf!“ (S. 56.) „... Und glauben Sie mir, Pawel Augustowitsch, jene tränenreiche Saat, die mit dem Blut der Märtyrer gesät worden ist, wird

Sinn handelt, sondern um tiefere und grundsätzlichere Berührung und Behandlung von Fragen, die weiterhin das gesamte geistige, soziale und religiöse Leben der zwei Größen betreffen, die man unter dem Begriff Orient und Okzident versteht. Gerade mit dieser Aufgabe beschäftigte sich nunmehr die moderne Form der Konfessionskunde, die Kirchenkunde, und in-

herrlicher und freudiger sprießen. Mit dem hochwürdigen Bischof Platon und seinen Priestern starben in einem Keller zu Dorpat die Diener Ihres protestantischen Glaubens. Sie schieden mit dem Bruderkuß von den Unseren, und ich sage Ihnen, wie schwer auch die Zeiten sind, die Gott über uns verhängt hat, so sind sie doch voller Segen. Denn deutlicher als je geht uns nun auf, was wir schon längst hätten begreifen sollen: Daß die Unterschiede zwischen den Konfessionen nichts anderes sind als von Menschenhänden errichtete Mauern. Doch diese Mauern sind nicht hoch. Über ihnen thront ein Gott, unser aller himmlischer Vater“ (S. 57). „... Keine weltliche Macht durfte den Abendmahlskelch rauben, das Sakrament war nicht von dieser Welt! Leicht war dagegen einzuwenden, die Form und Formel bestimme nicht den Gehalt und das Wesen des Sakraments, — aber Vater Seraphim war fünfzig Jahre lang Priester gewesen und hatte mit fünfzig Jahren seines Reifens als Mensch und Priester den tiefen, unersetzlichen Wert der Formen und Dogmen erkannt. Er hätte nicht mehr Priester sein dürfen, um jetzt einspruchslos der Pfändung des Allerheiligsten zusehen zu können. Formen, Dogmen und Symbole waren ihm Wirklichkeiten geworden und seiner Kirche heiliges Gut, denn Griechenland hatte trotz des Sinnlichen seines Ausdrucks strengere und reinere Formen gehabt als Rom; was das antike Heidentum dem griechischen Christentum als Erbe mitgegeben, hatte sich durch Jahrtausende in der griechisch-katholischen Kirche bewahrt, mit alter Strenge, alter Starre, und das Inbrünstige der heidnischen Naturmystik hatte sich im Ausdruck aufs glücklichste der Kreuzesinbrunst vermählt. So hatte er um ein Wunder gefleht und, auf dem harten Bett liegend, mit heißen Augen ins Halbdunkel zur Decke starrend, immer wieder, seine Gedanken zu heiligen, das Kreuz über Stirn und Brust zeichnend, mit Gott gehadert“ (S. 69). „... Der Arzt schritt weiter zur Tür des Sterbezimmers und öffnete sie um einen Spalt. Und jetzt fühlte er sich wieder ganz ausgeschlossen aus dem Leben dieser Menschen. Er wußte, daß er niemals dahin kommen könnte, eins zu werden mit ihnen, er würde sie niemals verstehen. Die großen Formen ihrer Religion, die sie bis in die geheimsten Zellen mit Blut und Leben füllten, waren und blieben ihm etwas unheimlich Fremdes. Er hatte das Empfinden, eine fast schauerliche Naturgewalt wohne gebändigt in ihnen, etwas Heidnischen, ganz Antikes. Durch den Spalt sah er, daß Vater Seraphim, einem Odipus gleich, am Bett des entseelten Knaben stand, zwischen brennenden Kerzen, und mit lauter Stimme einsam die Evangelien las. Er, der Priester, mußte den Vater in sich trösten, denn in dem Gesetz der heiligen rechtgläubigen Kirche ist, wie der Arzt wußte, enthalten, daß den Trauernden zum Trost von der Sterbestunde an drei Tage lang bis zum Totenamt in der Kirche die frohe Botschaft gelesen werden soll, beginnend mit Matthäus, endend mit Johannes und darauf abermals mit Matthäus beginnend, drei Tage lang und zwei Nächte. In diesem Zeitraum lag auch der Parastas, ein abendlicher Gottesdienst am Vorabend des endgültigen Totenamtes in der Kirche vor der Grablegung. Der Diakon kniete inmitten des Zimmers und verneigte sich unter dem Kreuzeszeichen. Dr. Brück zog seinen Kopf zurück . . .“ (S. 96/97). „... Die heilige rechtgläubige Kirche in diesem Lande war jetzt schon in zwei Parteien gespalten, wie anderswo dem Hörensagen nach auch, und der Riß war sogar im Heiligen Synod offenbar. Auf der einen Seite stand die russische Geistlichkeit, die getreulich die Schwere der Zeit zu tragen und zu überwinden trachtete; und auf der anderen, in der

folgedessen kann von diesem Gesichtspunkt aus sehr gut das Material dieser Zeitschrift hier verwertet werden. Außerdem berechtigt hierzu schon der erste programmatische Artikel des Herausgebers F. Lieb, in dem ersten Heft: „Orthodoxie und Protestantismus“. Der Verfasser gibt hier zu, daß die Zeitschrift für eine wahre Verständigung der Evangelischen

Überzahl, die Geistlichkeit aus dem Volk (die baltische), das jetzt den neuen Staat trug. Und während die Kirche nach den Umstürzen der Revolutionen und Kriege schwach und blutend darnieder gelegen und allmählich erst ihre Seelen wieder um sich gesammelt hatte, war mit zahlreichen fremdländischen Sekten auch die römische Kirche wieder plänevoll im Lande eingezogen. Nun leitete gewiß keiner der frommen russischen Priester aus der einstigen weltlichen und geistlichen Macht seiner Kirche einen Anspruch auf ihre Stellung in dem neuen Staatswesen ab; sie wollten im Gegenteil getrost die Prüfungen Gottes ertragen und standhaft bleiben im Glauben der Väter; allein, es trat ihnen schmerzlich die Stimme derer entgegen, die früher einmal mit Gewalt oder List zu diesem ihrem Glauben bekehrt worden waren. Müde des Martyriums und angespornt von dem Wohlwollen der neuen Staatsgewalt — die einen Katholizismus westeuropäischer Art lieber sah als die Religion ihrer Unterdrücker, der staatlichen Blickrichtung nach Westen zum Trotz, mit Augen und Sinnen auf den Osten gerichtet — hatte nun jener stärkere Flügel der Kirchenführung Rückhalt im mächtigen Katholizismus gesucht. Schon waren, wie die frommen russischen Priester dem Diakon zu sagen wußten, Verhandlungen angeknüpft, die darauf abzielten, die rechtgläubige Kirche in die Arme des Papstes zu legen. Der römische Katholizismus sollte der rechtgläubigen Kirche so angepaßt werden, wie vor Jahren aus ähnlichen politischen Erwägungen der rechtgläubigen Ukrainer. Symbole und Formen sollten bleiben, wie sie waren, aber das Bekenntnis sollte dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes, die rechtmäßige Nachfolge Petri, die überschüssigen Verdienste der Heiligen und etliches mehr in sich schließen. Byzanz mußte das Primat Roms anerkennen. Gegen diesen Preis sollte die Kirche von dem vollen Blute der römischen Macht zehren dürfen und sich von ihrem Leidenslager gewandelt erheben. Und für diesen Preis den alten Glauben zu verleugnen, war schon die Mehrzahl der Priester willig, weil dieser Glaube letztlich doch nicht ihr Glaube war, nicht in ihrem Volk geboren und mit Leiden und Schmerzen zur Kirche geworden. Der letzte der Jünger Jesu verriet ihn, und die Männer, deren Vätern erst ein ihnen fremder Glaube aufgezwungen oder abgelistet worden war, durften auch bereit sein, diesen Glauben um eines besseren Lebens willen fahren zu lassen, ohne daß ihnen daraus unter Einsichtsvollen ein Vorwurf erwuchs. Sie hatten ein Recht, Rom und dem Westen zuzuschwören, wie ihre russischen Brüder dem Osten und Byzanz. Doch da dem Synod und letztlich auch dem Staate an einer Einheit in dieser Preisgabe lag, versuchte die Mehrzahl abermals, die Minderheit ihrem Willen untertan zu machen. Wie ehemals die große russische Kirche den Protestantismus in dieser fernen Provinz voll fremder Völkerherrschaften niederzuringen bestrebt war, ging nun das Ansinnen der römischen Kirche dahin, die rechtgläubige Orthodoxie ohne Unterschied der Nation ihrem Kirchenstaat einzuverleiben. Ihre Streiter aber waren nicht so sehr die Mönche ihrer Orden wie die Mehrheit der zur Preisgabe bereiten Priester der allein rechtgläubigen orthodoxen Kirche aus nicht-russischem Geblüt“ (S. 287—290). „... Daß Verzweiflung und Trauer die Toten nicht länger als bis zum vierten Tage in den Häusern hielten, daß die Opfer einen Sarg bekamen, Priester und Totenamt: Es war des Doktors Werk, und sein Ostern ging darüber hin. Am vierten Tage nach dem Unglück wurden die Toten bestattet. Für die Gottesdienste und die Aufbahrung wurde die lutherische Kirche benutzt, und es war, als würde damit der Sieg verherrlicht,

und Orthodoxen Kirche eintreten will.⁵⁵ Dabei zeigt sich naturgemäß die damalige Auffassung des Verfassers von der Orthodoxen Kirche. In seinem heißen Eifer um die Herbeiführung einer Begegnung und Verständigung der zwei großen Konfessionen wohl etwas zu optimistisch eingestellt, glaubt Fritz Lieb die grundsätzliche Übereinstimmung der beiden Kirchen im Sinne der Ökumenizität feststellen zu können: „Wenn es einem evangelischen Christen vergönnt ist, auch nur kürzere Zeit mit einem orthodoxen Christen zu verkehren, der bewußt den Glauben seiner Väter pflegt und hegt, so wird jenem bei allen konfessionellen Schranken, die beide voneinander trennen, — ohne sie deswegen im Letzten zu trennen — einfach der tiefe Ernst und die Innigkeit des religiösen Lebens seines orthodoxen Mitchristen Eindruck machen. Und zwar handelt es sich hierbei nicht um den Eindruck irgend einer nur subjektiven Frömmigkeit, die ja an sich auch ein Heide besitzen kann, oder um religiöse Ästhetik, wie sie sich bei uns vielfach auf einer rein subjektivistischen Grundlage — Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch! — breit macht, sondern um den Eindruck eines objektiven Sich-Getragen-Wissens von der Kirche, die sich zu Jesus Christus, dem ganzen Menschen und ganzen Gott, bekennt und die sich selber als dessen sichtbarer Leib erfäßt. Der protestantische Christ, der aufmerksam und mit Liebe sich dem ihm zunächst vielfach fremden Wesen östlichen Kirchentums hingibt, wird doch die Erfahrung machen, daß es sich auch hier um denselben Christus handelt, an den er mit ganzer Seele glaubt. Sollte es sich da nicht auch um dieselbe Kirche handeln, der sie beide, Evangelische und Orthodoxe angehören — aller geschichtlichen Trennung zum Trotz?“, fragt Lieb, und in dieser Frage besteht nach seiner Anschauung letztlich das ganze ökumenische Problem.⁵⁶

Der Orthodoxen Kirche erkennt Lieb Treue und Festhalten an der altkirchlichen Tradition und Gesinnung zu, ohne daß dies bei ihm den Sinn einer Degradierung hätte, wie dies bei den negativen Kritikern des 19. Jahrhunderts der Fall war. Er betrachtet dies im Gegenteil als gemeinsames Fundament für die Verständigung der Orthodoxen mit den Reformatorischen Kirchen, „die gerade“, wie er sagt, „aus der Besinnung auf das reine Evangelium gegenüber allen Entstellungen und Verderbnissen der mittelalterlichen okzidentalischen Kirche entstanden sind“.⁵⁷ „Die Orthodoxe Kirche“, fügt er hinzu, „hat aber immer an dem Anspruch festgehalten und betont, daß sie nichts anderes sei als die Bewahrerin der Tra-

den nun die Toten errungen haben: Eines Gottes sind sie! Und so erfüllten sich erst im Tode viele Hoffnungen Vater Seraphims, der jetzt zwischen seinen Brüdern lag . . . Im Acker des Glaubens war Vater Seraphim ein Saatgut der Kirche, einer einzigen geeinten christlichen Kirche, der Gemeinschaft der Geheiligten, wie er sie erhofft hatte“ (S. 398/99).

⁵⁵ „Orient und Okzident“ H. 1 (1929), S. 4: „Eine wahre Verständigung der Evangelischen und der Orthodoxen Kirche, für die wir hier eintreten, ist nur möglich auf Grund gemeinsamer demütiger Besinnung auf das wahre Evangelium und die reine (richtige) Lehre der Alten Kirche“.

⁵⁶ ebenda S. 1.

⁵⁷ ebenda S. 4.

dition der altchristlichen Kirche. Wie keine andere Kirche ist sie aber auch aufgebaut auf den christlichen und gemein-christlichen Nicaeno-Constantinopolitanischen Bekenntnissen und dem auf ihm beruhenden Altchristlichen Dogma. Zwischen diesem Grunde der Orthodoxen Kirche und dem Bestreben der Reformatoren, das Evangelium wieder in seiner Reinheit zu verkündigen und die reine Lehre wieder herzustellen, besteht kein Widerstreit und kann keiner bestehen“;⁵⁸ meint Lieb in seiner protestantischen Gesinnung und er versucht, es zu begründen: „Denn das altchristliche Glaubensbekenntnis ist entstanden aus der Verteidigung gerade des Evangeliums und der reinen Lehre gegen ihre Widersacher. Es ist die altkirchliche und im Heiligen Geiste geschehene Formulierung des biblischen Offenbarungsgehaltes — des Glaubens an den lebendigen, dreieinigen Gott, an die ganze Gottheit und ganze Menschheit unseres Herrn Jesu Christi und an seine und unsere leibliche Auferstehung.“⁵⁹

Das Festhalten der Orthodoxen Kirche am altkirchlichen Bekenntnis wird nach Lieb auch dem Protestantismus heilsam, der sich rationalisiert und so von seinen ursprünglichen Thesen entfernt hat. Mit Berufung auf Karl Barth bemerkt dabei Lieb wörtlich folgendes: „In ihrem treuen Festhalten am altkirchlichen Bekenntnis wird aber die Orthodoxe Kirche gerade zum Prediger der Wahrheit gegenüber einem Protestantismus, der in der nachreformatorischen Zeit den Glauben an die Trinität,⁶⁰ an die Gottheit Christi und an die leibliche Auferstehung wenn nicht ganz preisgegeben, so doch außerordentlich erweicht hat und in hohem Maße dem modernen Humanismus und Subjektivismus verfallen ist. Es kann aber nicht kräftig genug betont werden, daß ohne die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie die ganze reformatorische Lehre von der Rechtfertigung und der Versöhnung in der Luft steht und allen Sinn verliert.“⁶¹ Das zentrale und für die Orthodoxie wichtigste Dogma, die Fleischwerdung des Logos, der zweiten Person der Dreieinigkeit, betrachtet Lieb als „die reale Voraussetzung der Rechtfertigung und der Versöhnung des Menschen mit Gott.“⁶²

Seine Kritik der Vernachlässigung dieser wichtigen Erkenntnisse und Dinge seitens des Protestantismus setzt Lieb sogar mit einer gewissen Schärfe fort: „Im Kampfe gegen die sogenannte Hellenisierung des altchristlichen Dogmas hat man überhaupt aufgehört, dieses ernst zu nehmen und hat an Stelle des Glaubens an die Gottheit Christi eine ästhetisierende oder moralisierende Deutung des Menschen Jesu nach ganz und gar ver-

⁵⁸ ebenda S. 4.

⁵⁹ ebenda.

⁶⁰ Vgl. F. Heiler: „Der ganze Christus“ in „Die Hochkirche“ Jg. 12 S. 100: „Im neuzeitlichen Protestantismus freilich schien die altkirchliche Trinitätslehre endgültig in das dogmengeschichtliche Museum verwiesen zu sein, sodaß ein protestantischer Kirchenlehrer mit Genugtuung verkünden konnte, es gebe keinen protestantischen Theologen mehr, der noch an die Trinität glaube.“

⁶¹ ebenda S. 5.

⁶² ebenda S. 6.

nunft-immanenten Prinzipien gesetzt und überhaupt nicht mehr gemerkt, daß die soviel angefochtene Zweinaturenlehre der altchristlichen Kirche nichts anderes betont als die Verbindung und Vereinigung von Gott und Mensch in der einen Gott-menschlichen Person Jesu Christi, die Vereinigung zweier Wesenheiten, die an sich in unaufhebbarer qualitativer Unterschiedenheit als das Wesen des Schöpfers und des Geschöpfes einander gegenüberstehen. Aber gerade diese Zweieinheit und diesen Unterschied wollte man nicht näher sehen und anerkennen und man begann, Gott nach dem eigenen Bilde zu schaffen und Christus ganz ‚monophysitisch‘ zum idealen Menschen zu machen“.⁶³

F. Lieb wiederholt weiter seine Gedanken über die Bedeutung und Wichtigkeit der reinen Bewahrung des altchristlichen Gutes und altkirchlichen Dogmas bei der Orthodoxen Kirche, aber bei aller Begeisterung für sie hält er sich nicht ganz fern von einer gewissen Kritik an Dingen in ihr, die nach allgemeiner protestantischer Meinung etwas vernachlässigt und in den Hintergrund gerückt sind. Dies gilt auch bei ihm besonders für „die Schwäche der prophetischen Verkündigung des Wortes in der Orthodoxen Kirche“ und für die „einseitige Betonung des kultischen und hierarchischen Wesens der Kirche und der kirchlichen Tradition“⁶⁴ in ihr. Die Sprache aber und die Art dieser Kritik ist ganz verschieden von der, die wir bei den meisten früheren negativen Kritikern trafen; sie ist liebevoll und verständnisvoll. F. Lieb versteht nämlich und erklärt, wenn auch indirekt, daß diese Umstände nicht am Wesen und den Prinzipien der Orthodoxen Kirche liegen, sondern an bestimmten zeitlichen und geschichtlichen Faktoren, die dazu beigetragen haben, daß das Bildungsniveau in der orthodoxen Kirche herabsank und daß sie nicht immer im Stande war, entsprechend ihrem inneren Wesen nach außen zu wirken. Diese Auffassung herrscht gerade auch bei allen verständigen und unvoreingenommenen orthodoxen Theologen, ja bei der „lebendigen Orthodoxie“, wie selbst Fritz Lieb sagt.

„Es ist von ungeheurer Bedeutung, daß die Orthodoxe Kirche das altchristliche Dogma rein bewahrt und auch nicht durch scholastischen Rationalismus entstellt hat. Der altkirchliche Glaube, das altkirchliche Dogma, kann aber nur lebendig und kräftig erhalten bleiben durch beständige Rückbeziehung auf ihren einzigen Grund, das lebendige Wort des biblischen Evangeliums, das heißt aber durch die Kraft der biblischen Verkündigung und beständige Orientierung der Kirche an ihr in getreuem Gehorsam gegen Gottes Wort. Und es darf wohl gesagt werden, daß diese Verkündigung in der Predigt, d. h. aber, daß das prophetische Amt in der Orthodoxen Kirche allzusehr in den Hintergrund gerückt worden ist zu gunsten einer einseitigen Betonung des kultischen und hierarchischen

⁶³ ebenda S. 6. Vgl. F. Heiler: „Die Krisis des Protestantismus und die evangelisch-katholische Erneuerung“ in: „Im Ringen um die Kirche“. Ges. Aufs. Bd. II, S. 536 ff.

⁶⁴ Lieb a.a.O. S. 6.

Wesens der Kirche und der kirchlichen Tradition. Verfiel der Westen leicht einer widergöttlichen humanistischen Dynamik und wurde er so leicht das Opfer seines faustischen Dranges, der das Wirken des Heiligen Geistes ersetzen wollte, so besteht die Gefahr für den Osten im Verfallen in eine sterile Statik und in einem Sich-Verschließen gegenüber dem lebendigen, immer neu schaffenden Wirken des Heiligen Geistes. Es muß aber gegenüber protestantischen Vorurteilen betont werden, welch tiefer Reichtum die Liturgie der Orthodoxen Kirche erfüllt und wie sehr in ihr die direkte biblische Verkündigung ihren Platz hat.“

„Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß durch die feste und unabänderliche Form dieser Liturgie, durch ihren objektiven Gehalt und durch die tiefe Erfahrung und Andacht, mit der der orthodoxe Gläubige, anbetend und sich demütigend, durch sie sich immer wieder vor die unerschütterliche Majestät und Heiligkeit Gottes gestellt weiß, die Orthodoxe Kirche und ihre Leiter vor dem Herabsinken in einen abgöttischen humanistischen subjektivistischen Humanismus und Individualismus bewahrt worden ist, dem die Protestantischen Kirchen in so hohem Maße verfallen sind. Aber darüber besteht ja auch bei der lebendigen Orthodoxie (in Wahrheit kann es ja nur lebendige Rechtgläubigkeit geben, bemerkt F. Lieb) Klarheit, daß die bloße Erhaltung der Tradition und der kultischen sakramentalen Gebräuche wie die eines toten Kapitals das geistige Leben der Orthodoxen Kirche bzw. Kirchen vielfach erstickt und das wahre Wohnen des Geistes gedämpft hat. In solchen Zeiten mußte und muß sich die mangelnde Verkündigung des lebendigen Wortes doppelt rächen, eine wortlose Kirche droht schließlich aufzuhören, wirklich Kirche zu sein, weil der Heilige Geist nur da wirkt, wo das Wort wahrhaftig verkündigt und gehört wird nicht nur in der Predigt, sondern auch in der Liturgie und im Sakrament. Wird das Wort aber auch im Kultus und im Sakrament kaum mehr vernommen, dann droht einer Kirche das Schlimmste.“⁶⁵

⁶⁵ ebenda S. 6/7. Um den sozusagen dialektischen Charakter in dieser Arbeit zu wahren, wollen wir hier zum Vergleich einige Äußerungen eines älteren deutschen Protestanten, das Predigtwesen in der russischen orthodoxen Kirche betreffend, wiedergeben. Dr. Heinrich Alt: „Der kirchliche Gottesdienst nach seinen verschiedenen Entwicklungsformen und seinen einzelnen Theilen historisch dargestellt“, Berlin 1851, S. 615—616: „Besser gestalten sich die Verhältnisse späterhin in der russisch-griechischen Kirche, obgleich auch hier der 250-jährige Druck der Tatarenherrscher ein mächtiges Hindernis war... In den Klöstern, den eigentlichen Bildungsanstalten für gelehrte Theologen, wurden die Kirchenväter (besonders Basilius der Große, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ephrem der Syrer, Ambrosius, Hieronymus und Augustin, von denen man auch slawonische Übersetzungen hatte) fleißig gelesen. Die Weltgeistlichen dagegen, nur dürftig unterrichtet und wenig gebildet, waren meist nur im Stande, mechanisch den Gottesdienst zu verrichten, und je mehr bei ihnen, die selbst der Belehrung bedurften, zu befürchten stand, daß sie bei ihrem Unterrichte dem Volke nur zu leicht Unwahres und Irriges sagen könnten, desto strenger hielten die Kirchenobern auf dem Verbot, daß kein Pope frei zum Volke predigen dürfte, was der Bischof Simeon von Polock (1682) allerdings

Außer dem programmatischen Artikel in „Orient und Okzident“ enthalten auch noch zwei andere charakteristische Abhandlungen interessante Züge der modernen Auffassung der Orthodoxen Kirche in der protestantischen Welt. Das sind die Artikel von Otto Fricke: „Der Protestantismus zwischen Orthodoxie und Bolschewismus“⁶⁶ und der von G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“⁶⁷ Der erstere schließt sich an den Aufsatz: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ von Nikolai Berdjajew an, welcher in einem früheren Heft derselben Zeitschrift veröffentlicht ist⁶⁸ und „möchte selbst als eine Anwendung des Grundsatzes des protestantischen Schriftprinzips verstanden werden“, wie der Autor selbst sagt, der ebenfalls in einem früheren Heft dies Thema in einem besonderen Artikel behandelt hatte.⁶⁹

Otto Fricke, der sich zu dem „grundsätzlichen Protestantismus“ bekennt, richtet an die russische Orthodoxie eine Frage, die nach G. Kul-

wieder einzuführen suchte. Doch ist die Predigt im russisch-griechischen Gottesdienst nie so heimisch geworden, daß man sie zur Vollständigkeit desselben für notwendig, oder ihr Wegbleiben auch nur für einen fühlbaren Mangel erachtet hätte. Sie gilt vielmehr dem Volk im allgemeinen, wie manchen protestantischen Gemeinden in kleinen Städten und auf dem Lande die Kirchenmusik, für einen Luxusartikel, den wohl die großen Kathedralen der Hauptstädte bei besonders festlichen Gelegenheiten haben, gewöhnliche Stadt- und Dorfkirchen aber auch ohne den geringsten Nachteil für ihr Seelenheil entbehren können. Unleugbar hat auch die russisch-griechische Kirche Prediger, die einen Vergleich mit den gefeiertsten evangelischen und katholischen Kanzelrednern anderer Länder nicht scheuen dürfen. Denn was sie von diesen etwa unterscheidet, spricht keineswegs zu ihrem Nachteil, und sehr richtig heißt es in einem Artikel des russischen Journals Moskwitjanin (1852) über die „Sammlung belehrender Reden auf die Feiertage des Herrn, der Mutter Gottes und anderer hohen Festtage, gehalten von dem Archimandrit Theophan, Moskau: „Welchen Charakter hat nun die russische Kanzelberedsamkeit? Ich glaube nicht zu irren, wenn ich sage: Ihr Charakter ist der Mut vor Gott . . .“ Von der gleichen Probe geistlicher Beredsamkeit aber darf man, wie gesagt, keinen Schluß auf die Kanzelberedsamkeit der russischen Geistlichkeit im allgemeinen machen. Redner, wie der genannte Theophan, sind eben seltene Ausnahmen, Männer, die bei ausgezeichneten Gaben von früher Jugend an im Kloster einen sorgfältigen Unterricht erhalten, durch fleißiges Studium der Kirchenväter einen hohen Grad theologischer Bildung erlangt und durch ihre Leistungen sich so hohe und allgemeine Anerkennung erworben haben, daß sie für die vorzüglichsten Kirchen des Reiches als Zierden reserviert bleiben. Ganz anders aber ist es mit der großen Masse der gewöhnlichen Popen, die binnen wenigen Jahren zum geistlichen Dienst abgerichtet werden, und aus den Priesterseminaren selten mehr als eine gewisse Gewandtheit im Ablesen der liturgischen Formulare und in dem äußeren Ceremoniell zum Amt bringen.“

⁶⁶ in „Orient und Okzident“ 2. H. (1929) S. 28 ff.

⁶⁷ ebenda 4. H. (1930) S. 1 ff.

⁶⁸ Nikolai Berdjajew: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie (eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie)“, ebenda 2. H. (1929) S. 11 ff. Vgl. Adolf Keller: „Der Weg der dialektischen Theologie durch die kirchliche Welt“ München 1931 S. 150—153.

⁶⁹ Otto Fricke: „Das Schriftprinzip im Protestantismus“, ebenda 2. H. (1929). S. 26 ff.

mann „eher ein Urteil als eine Frage ist.“⁷⁰ Die Orthodoxe Kirche, heißt es, sei magisch-kultisch. Ihre Eschatologie sei ein naturalistisch-kosmischer Prozeß. Die Kirche lebe in einem mystischen Kollektivismus, der weder Persönlichkeit noch Gemeinschaft kennt. Deshalb habe die Kirche zur Frage der Zeit, nämlich zur Frage nach der Gemeinschaft kein inneres Verhältnis.⁷¹ Die Frage nach dem Leben des Menschen in der Masse sei aber die Frage des Bolschewismus. Die selbstgenügsame, zeitfremde, mystische Allheit der Orthodoxie, ihr heiliger Materialismus stehe dem idealistischen Bolschewismus in hoffnungslosem Starrkrampf gegenüber.⁷² Vermessen und enthusiastisch wäre es, dieser Situation absolute Bedeutung, apokalyptische Qualität zuzusprechen. „Nein, hier steht Geschichte gegen Geschichte, Staat gegen Kirche — und es ist noch nicht ausgemacht, auf welcher Seite Gott steht in diesem Gegenüber der Zeit.“⁷³

Mit diesen „Thesen“ der Barth'schen Auffassung von der russischen Orthodoxie (die wohl als „Gegenthesen“ zu Nikolai Berdjajews Auffassung vom Protestantismus, und zwar vom Barthianismus anzusehen sind) unternimmt es nun Kulmann in dem genannten Artikel: „Wo steht Gott in Rußland?“ sich auseinanderzusetzen. G. Kulmann macht zunächst eine richtige Feststellung, daß nämlich die im Westen lebenden russischen christlichen Denker in ihren Barth'schen Freunden eine Wahlverwandtschaft herausgespürt haben, und daß sie deshalb eine Frage von jener Seite durchaus ernst nehmen werden.⁷⁴ Sofort aber stellt Kulmann eine zweite ebenfalls wichtige Frage, ob nämlich die „dialektische Theologie“ nicht in solchem Maße bloße Zeittheologie ist, daß ein von ihrem eigenen Spektrum zeitlich und räumlich weit abstehendes Objekt, wie es die russische orthodoxe Kirche ist, von ihr bloß verzerrt wiedergegeben werden kann.⁷⁵ Hier fühlt sich Kulmann gezwungen, einige Grundgedanken zu erörtern die als eine gute und anschauliche Antwort auf ihre vom „grundsätzlichen Protestantismus“ (Otto Fricke) in Frage gestellten positiven Merkmale und Grundzüge gelten können.

So wird zunächst festgestellt, daß die Orthodoxie „weder theozentrisch noch anthropozentrisch ist, sie ist ihrem ganzen Wesen nach christozentrisch.“⁷⁶ Dieser Grundsatz wird mit Verständnis interpretiert und auf diese

⁷⁰ G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ ebenda 4. H. (1930) S. 1.

⁷¹ Otto Fricke: „Der Protestantismus zwischen Orthodoxie und Bolschewismus“ ebenda 1. H. (1929) S. 32.

⁷² ebenda S. 33.

⁷³ ebenda S. 31.

⁷⁴ G. Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ ebenda 4. H. (1930) S. 1.

⁷⁵ ebenda S. 1.

⁷⁶ ebenda. Vgl. Leo P. Karsawin: „Der Christusglauben in der russischen Orthodoxie“ in „Una Sancta“ II. Jg. 1926 S. 77 ff., 187 ff. Daß die orthodoxe Kirche christozentrisch ist, läßt sich auch durch die Überprüfung ihres Widerspiels in Rußland, des russischen Bolschewismus, feststellen, wie es schon Karl Heim gemacht hat. Er schreibt: „Christus ist an der ganzen Geschichte der Menschheit auf eine geheimnisvolle Weise beteiligt. Er ist unsichtbar gegenwärtig auch in den blutigsten Kriegen, auf den Schlachtfeldern, in den Revo-

Weise werden urchristliche (johanneische, paulinische) wie auch altkirchliche (Periode des christologischen Aufschwungs) Züge und Gedanken, echte christliche Gedanken also, der Orthodoxen Kirche zugestanden. „Der Satz ‚Gott ist Gott und der Mensch ist der Mensch‘, die durch unsere Sündhaftigkeit verschuldete Sonderung von Himmel und Erde ist ihr nicht der vom Schöpfer gewollte Zustand. Gott will nicht nur seine Eigenwirklichkeit, er will auch die Eigenwirklichkeit seines Geschöpfes. Christozentrisches Denken muß die Schöpfung ernst nehmen, das ist das ontologische Grundinteresse der Orthodoxie, ihr Kosmismus. Dem Satze ‚Gott ist Gott und der Mensch ist der Mensch‘ steht nun am anderen Pole der christlichen Antinomie der Gottmensch Christus gegenüber. ‚Werdet wie euer Vater im Himmel‘; es gibt in Christus keine Vermischung zwischen Gott und dem Menschen, es gibt keine menschliche Mittlung zwischen Himmel und Erde. Nur der Gottessohn kann der Mittler sein. Er wird Mensch, auf daß der Mensch vergottet werde.“⁷⁷

Es zeigt sich dabei, daß Kulmann richtig den christozentrischen Geist der Orthodoxie wiedergibt, wie auch dann weiterhin die metaphysische Andeutung und den mystischen Sinn ihres vielbesprochenen Kultus, beides Elemente, auf Grund deren die Orthodoxe Kirche als eine echte und vollberechtigte Form der Kirche Christi nach protestantischer Anschauung, als die echte und vollständige Form der Kirche Christi nach orthodoxer Betrachtung erscheint. „Was vor zweitausend Jahren in der Geschichte an jenem Orte durchbrach, das geschieht in alle Ewigkeit, da es ein Geschehen aus der Liebe Gottes seiner Schöpfung gegenüber ist. Der mystische oder symbolische Realismus der orthodoxen Liturgie will unsere ‚Gleichzeitigkeit‘ mit diesem ewigen Gottesgeschehen sein, wie das protestantische Wort Gottes in den Worten des Predigers... Der Offenbarungs- und Heiligungsprozeß ist in der Orthodoxie ganz durchdrungen von der jenseitigen Heiligkeit Gottes und der Verlorenheit und Sündhaftigkeit des Einzelnen. Deshalb zeichnet sich der orthodoxe Frömmigkeitstyp durch die Inbrunst der Anbetung bei dem immer tönenden ‚Herr erbarme dich unser‘ aus“.⁷⁸

Diese Feststellungen führen Kulmann zu der entscheidenden Feststellung, daß man überhaupt der Orthodoxen Kirche ein großes Unrecht angetan hat, indem man ihr in verachtender Weise die Merkmale des „magisch-naturalistischen Prozesses“ aufprägte und „ihr die furchtbare

lutionen, bei den Staatenbildungen. Selbst der Bolschewismus befaßt sich mit Christus. Bei seinem Kampf gegen alle Autoritäten der Vergangenheit stieß er unwillkürlich auf Christus als auf die letzte und stärkste Autorität, die deshalb so unheimlich ist, weil sie ohne alle Waffen und irdische Machtmittel die Menschen in ihrem Bann hält. Den Jüngern Christi galt darum der glühendste Haß der Bolschewisten“. Karl Heim: „Das Wesen des evangelischen Christentums“, Leipzig 1925, S. 47.

⁷⁷ ebenda S. 2.

⁷⁸ ebenda S. 2.

Sünde des genügsamen und triumphierenden ‚Gotthabens‘ vorwarf“.⁷⁰ Ausgehend von der Feststellung, daß „der Freiheitsgedanke von jeher den Orthodoxen mit dem Protestanten verband, worin das Gemeinsame gesehen wurde, was sie beide vom Römisch-Katholischen Papistischen Autoritätsprinzip unterschied“ und daß „die orthodoxe Idee der Freiheit im engsten Wesensverhältnis mit dem Begriff der menschlichen Persönlichkeit steht“, findet Kulmann in dem zweiten Punkt seiner Abhandlung, daß der Anstoß, den der grundsätzliche Protestantismus an dem orthodoxen Kirchengemeinschaftsgedanken, der sog. „Sobornost“ nimmt, ihm unerwartet ist. Diesen russisch-orthodoxen Begriff *Sobornost*⁸⁰ nimmt Kulmann

⁷⁰ ebenda S. 2: „Eine Kirche, die mit so elementarer Gewalt Buße tut und um Vergebung fleht, die so lobsingend bittend und flehend vor Gott steht, die mit einer solchen Macht in ihrem Tun und Denken von Gott aus alles immer wieder in Frage stellt, das ‚pneumatische‘ Geschehen einer solchen Kirche darf man wohl kaum zu einem magisch-naturalistischen Prozeß herabstempeln und ihr die furchtbare Sünde des genügsamen und triumphierenden ‚Gotthabens‘ vorwerfen.“

⁸⁰ *Sobornost* ist die russische Bezeichnung des Grundmerkmals der Orthodoxen Kirche. Die russischen Religionsphilosophen der neueren Zeit besonders haben diesem Terminus einen besonderen mystischen Sinn eingeprägt, und darum würde es nicht uninteressant sein, wenn wir hier einige von den Definitionen und Erläuterungen dieses Terminus wiedergeben, die von der neueren russischen theologischen Welt stammen. So zunächst aus Wladimir N. Iljins Artikel: „Was ist ‚Sobornost‘?“ in „Orient und Okzident“ H. 13, 1935, S. 1 ff.): „Der Terminus ‚Sobornost‘ im russischen Sinne ist wohl eine Transkription des griechischen Wortes ‚Katholikos‘, aber diese Transkription kann auf keine andere Sprache übertragen, auch nicht ins Griechische rückübersetzt werden. Der Ausdruck ‚ökumenisch‘, *οἰκουμενικός*, geht an dem Wichtigsten vorbei. ‚Katholisch‘ ist lediglich eine Übernahme des Fremdwortes, das eine weitere Auslegung seines Sinnes fordert: ‚ökumenisch‘ aber hat einen formalen, sozusagen kirchlich-administrativen Sinn; es fehlt ihm an der Dimension der Tiefe.“

Vgl. Nikolaj Berdjajew: „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ in „Orient und Okzident“ H. 1, 1929, S. 23/24: „Die innere Autorität der Kirche wird in der Orthodoxen Kirche allkirchlich (*soborno*) verstanden als Einheit und Ganzheit der Tradition, in der Verbindung des Einzelnen mit dem kirchlichen Ganzen. Nicht der höchste Hierarch (der Papst oder ein Patriarch), auch nicht ein Konzil der Hierarchen, auch nicht das einzelne gläubige Glied der Kirche, überhaupt kein Individuum kann als Träger des Geistes der kirchlichen Allheit (*Sobornost*) verstanden werden. Diese kirchliche Allheit ist ein mystischer Kollektivismus, der sich keiner Rationalisierung fügt. Ich als Individuum kann weder meine Freiheit der Autorität der Kirche unterwerfen, denn die Kirche ist für mich keine äußere Realität. Die ‚Sobornost‘ ist in mir und ich in der ‚Sobornost‘. Es besteht kein Gegensatz zwischen dem Individuum und dem kirchlichen Kollektivismus, denn eine solche Entgegensetzung würde sofort eine religiöse Neutralisierung sein, Herausfallen aus der Kirche bedeuten.“

Vgl. Sergius Bulgakow: „Das Selbstbewußtsein der Kirche“ (übers.) in „Orient und Okzident“ H. 3, (1930) S. 1 ff, s. S. 4: „Die Seele der Orthodoxie ist die ‚Sobornost‘, gemäß dem richtigen Ausdruck Chomjakows: ‚Dieses Wort enthält ein ganzes Glaubensbekenntnis‘. Der russische Kirchensprachgebrauch und die russische Theologie verbinden mit diesem Ausdruck einen so weiten Sinn, wie er ihn in anderen Sprachen nicht besitzt, worin die eigentliche

ebenfalls in Schutz und widerlegt die irrige Interpretation, die er dort (im grundsätzlichen Protestantismus) erfährt, (daß nämlich diese Kategorie des mystischen Kollektivismus, diese kirchliche Allheit, die Idee der Persönlichkeit, mithin der Freiheit, vernichtet) und die Konsequenz, die daraus gezogen wird (die Orthodoxie habe deshalb zum Problem der wirklichen Gemeinschaft keine innere Beziehung).

Kulmann entwickelt dann seine Auffassung von der „Sobornost“, die zwar in vollem Einklang mit der der russischen Denker ist, und infolgedessen nichts Neues darstellt; da sie aber aus der Feder eines Protestanten stammt, geben wir sie in einigen Zügen hier wieder: „Die Sozietät und der Einzelne sind zur Erlösung berufen. ‚Sobornost‘ heißt, daß das Sozietäre von Anfang an eine in unserer Heilsgeschichte relevante Kategorie darstellt. Der Gnade sind wir nur teilhaftig in einem dieser Gnade geöffneten ‚Wir‘. Die Geöffnetheit des ‚Wir‘ ist aber nicht naturgemäß gegeben.⁸¹ Dann wird die Sozietät zur wirklichen Gemeinschaft, wenn der Schuld- und Anschuldigungsring durch gegenseitige demütige Vergebung durchbrochen wird. Die große Fastenzeit wird mit einem Akte gegensei-

Kraft und der eigentliche Geist orthodoxer Kirchlichkeit ausgeprägt wird. Der Artikel über die Kirche im Apostolikum wird übersetzt: „wo jedinu swatuju sobornuju i apostolskiju zerkow“. Hier wird mit dem Wort „sobornaja“ das griechische *καθολική* wiedergegeben. Der direkte Sinn des Wortes „Sobornost“, sobornyj von dem Wort sobor, Konzil, deutet hin auf die Verbindung der Kirche mit den Konzilien, auf ihre Konziliabilität, das Wort bestimmt die Kirche als Organismus, der die Lehrbestimmungen der ökumenischen und lokalen Konzilien besitzt, oder im weiteren Sinne als Organismus, der im Konzil das Organ der Selbstbestimmung besitzt. Weiter schließt diese äußerliche Definition, die in dem griechischen Wort *καθολική* und in allen seinen Übersetzungen nicht enthalten ist, auch den Gedanken in sich, daß die Kirche „sobirajet“, sammelt, sie umfaßt alle Völker und erstreckt sich über die ganze Welt. In diesem Sinne bedeutet „Sobornost“ auch Universalität. Die sobornaja Kirche ist die ökumenische Kirche. Eine solche Auffassung war selbstverständlich auch den Schöpfern des Glaubenssymbols nicht fremd. Diese Auffassung kann man als quantitativ bezeichnen, sie ist für den römischen Katholizismus charakteristisch. Es ist aber auch eine qualitative Definition des Begriffes „Sobornost“ oder Katholizität möglich. Das entspricht auch der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffes in der Geschichte der Philosophie vor allem bei Aristoteles, bei dem *καθολικός* das „Allgemeine“ bedeutet, das in den einzelnen Erscheinungen *καθ' ὅλον* existiert. Das ist nach aristotelischer Auffassung eine platonische Idee, die jedoch nicht über den Dingen und in gewissem Sinne vor den Dingen wie bei Plato, sondern in den Dingen als deren Grundlage und Wahrheit existiert. In diesem Sinne bedeutet der Begriff „Katholische Kirche“: Die in der Wahrheit wesende, die an der Wahrheit teilhabende, die ein wahrhaftiges Leben lebende Kirche.“ Vgl. Leo P. Karsawin: „Der Christusglaube in der Russischen Orthodoxie“ in „Una Sancta“ 1926, S. 194.

⁸¹ Vgl. Erich Seeberg: „Die orthodoxen Kirchen auf dem Balkan“ in: „Menschwerdung und Geschichte“ (Aufsätze) S. 249: „Diese Frömmigkeit ist weiter, wenn ich recht sehe, zunächst beherrscht durch eine Empfindung für das Ganze. Man fühlt sich in das Ganze des Lebens und des Kosmos eingegliedert. Es ist alles nicht abgestimmt auf das „Ich“ und „Du“ des Abendlandes, sondern auf das „Wir“, auf die Totalität, indem nun alles Leben und alle Kreatur in einem großen Zusammenhang zusammengeschlossen ist.“

tiger Vergebung begonnen. Bevor der Orthodoxe zur Beichte geht, bittet er diejenigen Menschen um Vergebung, gegen die er sich versündigt hat. „Sobornost“, die Einung in der Liebe und in der Freiheit, ist Leben in der Wachheit, wie sie die Gnade Gottes spendet. Nur in diesem Licht erkennt der Mensch die von Gott gemeinte Gleichheit zwischen den Menschen, die von Gott gewollte Gliederung in Führer und Gefolgschaft und die Einordnung aller in die Gemeinschaft. „Sobornost“ bedeutet aber Katholizität. Wie die Einzelpersönlichkeit nur durch Verbundenheit mit den anderen zur letztlichen Verwurzelung und Entfaltung ihres Ichs gelangt, so hat keine anderssüchtige, selbstgenügsame Einzelwahrheit je Bestand, es sei denn, sie sei gegründet im Schoße der einen Wahrheit.

„Sobornost“ bedeutet aber nicht nur Einigung aller Lebenden in Christus, sondern darüber hinaus Gemeinschaft zu allen Zeiten mit allen denen, die Christus geschaut, verkündigt und gelehrt haben, Heilige, Märtyrer und Propheten.⁸² Kulmann vergleicht weiter den orthodoxen Begriff „Sobornost“ mit dem deutsch-protestantischen „Gemeinschaft“. „Wenn der Orthodoxe Denker auf die „Sobornost“ hinweist, so meint er damit im wesentlichen nichts anderes als was der deutschsprechende Protestant mit dem ebenfalls unersetzbaren Wort ‚Gemeinschaft‘ meint“.⁸³

Alle diese Feststellungen führen Kulmann zur Erkenntnis, daß „das orthodoxe Leben einen weiten Platz für Freiheit und Persönlichkeit hat“.⁸⁴ Weiter weist er auf die Tatsache hin, daß „auf dem Boden der Orthodoxen Kirche im letzten Jahrhundert eine freie christliche Philosophie entsteht, die weder der katholische noch der protestantische Westen aufzuweisen haben“, daß „der Wahrheitsforschung keine Grenzen gezogen sind“, daß „Theologie und Philosophie in einem fruchtbaren Wechselverkehr stehen“, daß „durch die ganze Kette der russischen Philosophen hindurch das orthodoxe Bewußtsein zu fast allen wichtigen Zeitfragen Stellung nimmt“.⁸⁵ Er erinnert dann daran, daß „Erkenntnistheorie, Psychologie und Pädagogik aus dem orthodoxen Glauben heraus neu gestaltet werden“ und daß „im besonderen die Probleme von Kirche und Staat, vom Sinn der Revolution, die Kritik des Marxismus und Bolschewismus eingehend erörtert werden“.⁸⁶ Darauf fragt sich Kulmann, warum denn eigentlich der grundsätzliche Protestantismus erkläre, die Russische Kirche habe zur Gegenwart kein Verhältnis, und könne a priori keines haben. „Wohl niemand wird das heutige Schweigen der Orthodoxie innerhalb der

⁸² Kulmann: „Wo steht Gott in Rußland?“ in „Orient und Okzident“ H. 4, S. 3.

⁸³ ebenda.

⁸⁴ ebenda S. 3. Vgl. Wladimir Iljin (russ. Orthodoxer, Paris): „Die Freiheit in der Kirche. Zur Metaphysik der kirchlichen Freiheit“ in „Kyrios“ I, 1936, S. 343 ff. Vgl. Simon Frank: „Gestalt und Freiheit in der griechischen Orthodoxie“ in: Protestantismus als Kritik u. Gestaltung, hrsg. v. P. Tillich, Darmstadt 1929, S. 309 ff.

⁸⁵ Kulmann a.a.O. S. 3.

⁸⁶ ebenda.

Grenzen Sowjetrußlands als einen Mangel an Interesse für die Gegenwart erklären“⁸⁷ warnt er.

Die Richtigkeit dieser Feststellung ergibt sich auch aus dem übrigen Inhalt der Zeitschrift, die wir hier besprechen („Orient und Okzident“). Es ist der Geist, der alle in ihr enthaltenen Beiträge (teils von deutschen protestantischen, teils von russischen orthodoxen Verfassern) durchströmt, nämlich die Beseitigung von Vorurteilen und Mißverständnissen, die in früheren Zeiten bei den gegenseitigen Betrachtungen zwischen Orthodoxie und Protestantismus und besonders bei den Protestanten auf Kosten der Orthodoxen entstanden sind.

Zu beachten ist allerdings, daß bei der Betrachtung der Auffassung von der Orthodoxen Kirche in den protestantischen Kreisen von „Orient und Okzident“ vorwiegend der russische Zweig der Orthodoxie in Betracht gezogen wird, welcher, obwohl er von dem gesamten Begriff „Orthodoxe Kirche“ nicht zu trennen ist, immerhin eine besondere Nuance und Ausprägung des orthodoxen Christentums darstellt.⁸⁸ Denn hier konnte der slawische Geist nicht ohne jegliche Einwirkung bleiben, sondern er hat mit seiner mehr mystischen Einstellung und mit seinen Unendlichkeitsdimensionen und scharfen Gegensätzen⁸⁹ diejenigen Eigentümlichkeiten in dem russischen christlichen (theologischen und philosophischen) Wesen geprägt, durch welche es sich von dem griechischen unterscheiden läßt.⁹⁰

⁸⁷ ebenda.

⁸⁸ Sergius Bulgakoff: „Die Wesensart der russischen Kirche“ in IKZ 20, 1930, S. 181 ff.

⁸⁹ Vgl. Walter Schubart: „Russische Züge in der Philosophie Max Schelers“ in „Kyrios“ 2, 1937, S. 881: „Der religiöse Zug der slawischen und besonders der russischen Philosophie ist oft hervorgehoben. Das russische Denken kreist ständig um die Gottesfrage. Es ist immer bereit, in Theologie oder Antitheologie auszulaufen. Nie schweigt die Begierde nach dem Absoluten.“

⁹⁰ Die partikularistischen Tendenzen innerhalb des älteren russischen Christentums, sich von dem gesamten Begriff der Orthodoxen Kirche abzusondern und scharf einen besonderen kirchlichen, russischen, orthodoxen Typus zu bilden, haben die neueren russischen Theologen abgelehnt und verurteilt. Einen solchen Charakter tragen z. B. folgende Zugeständnisse Berdjajews: „Eine Identifizierung des religiösen und nationalen Elements ist ein Judaismus innerhalb des Christentums. Und man darf nicht leugnen, daß es in der russischen Kirche eine abschüssige Neigung dieser Art gegeben hat. Das Bewußtsein der Ökumenizität der Orthodoxie war nachteilig beeinträchtigt und geschwächt. Mit dem Fall von Byzanz fühlte sich das russische Volk als der alleinige Träger der Rechtgläubigkeit. Auf dieser Basis entwickelte sich die Idee von Moskau als dem dritten Rom. Man begann, den orthodoxen Glauben als den ‚russischen‘ zu bezeichnen, die ökumenische Kirche der russischen gleichzusetzen. Die Kirche war durch und durch nationalisiert worden, und man fing an, National-eigentümlichkeiten fast dogmatische Bedeutung zuzuschreiben. Einen russischen Glauben und ein russisches Ritenum stellte man nicht der Latinität, sondern auch dem griechischen Glauben gegenüber. Den Patriarchen Nikon betrachtete man als Vertreter des griechischen, nicht aber des russischen Glaubens. Die wahre Orthodoxie aber war ein russischer und nicht ein griechischer Glaube. Der extreme russische Traditionalismus vollzog de facto den Bruch mit der älteren griechischen Kirche.“ Nikolaj Berdjajew: „Orthodoxie und Ökumenizität“

In dieser Hinsicht ist, unserer Meinung nach, zwischen dem „griechischen“ und „slawischen“ orthodoxen Typus zu unterscheiden, wie es sehr richtig gelegentlich der heutige Generalsekretär des Ökumen. Rates der Kirchen in Genf, W. A. Visser t' Hooft, tat: „Wenn starke Delegationen“, sagt er, „griechischen und russischen Christentums sich begegnen, werden Entdeckungen gemacht, längst verloren gegangene Beziehungen werden neu geknüpft, das Gefühl des Einsseins in Glauben und Ziel, das oft nur theoretisch war, wird lebendige Wirklichkeit. Gewiß bedeutsame Unterschiede bleiben. Für den Griechen hat die Kultur des Abendlandes mehr Anziehungskraft als für den Russen. Die russische Frömmigkeit hat einen mystischeren Charakter als die griechische. Aber sowohl von außen — Beziehungen zum Katholizismus und Protestantismus — als auch von

in: „Die Ostkirche“ (Sonderheft der „Una Sancta“, Stuttgart 1927) S. 1 ff, das Zitat S. 5/6. In diesem älteren Geist, den gerade Berdjajew bekämpft und abschaffen will, bewegen sich z. T. noch folgende Äußerungen des ebenfalls in Paris wirkenden russischen Theologieprofessors A. V. Kartaschoff. Dieser geht von der Ansicht aus, daß die Griechen niemals eine vollständige Ekklesiologie geschaffen haben (und das ist z. T. richtig). Er behauptet weiter, daß bei den großen Auseinandersetzungen am Ausgang des 1. Jahrtausends zwischen der byzantinischen und römischen Kirche erstere niemals die Tiefe und den letzten Sinn des Papsttums, welches sie jedoch ständig polemisierte und ablehnte, begriffen und verstanden habe. Und dann sagt er weiter: „Weil die Griechen glaubten, daß es sich um einfache administrative Herrschaft handele, bemühten sie sich, aus ihrem Patriarchen von Byzanz einen ebensolchen Papst für den Osten herauszuarbeiten. Sie schlugen in naiver Weise mehr als einmal dem Vatikan vor, mit ihnen in diesem Sinne über die Gebiete sich zu einigen. Der „ökumenische“ Patriarch von Konstantinopel ist ein auf Erfahrung gegründeter Beweis für die Blindheit der Griechen in Bezug auf die Tiefe und Tragik der Entstellung der Ekklesiologie in der Lehre vom Papst.“ (In: „Die orthodoxe Kirche des Ostens. Ein geschichtliches Gesamtbild“ in „Kyrios“ 1, 1936, S. 224/25). Und weiter sagt er ebenda S. 226: „Zusammenstöße, ähnlich dem mittelalterlichen Kampf der Päpste mit den Kaisern, oder der englischen Könige mit Rom im 16. Jahrhundert, fanden im Osten nicht statt. Doch entstanden immerhin auch hier Gegensätze, die jenen zum Teil gleichen und zwar durch die hellenisorischen Versuche der byzantinischen Kirche, die die von ihr getauften Völker — Slawen und Rumänen — zu Griechen machen wollte (!). Als Endergebnis eines solchen Zusammenstoßes des bulgarischen Volkes mit dem Patriarchat von Konstantinopel belegten denn auch die Griechen im Jahre 1872 die bulgarische Kirche mit dem Bann und erklärten sie für schismatisch, weil sie bei sich die Autokephalie, also die völkische Selbstherrschaft ohne den Segen des Patriarchen, eingeführt hatte. (Angebliche Ketzerei des sogen. „Philetismus“, Anmerkung von Kartaschoff). Dieses griechisch-bulgarische Schisma ist bis heute noch nicht aufgehoben, gilt aber eigentlich nur der Form nach: Die anderen rechtgläubigen Kirchen legen ihm keine Bedeutung bei.“ Das Schisma ist inzwischen aufgehoben; Vorsicht aber bei solchen und ähnlichen Äußerungen seitens der Slawen. Denn sie geben einem Dritten, einem römischen Katholiken, Anlaß zu bemerken: „Man gewinnt den Eindruck, daß die Orthodoxen sich nicht nur schwer mit dem Westen verstehen, sondern auch untereinander viele Streitigkeiten haben“. Max Pribilla: „Um kirchliche Einheit“, Freiburg i. Br. 1929, S. 22.

innen — eine gemeinsame Tradition — tragen mächtige Faktoren zu dem Gefühl der Einheit bei.⁹¹

Mit dem russisch-orthodoxen Wesen und Geist mehr vertraut und mehr beschäftigt zeigt sich auch die zweite deutsche, protestantische Zeitschrift, die hier zu Wort kommt, nämlich die etwas jüngere Zeitschrift „Kyrios“. Die Motive wieder und die Zielsetzungen rein wissenschaftlicher Natur, die sich in ihr vernehmen lassen, decken sich ebenfalls mit denen, die wir schon bei der Betrachtung von „Orient und Okzident“ gezeigt haben. Im Kreise von „Kyrios“ sind die Mitarbeiter ebenfalls deutsche Protestanten und Orthodoxe (Griechen und Russen), und die Auffassung der Orthodoxen Kirche, die aus der Zusammenfassung aller Beiträge sich ergibt, entspricht auch der neuesten Lage der Dinge. Sie ist nämlich ebenfalls positiver und gerechter gegenüber Einrichtungen und Zuständen in der Ostkirche eingestellt, die auf Grund der modernen kirchengeschichtlichen und geisteswissenschaftlichen Methoden erforscht werden, und zwar hinsichtlich der gesamten Ostkirche, sowohl in ihrem idealen wie auch in ihrem empirischen Bestand.

In eine Einzelbetrachtung aller der in den fünf verschiedenen Bänden des „Kyrios“ enthaltenen protestantischen Abhandlungen über unseren Gegenstand einzutreten, ist hier unmöglich. Hier werden wir nur einige Züge aus dem programmatischen Artikel des Herausgebers Hans Koch zitieren, der wohl auch von orthodoxen Theologen zu den modernen positiven Betrachtern der Orthodoxen Kirche gerechnet wird.⁹² In dem in Betracht

⁹¹ In: „Die Eiche“ Jg. 1931, Nr. 2, S. 212: „Wege zur Einheit der Kirche Christi“. Konferenz zu Saloniki. Dasselbe empfindet in diesem Punkt auch Fr. Siegm. Schultze. Er sagt: „Wenn heute der Name griechisch-katholisch nicht mehr recht Anwendung findet, so hängt das damit zusammen, daß angesichts der Entstehung der autokephalen Kirchen in den verschiedenen Ländern die Völkernamen besser für die einzelnen Landeskirchen aufgespart werden. Die Griechische, Serbische, Rumänische, Bulgarische, Albanische Kirche bilden zusammen mit den alten Patriarchaten des Ostens und dem Erzbistum Cypern und mit den Kirchen Rußlands, der russischen Randstaaten und der russischen Diaspora die Orthodoxe Großkirche, die ihre Einheit heute wieder stärker empfindet als in den vergangenen Jahrhunderten, wobei die slawischen Volkskirchen des Balkans einen Übergang zum russischen Typus des orthodoxen Christentums herstellen“. (Einleitung in Bd. X des Sammelwerks „Ekklesia“ S. 5). Dies zur Richtigstellung der von Pfarrer Karl Fueter (in: „Die Ökumene gestern, heute und morgen“ [Nr. 20 in der Reihe: Kirchliche Zeitfragen, Zwingli-Verlag Zürich 1947 S. 19] gemachten Bemerkung.

⁹² Bratsiotis z. B. zählt folgende auf: F. Heiler, Ehrenberg, Gavin, F. Lieb, J. Tyciak, Kirchhoff, H. Mulert, H. Koch, in „Kyrios“ I, 1936, S. 332. Diesen Eindruck von Hans Koch als einem unparteiischen Betrachter der Orthodoxen Kirche zerstört z. T. seine schon erwähnte Schrift: „Das kirchliche Ostproblem der Gegenwart“, Berlin 1931, und ebenfalls z. T. seine andere ältere Schrift: „Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslawische Denken“. Breslau und Oppeln 1929. In dieser letzteren Schrift wird die Tendenz von Hans Koch bemerkbar, die protestantisierende Richtung in der russischen Orthodoxie des Petrinischen Zeitalters (Prokopowitsch) hervorzuheben und zu verherrlichen.

kommenden Artikel zeigt sich allerdings nicht etwa die Gesamtauffassung, die Hans Koch der Ostkirche gegenüber vertritt. Es ist mehr eine Begründung der Ziele der von ihm herausgegebenen Zeitschrift, sich mit dem Osten Europas zu beschäftigen, und zwar nicht so sehr mit dem „geographischen“ Begriff Europa, sondern mit Osteuropa in einer geistigen Ausdeutung, die nach seinem Wortlaut „bisher nur selten und auch dann mit meist zu kurzem Ansatz versucht wurde.“⁹³ Diese Vernachlässigung liegt nach ihm darin, daß „man sich auf den hellenistisch-byzantinischen Raum beschränkte und die Grenze so zog, daß sie sich praktisch mit den Diözesen und dem inneren Anliegen der Orthodoxen östlichen Kirche deckten.“⁹⁴ Das Verkehrte dabei war, daß man das slawische Element in dem Begriff des geistigen Osteuropa übersah. Demgemäß findet Koch, daß in der Kulturgeschichte „das griechische Osteuropa seiner Ergänzung durch das slawische bedarf, das dessen Haupterbe und bisheriger Vollender geworden ist“.⁹⁵

Hier aber geht Koch offensichtlich zu weit, wenn er behauptet, die Geschichte Osteuropas sei somit nichts anderes als Geschichte des hellenischen Geistes in der slawischen Welt, einschließlich der bestehenden oder in anderen Völkern untergegangenen Ränder beider Größen; sie sei in weiterem Sinne griechisch-slawische Geistesgeschichte.

Wie Harnack in seiner kleinen Abhandlung: „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen“ als einen von den wichtigsten Faktoren der kulturellen Entwicklung der Völker die Religion bzw. ihre konfessionelle Ausprägung betrachtet, so äußert sich auch Hans Koch analog, wenn er behauptet, daß osteuropäische Geistesgeschichte auf den längsten Bahnen ihres bisherigen Weges und bis in unsere Zeit hinein — zugleich auch östliche Kirchengeschichte sei. Denn „Formung und Inhalt des griechischen Geistes waren, als die Slawen in ihrer Hauptmasse seiner teilhaftig wurden, bestimmt durch die griechische östliche Kirche, die damals nur noch rechtlich von der römischen westlichen nicht getrennt war. In der Auseinandersetzung mit dieser östlich-christlichen Kirche standen und stehen alle Völker des östlichen Raumes, ob sie nun, wie die Westslawen, sich für das römische Kirchentum entschieden, aber auf eine ‚Union‘ mit der Ostkirche hinarbeiten, — oder ob sie gar, wie eine russisch bunt zusammengewürfelte Minderheit auf dem Wohngebiet der Ostslawen, jedes Kirchentum, ja die Religion überhaupt ablehnen“.⁹⁶

Bei dem kurzen Vergleich aber, der hier mit dem Westen gezogen wird, kommen Ergebnisse zum Vorschein, die sich von den bei Harnacks Vergleich des konfessionellen Wesens in Ost und West gezogenen Schlüssen erheblich unterscheiden: „Ein solch geistiges Osteuropa“, heißt es hier, „ist größer als das erdkundliche, geographische, wirtschaftliche. Seine Grenzen

⁹³ Hans Koch: „Osteuropa“ in „Kyrios“ I, 1936, S. 1.

⁹⁴ ebenda.

⁹⁵ ebenda S. 2.

⁹⁶ Hans Koch, ebenda S. 2.

dringen im Westen bis ins deutsche Land, nämlich dort, wo der deutsche Mensch sich mit den Slawen auseinandersetzt und wo Mystik oder Romantik die letzten Tiefen menschlicher Seele oder menschlichen Glaubens entschleiern. Im Nordosten aber und im Südosten reicht das geistige Osteuropa über den Ural und über den Kaukasus, soweit die östliche Kirche über diese Wälle gelangt hat und soweit sie auch heute noch, trotz äußeren Zusammenbruchs ihr Dasein bezeugt, ja ihren Glauben erfolgreich verbreitet“.⁹⁷ Da Koch fühlt, daß sich aus diesen seinen Feststellungen die Vorstellung bilden könnte, als sei Westeuropa in Gefahr, zu gering eingeschätzt zu werden, fügt er ergänzend folgendes hinzu: „Osteuropa und seine geistige Eigenständigkeit ist kein notwendiger Gegensatz zu einem abgesonderten, ‚faulen‘ Westeuropa. Beide berühren und ergänzen sich, obwohl Herzstücke der großen Auseinandersetzungen zwischen Morgenland und Abendland, in ihren Wurzeln und an den Halmen. Ihre Wurzeln langen beiderseits in die Antike, dorthin, wo römischer Reichsgedanke und griechisches Denken miteinander noch ungetrennt verschmolzen waren. Ihre Halme aber sprießen in das Saatfeld der christlichen Kirche und bilden auf ihrem Boden eine Einheit in ökumenischer Schau“.⁹⁸

Der zweite Weltkrieg, der wenige Jahre nach der Niederschrift der oben betrachteten Reflexionen ausbrach, der Ablauf, den er genommen und die daraus entstandene neue politische, kirchenpolitische und theologische Situation auf den beiden Hauptschauplätzen der Ereignisse (Rußland/Deutschland), stellen neue Faktoren dar und bilden neue Voraussetzungen und Motive, aus welchen nunmehr die weitere Entwicklung in der von uns hier betrachteten Linie bedingt und beeinflusst wird. Die Literatur über die orthodoxe Ostkirche und im speziellen über die russische Orthodoxie, die seit dem Ausbruch des deutsch/russischen Krieges durch die spannungsvollen Phasen desselben und seiner Beendigung bis in unsere Nachkriegstage im deutsch-protestantischen Lager nachwirkend entstand, kann begreiflicher Weise in vielen Hinsichten nicht mehr als zuverlässig und objektiv genug betrachtet werden, um sie für unseren Zweck hier noch verwenden zu können. Der Grund dafür ist nicht nur die einseitige Parteinahme, bedingt durch die Motive politischer und sonstwie weltanschaulicher Natur. In solchen Situationen, wie sie durch den Krieg entstanden und weiterhin noch andauern, ist es ganz unvermeidlich, daß der Blick für eine objektive Betrachtung der Dinge getrübt wird. Auch dort, wo der Wille und das Bemühen ehrlich sind, die entstandene Situation unparteiisch und nach bestem Bemühen objektiv zu erfassen, kann es unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht völlig gelingen. Die Gefahr von Einseitigkeiten ist unvermeidlich. Man lebt immer noch stark unter dem Druck der Ereignisse und der Stimmung, die sie begleiteten. Man hat noch nicht die erforderliche Distanz, die eine nüchterne und relativ unbeeinflusste Stellungnahme ermöglicht. Diese Unzulänglichkeit zur Erfassung und Beur-

⁹⁷ ebenda.

⁹⁸ ebenda.

teilung der noch in Gärung befindlichen Lage entsteht nicht nur auf der Seite des einen Partners unseres Gespräches, d. i. auf der Seite des deutschen Protestantismus; auch im Lager des anderen Gesprächspartners, d. i. der russischen Orthodoxie, welche hier hauptsächlich das Betrachtungsobjekt in ihrem existenziellen Schicksal bildet, liegen die Dinge ebenso stärker verwickelt und ungeklärt vor, als das in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen der Fall war.

Die Lage, in der sich seit Beginn des zweiten Weltkrieges bis heute die russische Orthodoxie befindet, ist verschieden von derjenigen, welche die vorangeführten Betrachtungen und Auseinandersetzungen mit ihr vor Augen hatten. Ja viel mehr, diese Situation hat schon in den letzten Jahren mehrere Phasen und Entwicklungen mitgemacht. Dieser Umstand erschwert und hemmt noch mehr den Außenstehenden die Fähigkeit, eine deutliche Beurteilung und ein wirkliches Verständnis des dortigen Geschehens zu gewinnen.

Gleich zu Beginn des deutsch/russischen Krieges hat zunächst das patriotische Verhalten der bis dahin verfolgten orthodoxen Kirche in Rußland eine deutliche Veränderung in der Einstellung des Sowjetstaates ihr gegenüber bewirkt. Der Eindruck, der bei den Außenstehenden dadurch entstand, verstärkte sich und wurde zu einer optimistischeren und gar begeisterten Beurteilung der diesbezüglichen Situation in Rußland, als gegen Ende des Krieges die neue Patriarchenwahl in Moskau stattfand und eine weitere tolerantere Haltung zur Reorganisation der Kirche einerseits und eine Aktivität der Kirche andererseits innerhalb des Sowjetstaates und in den Gebieten, welche durch den Kriegsverlauf unter seine Einflußsphäre kamen, erfolgten.

Unter den ersten Eindrücken dieser Entwicklung haben auch gleich Bücher das Licht der Öffentlichkeit erblickt, wie zum Beispiel dasjenige von Fritz Lieb: „Rußland unterwegs — Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus“. Bern 1945 (Verlag A. Francke A.-G.). Hier tritt uns eine erheblich andere Betrachtungsweise entgegen, als wir sie bei dem Herausgeber der Zeitschrift „Orient und Okzident“ und dem Verfasser des Artikels „Orthodoxie und Protestantismus“ vorfanden. Der Verfasser des Buches „Rußland unterwegs“ von 1945 kann nicht mehr als der Anwalt der alten Kirche und ihrer Lehre gelten, deren Wiederauferstehung er aus dem schicksalhaften Martyrium und den Verfolgungen des Kommunismus als eine verheißungsvolle Befruchtung der Christenheit der Gegenwart erwartete und der russisch-orthodoxen Kirche voraussagte. Der Beurteiler der russischen Kirche und der Orthodoxie im allgemeinen erscheint im letztgenannten Buch als ein zuweilen voreiliger und voreingenommener Bewunderer des Sowjetideals und der neuen Verhältnisse in Rußland; während er dagegen wiederholt die Schuld der russischen Kirche in der allgemeinen Natur des „orthodoxen Wesens“ (des „byzantinischen“, wie es der Verfasser zum Beispiel Seite 63 f, 67, 419 nennt) sieht und für alles Übel und alle Fehlentwicklung in Rußland schuldig erklärt. In die-

ser Begeisterung für Sowjetrußland und seinen „Humanismus“ (s. S. 261 ff) betrachtet der Verfasser die neuere Toleranzpolitik der Sowjetregierung der Kirche und der Religion überhaupt gegenüber als das Symptom eines grundsätzlichen Abrückens vom mechanistischen und dialektischen Materialismus.

Unter denselben optimistischen Eindrücken ist auch das sonst aufschlußreiche Buch des Schweden Efraim B r i e m : „Kommunismus und Religion in der Sowjetunion“, im Jahre 1945 abgeschlossen, welches vor kurzem in deutscher Übersetzung von Edzard Schaper (Verlag Friedrich Reinhardt & Co., Basel) erschien. Man wird aber gut tun, beim Studium dieses Buches mit dem Nachwort eines ungenannten Verfassers zu beginnen. In diesem Nachwort wird die damalige optimistische Auffassung in der Beurteilung der neuen religiösen und kirchlichen Lage in Sowjetrußland durch eine sachliche Nachprüfung der darauf folgenden kirchenpolitischen und anderen jüngsten Ereignisse im Osten eingedämmt. Es wird zu Besinnung und Abwarten aufgefordert, bis man ein endgültiges Bild und eine objektive Erkenntnis der Motive, der Absichten und der Resultate in den Wandlungen auf dem Gebiet der Religion und Kirchenpolitik in Sowjetrußland haben könne.

Außer diesen beiden Werken der Nachkriegszeit über Rußland und die orthodoxe Kirche, erschienen während des Krieges in Deutschland eine Menge von Aufsätzen usw. und laufend erscheinen seitdem nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Ländern Broschüren und größere Bücher über Rußland, über die russisch-orthodoxe Kirche, über die russische Frömmigkeit usw. Während einige dieser Veröffentlichungen der ernsten wissenschaftlichen und theologischen Form nicht entbehren, sich vielmehr gründlich um die Untersuchung und Herausarbeitung des gestellten Themas bemühen, sind die Motive und Abzielungen bei anderen Verfassern nicht immer klar, ja oft nicht einwandfrei. Dabei ist noch in Betracht zu ziehen, daß bei vielen dieser Publikationen eine falsche romantische Vorstellung von der östlichen Orthodoxie als einer eigenartigen und mystischen Angelegenheit die vorherrschende ist. Es macht sich sehr oft eine Verwechslung und Vermengung der Vorstellungen von der orthodoxen Ostkirche mit den landläufigen Vorstellungen vom russischen religiösen (bzw. antireligiösen) Wesen bemerkbar. Es werden mit Vorliebe Eindrücke aus den Romanen Dostojewskis herausgeholt und bearbeitet. Bilder und Vorstellungen von der Mystik, Apokalyptik und Dämonik, welche dem russischen Wesen eigen sind, wie auch von der positiven und negativen Gefühlskraft der slavischen Seele und ihrer ganzen Eigenartigkeit werden aufgerollt und mit der orthodoxen Kirche kurzerhand identifiziert und als ihre Wesenszüge dargeboten.⁹⁹ Dieser Sachverhalt rechtfertigt unseren Entschluß, die Linie in der

⁹⁹ Wir erwähnen hier wahllos einige dieser Veröffentlichungen, welche zu allen den oben genannten Kategorien gehören: Alois D e m p f : „Die drei Laster“, eine Analyse der christlichen Ethik Dostojewskis 1947. Konrad O n a s c h : „Die Idee der metamorphosis (Verklärung) in den Liturgien, in der russischen

Beurteilung der orthodoxen Kirche nicht weiter zu verfolgen, sondern bei dem Bild zu bleiben, welches durch das Schicksal und die theologische Tätigkeit der verfolgten russischen Kirche im Mutterland und in der Emigration während der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen bei den Außenstehenden entstanden ist. Das will nicht heißen, wir seien der Meinung, all die vorauf gemachten Betrachtungen über den betreffenden Zeitabschnitt hätten unbedingt das Richtige getroffen. Aber diese Erkenntnisse und die Ereignisse, aus welchen sie entstanden, liegen immerhin nun auf einer anderen zeitlichen und weltanschaulichen Ebene, als wir uns jetzt in dieser Nachkriegszeit befinden. Deshalb sollten sie einmal so zusammengestellt werden, damit sie bei der neuen Problematik und in den neuen theologischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der gegenwärtigen Verhältnisse zu Rate gezogen oder der Revision unterstellt werden können.

Die vorangeführten Auffassungen und die anderen erfolgten Aussagen, welche in der Zeit, da der Westen unter dem gewaltigen Eindruck des Schicksales, das die russische Kirche durchschritt, niedergeschrieben wurden, können, wie gesagt, nicht in jeder Hinsicht als das absolut Richtige, das Wesen der orthodoxen Kirche Treffende, erklärt werden. Das spezifisch „Russische“, unter welchem den meisten Abendländern die orthodoxe Kirche vor Augen tritt, hat auch die untersuchten Auffassungen unvermeidlich mitbestimmt und das dargebotene Bild entsprechend akzentuiert.

Wir haben versucht, in unserer Zusammenstellung aus der ganzen Linie nach Möglichkeit diejenigen Vertreter herauszuholen und zu untersuchen, die in ihren Betrachtungen über das russische Christentum den allgemeineren Geist und das objektivere Wesen der orthodoxen Ostkirche zu erfassen und aufzuzeichnen versuchten.

Das entscheidende Wort darüber zu sprechen, wurde der neueren orthodoxen Theologie als eigene Aufgabe, als eigenes Recht und gleichzei-

Philosophie und im russischen Frömmigkeitsleben“, Danzig 1945. Derselbe: „Geist und Geschichte der russischen Ostkirche“, Berlin 1947. Dietrich v. Eckhart: „Kirchengeschichte Rußlands“, München 1947. Dazu aus den Arbeiten von Ernst Benz: Wittenberg und Byzanz. Marburg (Lahn) 1949. Russische Kirche und östliches Christentum. Tübingen 1949. Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH — Wiesbaden) 1950. Leibniz und die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Zeitschr. f. Rel.- u. Geistesgeschichte. Jg. 2, H. 2, 1949/50.

¹⁰⁰ Über die Griechische Orthodoxe Kirche, *Οικουμενική Ἐκκλησία* genannt, als die Kirche, in der die Gesamtheit der Offenbarung rein aufbewahrt geblieben ist, schreibt Univ.-Prof. Basil Exarchos in seiner kürzlich veröffentlichten Arbeit: *Τὸ περιεχόμενον τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρευνῆς ἐν τῇ Θεολογικῇ Σχολῇ* 1951. (Sonderdruck aus: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης*, Bd. I.).

tig auch als eigene Pflicht vorbehalten.¹⁰⁰ Bei den behandelten außenstehenden Betrachtern haben wir aber auch den Willen und den Hang beobachtet, in der gegenwärtigen und geschichtlichen Struktur der orthodoxen Kirche eine organische und echte Fortsetzung der Alten Kirche, der Urkirche und der Kirche der ökumenischen Kirchenväter und Konzilien wiederzuerkennen und sehr positiv zu beurteilen.

Das war ja ebenfalls eines der positiven und verheißungsvollen Ergebnisse des ökumenischen Gespräches der ersten Periode der ökumenischen Begegnung in der neueren Zeit. Mit dem Abschluß des zweiten Weltkrieges begann die zweite Periode derselben.

Was mag die Zukunft in Bezug auf die Fortsetzung dieser neueren ökumenischen Tradition bringen?

Abgeschlossen Nov. 1946.

MISCELLEN

Zum Canon Salemannianus

Von Pfarrer R. H. Stocks, Bremen

In seiner Abhandlung: „Ein Bruchstück manichäischen Schrifttums im Asiatischen Museum“¹ hat Salemann ein von Roborowsky und Kozlov 1895 aus Turfan mitgebrachtes, heute in Leningrad aufbewahrtes und wohl im 9. Jahrhundert entstandenes Papierblatt veröffentlicht, dessen recto 11 Zeilen chinesischer, und dessen verso 17 Zeilen Estrangele-Schrift enthält. Letzteres bietet ein Verzeichnis von Schriften, die augenscheinlich zum Canon der uigurischen Manichäer gehörten. — In den drei ersten (einleitenden) Zeilen ist wahrscheinlich die Rede von einem *Padig*, Manis Vater,² sowie von einem nicht weiter identifizierbaren Jedzegeer. — Nach kurzem Zwischenraum folgen dann „auf das Evangelium der zweiundzwanzig“³ bezügliche Zeilen (4—6). In Zeile 4 wird das Evangelium *alaf* (= 1), in Zeile 5 das Evangelium *tau* (= 22) genannt. Zl. 7 ff folgt „auf Ormuzd Bezügliches“ über die Rede der zwölf Worte;⁴ Zl. 9 ff: „auf Maru Sisin’

¹ Mémoires de l'Académie Impériale de St. Pétersbourg VIII série Classe histor.-philol. vol. VI (1904).

² Ma sudi nennt ihn Fadik.

³ Vgl. zu Zl. 4—6, F. W. Müller, Handschriftenreste aus Turfan, Chines. Turkestan aus dem Anhang der ABA 1904 (Berlin 1904) S. 27: „Das Evangelium Alaf ist gelehrt; das Evangelium Tau ist gelehrt“. „Die Evangelien der Zweiundzwanzig werden gelehrt“.

⁴ El Bêrûnî, Chronologie orientalischer Völker. Übers. v. Ed. Sachau (Leipz. 1878) p. 217, Zl. 18, sagt ausdrücklich, Mani habe sein Evangelium nach den 22 Buchstaben des syrischen Alphabetes angeordnet. Das Evangelium wurde in syrischer Sprache geschrieben, denn Epiphanius bemerkt in seiner mit al-Bêrûnî übereinstimmenden Angabe (Adv. haer II, p. 628 Petav), die Buchstaben, nach denen Mani sein Evangelium geordnet habe, seien nach der Ordnung der Buchstaben des syrischen Alphabetes — deren sich auch die Perser bedienten — aufeinander gefolgt. — Auf die Notiz des Jakubi (bei Kessler, Mani I, 328) ist zurückzukommen, ebenso auf das von el-Bêrûnî S. 23 (vgl. Kessler S. 207) erwähnte Evangelium der Siebenzig. Jakubi 181, 849 (vgl. Kessler, Mani I, 206) bemerkt zu dieser augenscheinlich verderbten Stelle: „...und zwölf Evangelien, von denen er ein jedes Evangelium nach einem der Buchstaben des Alphabets bezeichnete“. — Andererseits könnte man die Ansicht vertreten, daß er die Rede der Zwölf im Auge hatte (vgl. Kessler 3,29, dazu Salemann a.a.O. S. 4 f), wenn er von zwölf Evangelien redet. Er hat wohl das in Rede stehende Buch mit dem Evangelium der „Zweiundzwanzig“ zusammengeworfen.

Bezügliches... über das Maru Sisin'...⁵: 11—16: „auf Jesum Bezügliches“. Zl. 12: „über die zweiundzwanzig Kämpfe des (Adam) bis zum Kommen Jesu, des Lebendig[machen]den“.⁶

Diese Schrift ist m. E. zu identifizieren mit Hilfe des — soweit ich sehe — bisher nicht beachteten, von A. von Le Coq⁷ veröffentlichten, Bruchstücks des Buchblattes TIID 75, wo es im Revers, Zl. 17, heißt: „bastanti yitinc Adam aguni tug“ = „Anfang des siebenten adam Aguni“ oder „Anfang des aguni des siebenten Adam (Menschen!)“

Das ergibt nichts! — Aber sollten wir das nicht auffassen dürfen als: „Anfang der siebenten *ἀγών* des Adam“? Dann hätten wir hier einen Hinweis auf das bekannte — aethiopisch von Trumpp⁸ und in englischer Übersetzung von Malan⁹ — veröffentlichte Buch: „Der Kampf des Adam“ vor uns. Entschieden ist *aguni* = *ἀγών* (Kampf), denn es findet sich auch gesagt von dem Kampf des Urmenschen gegen den Fürsten der Finsternis.¹⁰ *ἀγών* ist bekanntlich syrisches Lehnwort aus dem Griechischen. Wegen des Titels kann es sich nicht handeln um die nachweislich ebenfalls von den Manichäern benutzte „Genealogie Adams“ oder den „Liber de filiis et filiabus Adae“ oder den im Decretum Gelasii erwähnten „Liber de filiis et filiabus Adae vel geneleos“ oder den „Liber qui appellatur de poenitentia Adae“ oder eine nach Angabe des Samuel von Ani¹¹ durch Nestorianer nach Armenien gebrachte „Adami poenitentia“, bzw. „Adami diathece“, sondern um den „Kampf Adams“.

Da ich des Äthiopischen nicht genügend mächtig bin, auch die s. Zt. von Trumpp in Aussicht gestellte Übersetzung m. W. nie erschienen ist, so habe ich Malan's Übersetzung mit den von Trumpp gebotenen Übersetzungsproben verglichen, sie dabei zuverlässig gefunden, und halte mich mit gutem Gewissen an sie. — Das Buch zählt 15 Erscheinungen Satans vor Adam auf.¹² In der 7. kommt Satan zu Adam (Trumpp S. 5 f, Malan S. 64), gibt sich ihm und Eva als ihr Verführer zu erkennen und verbietet ihm als sein König, die von den beiden Menschen bewohnte Höhle zu betreten, widrigenfalls er Feuer auf ihn

⁵ Name des bekannten Schülers und Nachfolgers Manis. Die Angabe der Acta Archelai betr. seines angeblichen Abfalls muß auf einem Irrtum beruhen (61, vgl. 89,6 Beeson).

⁶ Mani hat doch auch ein Buch Vivificationis geschrieben. — Bei Müller a.a.O., S. 16, schließt die Beschreibung des Weltgerichtes M 482 mit den Worten: „Zu Ende ist das Kommen des Belebbers“.

⁷ Türkische Manichaica aus Chotscho II (ABA 1919 Philol.-Histor. Klasse Nr. 3 (Berlin 1919), S. 6 am Ende.

⁸ Der Kampf Adams (gegen die Versuchungen des Satan) oder: Das christliche Adam-Buch des Morgenlandes. — Hrsg. v. Ernst Trumpp in AMA XV Bd. III. Abt. (München 1880).

⁹ The book of Adam and Eve, also called: The conflict of Adam and Eve with the Satan. Translated from the Aethiopic by S. C. Malan (London 1882), 642.

¹⁰ Manichäische Manuskripte der Staatl. Museen Berlin. Hrsg. i. Auftr. d. Preuß. Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Carl Schmidt I Kephalaia 1. Hälfte (Stuttgart 1940) IX S. 38, Zl. 11, 24, 27; S. 39, Zl. 16, 21, 27; S. 71, Zl. 8 u. a. Augustin.

¹¹ Vgl. Th. Zahn: Forschungen V (Leipzig 1893) S. 109 ff.

¹² Daß nach Angabe unseres Buches das Buch 22 *ἀγῶνες* zählte, darf angesichts der Wandelbarkeit dieser Sorte von Literatur (zumal in Manis Händen) bei der Identifizierung beider Schriften nicht beunruhigen.

„streuen“ werde. Bei dieser Gelegenheit fragt ihn Adam: „Kannst du für mich einen Garten schaffen, wie ihn Gott für mich schuf? Oder kannst du mich in denselben Lichtträger kleiden, in den Gott mich gekleidet hat?“ Derartige Wendungen konnten sehr wohl als Anknüpfungspunkte für manichäische Lehren dienen. Auch sonst ist in der Schrift viel von der Lichtnatur der Menschen die Rede.¹³ — Immer wieder wird ferner betont, daß der Logos Gottes, dessen Inkarnation in das Jahr 5500 der Welt gesetzt wird,¹⁴ zu Adam gesandt wird, um ihn in den durch seine Sünden veranlaßten Leiden zu trösten und zu beraten.

Auch die bei Theodoret¹⁵ den Manichäern zugeschriebene Theorie von der kindischen Tierheit Adams und Evas tritt in unserem Buch hervor. — Damit scheint ja Canon Zl. 12 f. restlos erklärt zu sein, denn der Logos kam ja erst nach dem Kampf zu Adam.

Auch für die „milde Zusprache Jesu“ kommt der „Kampf Adams“ in Betracht. Es finden sich hier viele Hinweise darauf, daß der Logos zwischen Gott und Adam vermittelt habe. Er bindet den Satan, daß er Adam und Eva nichts zuleide tun kann (Malan, p. 56). „Gott sandte sein Wort zu Adam und Eva: he raised them from their fallen state (II 3), from their death (I 10, p. 11, 12, 14, 69 p. 83)“; der Logos verflucht Satan I 61, p. 70, II 6, p. 112; er verkündet Adam, daß er nach fünfeinhalb Tagen 5500 d. W. zu ihm kommen und ihn erretten werde (I 14, p. 17; 23, p. 20; 28, p. 30; 40, p. 43; 49, p. 54; 56, p. 63). — Nur zuweilen sendet Gott seinen Engel zu Adam (I 18, p. 20; 73, p. 90 f) bzw. spricht er selbst zu ihm. Aber in den weitaus zahlreichsten Fällen¹⁶ vermittelt doch der Logos den Verkehr Gottes mit Adam, um ihn zu trösten. —

Die „milde Zusprache Jesu“ bezieht sich auf die von Theodor bar Khoni,¹⁷ en-Nedim,¹⁸ Theodoret¹⁹ und auf die in den von Carl Schmidt in Ägypten erworbenen Kephalaia²⁰ erwähnten „Tröstungen“ des in Sünde gefallenen Adam durch den Lichtträger Jesus. Dieses Theologumenon ist uns durch Vermittlung der Klementinen und eines Teiles der Adam-Literatur erhalten. Hier kommt vor allem das von Mrs. Dunlop-Gibson²¹ übersetzte und herausgegebene „Book of

¹³ Auch den von Südbabylonien her zugewanderten oder von dort aus religiös beeinflussten Jeziden sind, wie an anderer Stelle zu zeigen ist, die Überlieferungen dieses Buches bekannt gewesen.

¹⁴ Auch diese Lehre war Mani bekannt.

¹⁵ Theodoret, Haer. fab. I, 26: Ἀδάμ θηρωδής. Dieser Bericht verdiente besser verwertet zu werden.

¹⁶ Vgl. I 16, p. 18—18, p. 20—24, p. 24—25, p. 25—26, p. 26—29, p. 31—36, p. 40—38, p. 41—40, p. 42—42, p. 44—45, p. 48—49, p. 53—50, p. 55—55, p. 58—55, p. 60—56, p. 62—59, p. 66—63, p. 74—66, p. 77 f—68, p. 82—69, p. 83. — Eine Berührung Manis mit dem „Kampf“ besteht auch darin, daß (wie bei Mani, vgl. Flügel a.a.O. p. 60—92) so auch hier Ip. 79, S. 101, die Tötung Abels durch den eifersüchtigen Kain mittels eines Steines erfolgte, wobei das Gehirn herausrat.

¹⁷ Pogon, Inscriptions mandaites des coupes de Khonabir (Paris 1898), p. 132 bis 192.

¹⁸ Flügel a.a.O. p. 59—91.

¹⁹ Theodoret, I. c., I, 26.

²⁰ Kephalaia 53,18 ff; 56,25; 59,19 ff; 79,13 ff; 93,34—151,5 ff; 152,2 ff und sonst.

²¹ Studia sinaitica Nr. VIII Apocrypha arabica Nr. 1: Kitab al-Magall or: The Book of the Rolls. Edited and translated into English by Margaret Dunlop-Gibson (London 1901) p. 1 ff. Nach Albrecht Götze: Die Schatzhöhle (in SHAW 1922, Nr. 4) ist diese Schrift Buch N 2b der auf Offenbarung des Petrus an Clemens zurückgeführten Klementinen. Nun sagt aber Bērūnī in

the Rolls“ in Betracht: Hier ist der Abschnitt über die Tröstung Adams durch Jesus ersterem als Schlußteil eines Testaments²² in den Mund gelegt.

Nach der Aufzählung der Gebetsstunden sagt Adam (Ad. pag. 15): „Wisse, o mein Sohn Seth, und achte auf meine Rede! Sei gewiß, daß Gott auf die Erde herabkommen wird, und daß er sagte und mich verstehen und wissen ließ, als er mich tröstete bei meinem Ausgang aus dem Paradies“. Nach einem Referat über Gottes Anrede (in dritter Person) fährt er fort: „Als der Herr mich damit stark machte, sagte er mir: „Adam, sei nicht betrübt, denn du bist ein Gott, wie du es zu werden gedachtest durch die Übertretung meiner Gebote, und ich will dich zu einem Gott machen, nicht jetzt, sondern nach Ablauf der Jahre“. — Dann folgt, eingeleitet durch: „Und der Herr sprach zu mir“ eine Darstellung des Erdenwandels Christi bis zu seiner Erhöhung mit angehängter Doxologie. Der Inhalt dieser „Anrede“ des Herrn an Adam ist dann später Jesus in den Mund gelegt worden. Nicht durch Nestorianer, sondern durch Manichäer ist das Testament dann wohl nach Armenien gebracht worden.

Zl. 15 „über die Rede des Apostels Paulus“ wird sich wohl auf die Briefe des von Mani geschätzten Paulus beziehen.

Es folgt Zl. 16 „über die Rede des Quensorii“,²³ ein nur durch einen Gewaltstreich zu lösendes Problem. Wir wissen, daß Mani als Schüler des Bardesanes sich sehr lebhaft für Astrologie interessiert hat.²⁴ — Nun gibt es einen lateinischen Grammatiker namens Censorinus. Dieser muß sich hinter dem „Qensorii“ verbergen. Er hat um 238 n. Chr. eine Schrift „De die natali“ abgefaßt, für jene Periode der Literatur eine im ganzen gute Leistung. Darin behandelt er vor allem den Einfluß der Gestirne auf die Geburten.

Dieser Schriftsteller ist sicher auch in Edessa gewesen und hier besonders dem Bardesanes bekannt geworden. Im Gefolge Schapurs I hat später Mani sicher auch in Urfa gewilt. Bei seiner Bildung hat er sicher auch Latein verstanden und vielleicht sogar den gefangenen Kaiser Valerian gesehen.

Zl. 17 f findet sich „auf Ardawift Bezügliches“. — Salemann bemerkt S. 7 dazu: „Dieser bisher unbekannte Name hat ganz iranisches Gepräge, während das erste Element wohl bekannt ist“. Hier sei eine Vermutung gestattet:

seinen Ausführungen über das Evangelium des Mani S. 23 (vgl. Keßler: Mani I, S. 207; dazu Alfarc Ecritures manichéennes II, 177 ff): „Dieses Evangelium hat auch eine Version (wörtlich „Manuscript“), die des Evangeliums der Siebenzig“. Klemens ist einer der 70 Jünger.

²² Diese Version wird dem „Balamis“ zugeschrieben. In der Einleitung wird gesagt, daß Salm, Sohn des Abdullah, Sohnes des Salam, es nach dem Diktat des Salman al-Farisi geschrieben habe. Dieser Salman al-Farisi, der auch bei den Drusen, Nurssairiern und anderen mystisch gerichteten Sekten eine Rolle spielt, scheint eine mystische Persönlichkeit zu sein (vgl. Encyclopédie de l'Islam s. v.). — „Balamis“ ist zweifellos (vgl. Rothstein: De chronographie arabico anonymo — Bonner ID 1879 — S. 50 und dazu Keßler I, S. 207 m. Anm. 5) ein Schreibfehler für *Iclamis* = *Clemens*, dem uns bekannten Clemens Romanus (s. o. Note 20).

Mani hat sicherlich die clementinische Literatur, aus der einerseits die etwas gnostisierenden Homilien bzw. Recognitionen, anderseits „Book of the Rolls“, „Schatzhöhle“, „Clementina“, „Klementinen“ hervorgingen (Alfarc), gekannt und sie unbesehen übernommen. Daraus ist dann später ein „Evangelium der Siebenzig“ geworden.

Das „Testament“ könnte Sonderschrift (s. o.) unter dem Titel *diathece* identisch sein.

²³ Vgl. über ihn Pauly-Wissowa RE III, 2, 1708—10.

²⁴ Vgl. S. Ephraim's Prose Refutations (s. c.) passim.

Es handelt sich um etwas „auf Ardavist Bezügliches“. Nach den mittelpersischen Turfan-Texten nannten sich die Manichäer „Ardavist“ = Gerechte (vgl. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme* Paris 1949, p. 143 note 238). Das entspricht bei dem Kopten (Schmidts Manifest) sich findenden *δίκαιοι* = arabisch *siddiqūt* = syrisch *saddiqūt*. Wir haben also „etwas auf die Manichäer Bezügliches“. Es ist bedauerlich, daß infolge des Defekts der Handschrift zweifellos wichtige Angaben über den Kanon der Manichäer verloren gegangen sind.

Wir versuchen nach den Angaben von Salemann und F. W. K. Müller den Text der Handschrift in deutscher Sprache wiederzugeben.

„... Beendet /1 sind die Reden, die glänzenden, des ... /2 der Freunde Bezügliches ... Padik /3 MR. Alles erzählt ... fünfundvierzig (?) Reden des Jezdegerd /4 Evangelium des .. alaf wird dargebracht /5 Evangelium des .. taw wird dargebracht /6 Evangelium der zwanzig und zwei werde ... /7 Oharmizdabad betreffend ... /8 über die Rede der zweizehn Worte ... /9 Mar Sisin betreffend /10 über Mar Sisin ... /11 Jesus betreffend /12 über die zwanzig und zwei Kämpfe Adams ... /13 bis zum Kommen Jesu des Lebendig[machenden] /14 über die milde Zusprache Jesu ... /15 Über die Rede des Paulus des Apo[stels] ... /16 ... über die Rede des Quensorii ... und /17 die Gerechten betreffend“.

Steinkopf an Schelling

Ein Gründer der Bibelgesellschaft an den Religionsphilosophen
der deutschen Romantik

Von Joseph A. von Bradish,
The College of the City of New York

Vor einigen Jahren brachten die „Monatshefte“¹ eine Untersuchung, die sich mit F. W. J. Schelling als Religionsphilosophen beschäftigte und auf seine Bedeutung für die Entwicklung der romantischen Ideenwelt hinwies. Im folgenden sei ein in vielfacher Beziehung zeitgemäßer Brief² erstmalig veröffentlicht, welcher den hervorragenden protestantischen Geistlichen Karl Friedrich Adolf Steinkopf³ zum Schreiber hat, der zu Schelling als Jugendfreund, aber auch als Seelsorger spricht. Schelling und Steinkopf hatten in Tübingen⁴ gleichzeitig Philosophie und Theologie studiert, ersterer sogar schon drei Jahre vor dem gesetzlichen Alter. Beide waren verschiedene Wege gegangen; Schelling stellte die Philosophie über die Theologie, während Steinkopf, nach alter Weise, in der Philosophie eine Magd der Theologie sah.

Geboren 1773 in Ludwigsburg war Steinkopf nach Absolvierung des evangelisch-theologischen Seminars fünf Jahre lang (1790—1795) Sekretär der Baseler Christentumsgesellschaft und erhielt 1801, auf die Empfehlung seiner Alma Mater hin, die Stelle eines Predigers an der deutsch-lutherischen Kirche in der Savoy⁵ zu London. Unter wesentlicher Mitarbeit Steinkopfs wurde am 7. März 1804 die berühmte Britische und Ausländische Bibelgesellschaft ins Leben gerufen, deren Sekretär für das Ausland er, als Lutheraner, neben einem Vertreter der Episko-

¹ University of Wisconsin, Madison, Wis., März 1943. Joseph A. Bradish, Deutsche Romantik und Schellings Religionsphilosophie.

² Sammlung Georg Stefansky, New York.

³ Allgemeine Deutsche Biographie, 35. Band, S. 739 ff. Calwer Kirchenlexikon II. S. 1052. Die Religion in Geschichte und Gegenwart 2. Aufl. V. Sp. 781.

⁴ In dem berühmten Tübinger Stift, einem ehemaligen Augustinerkloster. Gleichzeitig mit Schelling und Steinkopf studierten dort Hölderlin und Hegel. Vgl. Julius Klaiber, Das Tübinger Stift in der Studienzeit von Hölderlin, Hegel und Schelling, in „Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren“, 1877, S. 147—213; R. Julius Hartmann, Das Tübinger Stift, 1918; M. Leube, Geschichte des Tübinger Stifts, 3 Bände, 1921—1936; Ernst Müller, Stiftsköpfe, 1939.

⁵ Savoy, im westlichen Innern Londons, nahe der jetzigen Waterloo-Brücke. William John Loftie, „Memorials of the Savoy“, London 1878, S. 160. „The German Chapel, sometimes called the Dutch, ... remained in the Savoy till our own day.“

palkirche und einem der Baptistengemeinde wurde. Trotz der europäischen Kriegsverhältnisse (es war in der Zeit des napoleonischen Feldzuges gegen Rußland) unternahm er im Sommer und Herbst 1812 eine Reise nach dem Kontinent, wo er Dänemark, Schweden, Deutschland und die Schweiz besuchte, überall Bibelgesellschaften ins Leben rufend. In weitherziger Weise gab er auch große Summen für die Verbreitung der katholischen Bibelübersetzung von van Ess.⁶ Bei seiner dritten Reise durch Frankreich, die Schweiz und Deutschland im Jahre 1820 konnte er bereits über 40 von ihm gestiftete oder unterstützte Bibelgesellschaften besuchen. 1806 hatte er in London die „Gesellschaft für notleidende Ausländer“ gegründet und beteiligte sich 1845 an der Stiftung des deutschen Spitals in London. Seine Gattin, eine feingebildete Engländerin, starb schon 1851. Steinkopfs Christentum war ganz im Stil romantischer Frömmigkeit gehalten: Den Glauben aus der Heiligen Schrift schöpfen und ihn tatkräftig ins praktische Leben umsetzen. Er starb 1859 in London, fast 86 Jahre alt.

Steinkopf schreibt Ende November 1814, 41 Jahre alt, von London aus; es war dies zur Zeit des Wiener Kongresses, einige Tage nach dem zweiten Frieden von Paris. Ein Freund Schellings, Professor Othmar Frank, hatte ihm persönlich ein Einführungsschreiben seines Jugendgenossen, mit dem er anscheinend seit etwa anderthalb Jahrzehnten nicht mehr in persönlicher Berührung gestanden hatte, überbracht. Der edle Geistliche setzte sich sogleich für seinen neuen Schützling — einen ehemaligen Benediktinermönch, der in England seine orientalischen Studien fortsetzen sollte — hilfsbereit ein. Mit Liebe gedenkt er in seinem Briefe der frohen Stunden, die er einst mit Schelling in württembergischen Ortschaften im „Vaterland“ verbracht hatte. Wohl in der Erinnerung an die gemeinsamen theologischen Studien adressiert er Schelling „Sr. Hochwürden“. Weiter verbreitet er sich über seine seelsorgliche Wirksamkeit in London und über seine weltweite Tätigkeit in der Verbreitung der Bibel in allen Sprachen der Erde. Eifrig nimmt er sich der vom Kriege schwer heimgesuchten deutschen Landsleute an, für die das britische Parlament die ungeheure Summe von 100 000 Pfund bewilligt hatte. England und Deutschland sahen ja damals in Napoleon den gemeinsamen Feind. Zum Schlusse spricht er in ergreifenden Worten als Seelsorger zu seinem geliebten, um zwei Jahre jüngeren Freund, wobei er eine leise Sorge über dessen allzu hochgehenden philosophischen Gedankenflug nicht ganz verhehlen kann. Steinkopf und Schelling waren zu jener Zeit beide Sekretäre großer Gesellschaften, der eine der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, der andere der Münchener Akademie der Bildenden Künste, und konnten so, jeder in seiner Art, dem apostolischen Drang nach Ausbreitung ihrer Ideen und Überzeugungen ungehinderten Lauf lassen.

„Sr. Hochwürden Herrn Professor Dr. Schelling in München, Bayern.

London, den 24. November 1814.

Recht herzlich danke ich Dir, mein Teurer, für Dein teilnehmendes, ja wahrhaft brüderliches Schreiben, welches mir Professor Frank⁷ persönlich zustellte. Nur war es mir leid, daß ich bei seiner Ankunft in London nicht in der Stadt,

⁶ Leander van Ess, kath. Theologe, 1772—1847, besonders bekannt durch seine Bibelübersetzungen nach dem Urtext, durch die Londoner Bibelgesellschaft verbreitet, von Rom 1821 verboten. Das Neue Testament erschien 1807.

⁷ Othmar F. Frank, Orientalist, geboren 1770 in Bamberg, gestorben 1840, Benediktinerpater, wandte sich nach der Säkularisierung seines Klosters den orientalischen Studien zu. 1813 wurde er auf Staatskosten zum Studium des Sanskrit nach Paris gesandt, 1814 nach London, 1821 finden wir ihn als Professor für indische und persische Sprachen in Würzburg, 1826 als Professor des Sanskrit in München. Er zeigte große Neigung zum Mystizismus. — ADB, Band 7, S. 260.

sondern auf dem Lande mich befand, und daß er wenige Tage nach meiner Rückkunft London verließ, um sich nach dem Ostindischen Seminario⁸ in Hertford⁹ zu begeben, wo er allerdings die beste Gelegenheit hat, sich mit den orientalischen Sprachen bekannt zu machen. Ich versprach ihm, an einen meiner englischen Freunde zu schreiben, der Professor im obigen Seminario gewesen war, und alle dortigen Professoren kennt. Dies tat ich auch sogleich und ersuchte ihn dringend, Herrn Professor Frank den achtungswürdigsten der dortigen Professoren zu besonderer Aufmerksamkeit zu empfehlen, was er, wie ich nicht zweifeln darf, sogleich getan hat. Sollte mich meine Lage künftig in den Stand setzen, mich Deinem Freunde auf irgend eine Art nützlich zu machen, so werde ich es mit Freuden Deinetwillen tun. Denn mit Aufrichtigkeit darf ich es behaupten, daß ich seit unserer Trennung Deiner oft gedacht, an Deinem Schicksale aufrichtigen Anteil genommen, mich nach Deinem Befinden, wo ich Gelegenheit hatte, erkundigt, und Dir den Genuß innerer Zufriedenheit und äußeren Wohlergehens gewünscht habe. Als ich vor zwei Jahren einen Monat im Vaterlande verbrachte und durch Schorndorf und Geradstetten¹⁰ reiste, erkundigte ich mich besonders nach meinen Jugendfreunden Schelling und Beringer,¹¹ fand aber keinen von beiden an den Orten, wo ich in verflossenen Tagen und Jahren so manchen frohen Genuß mit ihnen hatte.

Was mich betrifft, so war es ehemals mein Lieblingswunsch gewesen, auf einem stillen ländlichen Pfarrdorfe meine Tage ruhig und geräuschlos in ruhiger Erfüllung meiner Amtspflichten zu verleben. Statt dessen hat es der Weisheit und Güte Gottes gefallen, mich in eine der größten Städte der Welt hinzuführen und mich in einen Wirkungskreis zu versetzen, worin ich mit Geräuschen aller Art umgeben bin und wenige ruhige Stunden [für]¹² mich selbst übrig behalte, wo ich aber auch [auf der] anderen Seite Gelegenheit habe, auf [eine aus]gedehnte Art in sittlicher und religiöser [Hinsicht] zu wirken. Schon meine Gemeinde ist nicht unbeträchtlich, und ich genieße ihre Liebe und Zutrauen auf eine Art, welche mir alle Arbeiten meines wichtigen und heiligen Amtes versüßt. Sodann vergehen wenige Tage, in welchen ich nicht Gelegenheit habe, mich meinen deutschen Landsleuten und anderen Fremden, welche London besuchen, auf diese oder jene Art nützlich zu machen. Dies Jahr achte ich für ein besonders glückliches Jahr meines Lebens, weil ich im Laufe desselben zur Empfehlung und Unterstützung unserer durch den Krieg verunglückten deutschen Brüder beitragen konnte, für welche mit Einschluß der vom britischen Parlament¹³ bewilligten £ 100 000 über £ 212 000 gesammelt wurden.

⁸ 1805 von der East India Company für ihre Angestellten gegründet. Diese Gesellschaft war auf rein kaufmännischen Prinzipien aufgebaut und bevorzugte in Indien Mohammedaner und Buddhisten gegenüber Christen.

⁹ Hertford, Hauptstadt der englischen Grafschaft Hertfordshire, im Norden Londons.

¹⁰ Schorndorf und Geradstetten, nebeneinanderliegende Ortschaften im Remstal, nahe Stuttgart.

¹¹ Beringer, Immanuel Friedrich, geb. in Hoheneck 19. April 1772, Magister 1792, Pfarrer in Höpfigheim bei Besigheim 1807, in Rommelshausen im Remstal 1820, gest. 19. Dez. 1832. Sein Vater Jakob Matthäus Beringer war von 1781 bis 1810 Pfarrer in Geradstetten. Vgl. Christian Sigel, Das Evangelische Württemberg, 2. Hauptteil: Generalmagisterbuch, Bd. 10, S. 244 (Handschriftl. in der Württ. Landesbibliothek in Stuttgart).

¹² Hier fehlt ein Stück des Briefes, offenbar von Schelling selbst beim Öffnen herausgerissen.

¹³ „The Parliamentary Debates from the Year 1803 to the Present Time“, vol. XXVIII, London, 1814, House of Commons, Monday, July 14, „German Sufferers“, pp. 716—725. Chancellor of the Exchequer: „... Among those to whom the support of Parliament had been extended, there were none who

Einen anderen mir höchst interessanten Anlaß zum Gutestun in höherer christlicher Hinsicht bietet mir der Posten des ausländischen Sekretärs der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft¹⁴ dar, welchen ich seit mehr denn 10 Jahren begleite (offenbarer Schreibfehler für ‚bekleide‘).

Der schöne und edle Zweck dieser Gesellschaft ist, die Heiligen Schriften alten und neuen Testaments ohne alle Noten und Kommentarien in allen Sprachen drucken zu lassen. Diese Gesellschaft hat seit der kurzen Zeit ihrer Entstehung ausnehmende Fortschritte gemacht; an die Hauptgesellschaft, die ihren Sitz in London hat, schließen sich 400 Hilfgesellschaften in Großbritannien und

had a better claim to their liberality than those to whom, in obedience to the Prince Regent's commands, he was about to call the attention of the committee: whether we should consider the unprecedented ravages of the war, or the merits of patriotism of those who had suffered from them. Among these sufferers were our fellow-subjects in Hanover; the unfortunate inhabitants of Hamburgh, who, by a premature, but most gallant declaration of their zeal in the general cause of Europe, had subjected themselves, before effectual assistance could be given them, to the unrelented vengeance of the late ruler of France; the brave Silesians, the countrymen and companions in arms of the gallant Blücher; the unfortunate inhabitants of Saxony, who, in the unexampled battle of Leipsic, saw their country laid waste for thirty leagues round that city. The extent of the waste committed, defied all comparison with former wars . . . not less than 700,000 men had contended in arms . . . no regulations could be adopted for payment; the contending forces, the deliverers as well as the oppressors, lived upon the country. — All was extortion, rapacity, violence, and devastation. There had been a waste of lives, and a ravage of property altogether unexampled. The contribution, which he was about to propose, for the relief of such extensive distress, was undoubtedly large, being a sum of £ 100,000. But he had the satisfaction of stating that, however large it might appear, the spontaneous liberality of individuals had already exceeded the sum, which he now called upon the public in collective capacity, through its representatives in Parliament to grant . . .“ Der Antrag fand im Parlament warme Unterstützung und nur wenig Opposition. Mr. Rose nannte ihn „a measure which had the hearts and minds of the public in its favor“. Lord Castlereagh sagte dazu, „Public feeling would not take such an unanimous and decided course towards a wrong object. The question for Parliament was, to compare the urgency of the demands at home and abroad. It was not the interest of this country alone which should be considered, but that of humanity and the world at large. Nothing would establish our character so firmly as acting on the elevated principle of doing good to mankind. It was not only the relief yielded to individuals that was of importance, but the moral excitement given to all“. Der Antrag wurde „without a division“ angenommen. Im „House of Lords“, ibidem pgs. 706-712, wurde, auch am 14. Juli, ein gleichlautender Beschluß gefaßt. Besonders warm hatten sich für ihn der Earl of Liverpool und der Archbishop of Canterbury eingesetzt.

¹⁴ The British and Foreign Bible Society, die größte ihrer Art, hatte 1940 in England und Wales 5555 Zweiganstalten und ungefähr 10 600 außerhalb. Bis 1940 hatte sie Übersetzungen der heiligen Schriften in 741 Sprachen veranlaßt und über 521 Millionen Exemplare der Bibel über die ganze Welt verteilt. Ihre Tochtergesellschaft, die im Jahre 1816 gegründete American Bible Society, verteilte hinwiederum allein im Jahre 1950 11 056 584 Bände der heiligen Schriften, von 1816 bis 1950 406 422 010 Exemplare. 1950 waren die heiligen Schriften, teilweise oder als ganzes, in 1125 Sprachen und Dialekte übersetzt. 1950 wurde auch die bisher größte Zahl der Bibeln an die Blinden verteilt. Vor mir liegt ein Flugzettel der Amerikanischen Bibelgesellschaft der letzten

über 100 Bibelanstalten in Europa, Asien, Afrika und Amerika an. Die Gesellschaft hat beinahe £ 300 000 gesammelt und davon über 1 200 000 Exemplare des alten oder neuen Testaments, oder beider oder einzelner Teile, in mehr denn 50 verschiedenen Sprachen drucken zu (sic!) lassen. In Serampore¹⁵ und Kalkutta wird die Hl. Schrift jetzt in mehr denn 20 orientalischen Sprachen entweder frisch abgedruckt oder zum ersten Male übersetzt. Unter die merkwürdigsten Werke, welche unsere Sozietät mit Geld unterstützt, gehört ein chinesisches Testament von Morrison¹⁶ und ein neues Testament in persischer Sprache von Martyn.¹⁷ Letzterer war einer der talentiertesten Männer auf der Universität in Cambridge, reiste zuerst nach Ostindien und dann Shiras in Persien, wo er seine Übersetzung mit Hilfe einiger persischer Gelehrten revidierte und sie dann dem König selbst zur Einsicht vorlegte, dessen Brief an unsere Sozietät ich Dir beischließe.¹⁸ Solltest Dich diese Nachrichten interessieren, so bin ich bereit, Dir noch mehrere dieser Art mitzuteilen. Gott segne Dich, mein Lieber. Er schenke Deinem denkenden und forschenden Geiste Gewißheit, Deinem Herzen Ruhe und Frieden, und setze Dich mit Deinen Talenten zum Segen für Tausende. Ich bekenne Dir freimütig, bisweilen konnte ich mich des Gedankens nicht enthalten, Du habest Dich zu sehr in die Regionen metaphysischer Spekulationen hingeschwungen, wohin wenige Dir folgen können. Ich habe auch gedacht und auch gezweifelt, habe aber nirgends Ruhe für Geist und Herz gefunden als in meiner Bibel, die ich mehr als je als Gotteswort erkenne und ehre. Du siehst, wie aufrichtig Dein alter Universitätsfreund ist, er schreibt Dir freimütig, und nichts wird ihn inniger freuen, als wenn Du ebenso freimütig ihm antwortest. Lebe wohl. So sehr Du auch in manchen Stücken verschieden von mir denken magst, es liebt und achtet Dich Dein Freund und Bruder

Carl Steinkopf.“

Jahre, „Bibles not Bombs for Tomorrow's World“. Darin werden \$ 133 000 veranschlagt für Bibelproduktionskosten in Deutschland, und \$ 410 550 für 2 307 000 Bände in Amerika gedruckter Bibeln in deutscher Sprache für Verteilung in Deutschland. — Aus den frühen Jahrgängen der „Reports“, begonnen 1805, geht Steinkopfs (dort geschrieben „Steinkopff“) wesentlicher Anteil an der Arbeit dieser Gesellschaft hervor. „Report“, 1813, S. 35 ff, ausführlich über Steinkopfs Reise 1812 nach dem Kontinent.

¹⁵ Serampore, in der britisch-indischen Präsidentschaft Bengalen, 1755—1845 unter dem Namen „Frederiksnagar“ dänisch.

¹⁶ Robert Morrison, 1782—1834, der erste protestantische Missionär in China, veröffentlichte 1814 eine chinesische Grammatik und eine chinesische Übersetzung des Neuen Testaments, 1819 des Alten. [Morrison, his widow], „Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison“, 2 Bände; London, 1839.

¹⁷ Henry Martyn, 1781—1812, englischer Missionär in Indien, 1802 Fellow des St. John's College in Cambridge, wollte sich ursprünglich der Rechtswissenschaft widmen, wurde aber durch das Lesen von Schriften von Missionären zur Missionslaufbahn gebracht. Er reiste im Juli 1805 nach Indien, übersetzte dort die Bibel in verschiedene orientalische Sprachen, besuchte Persien auf einer ihm von den Ärzten verordneten „Seereise“, wollte noch weiter, nach Arabien, um dort eine arabische Übersetzung der Bibel zu beginnen, was jedoch sein frühzeitiger Tod verhinderte. Siehe Constance E. Padwick, „Henry Martyn“, London, 1922.

¹⁸ Fateh Ali Sha Kajar, 1798—1836. Der Brief ist abgedruckt in The Eleventh Report of the British and Foreign Bible Society, London, 1815, S. 129 ff.

Alte Kirche

Joachim Jeremias: Die Wiederentdeckung von Bethesda. Joh. 5,2. (= Forsch. z. Rel. u. Lit. d. ANT. 59) Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1949. 26 S., 2 Abb. kart. DM 3,50.

Auf die feine, kleine Studie meines Freundes J. Jeremias möchte ich an dieser Stelle hinweisen, weil sie nicht nur den Neutestamentler und Archäologen, sondern auch den Kirchenhistoriker angeht als ein Paradigma der Notwendigkeit der Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen.

Den Ausgang bildet die Exegese von Joh. 5,2. Gegenüber der durch Luther vertretenen und sprachlich keineswegs unmöglichen Ergänzung von *προβατικῇ* durch *πύλη* gibt J. der Verknüpfung mit *πολυβύθρα* den Vorzug und übersetzt: „Es ist aber in Jerusalem beim Schafteich die auf Aramäisch Bethesda genannte (Stätte) mit fünf Säulenhallen“. Während nun für den „Schafteich“ nur alte Etymologien zur Verfügung stehen, weist der Name Bethesda, = Stätte der Barmherzigkeit Gottes, auf Glauben und Brauch hin, die sich mit jenem Teich verbunden haben. Diesen mit dem Siloachteich (Joh. 9,7) zu identifizieren, verwehren der archäologische Befund wie die Nachrichten, die sich seit alters mit Teich und Hallen beschäftigen. Die Kontrolle dieser Überlieferung ist nicht zuletzt das kirchengeschichtlich Bemerkenswerte.

Der älteste Zeuge ist Eusebs Onomastikon; es spricht von einem durch Regenwasser gespeisten Doppelteich, dessen einer rötliche Wasserfärbung zeige. Die Lokalmeinung früherer kultischer Verwendung führt in die Nähe des Tempels. — Heilender Kraft des Zwillingsteichs gedenkt bald danach der Pilger von Bordeaux. — Die Verknüpfung von Joh. 5,2 vollzieht eine Predigt Kyrills von Jerusalem, der zugleich — noch sekundiert von Theodor von Mopsuestia — der fünften Halle, dem Warteraum der auf Heilung hoffenden Kranken, den Platz mitten zwischen den beiden Teichen anweist. — Die Pilgerberichte des 6. Jahrhunderts, die zugleich den Bau einer Marienkirche bezeugen, geben endlich die Ortsbestimmung: nördlich des Tempelplatzes, in der Nähe des heutigen Stephanus-Tors. Die Bethesda-Kirche wurde bei der Eroberung durch die Perser im Jahre 614 vergeblich als Asyl aufgesucht. Zweihundert Jahre später ist ihrer zuletzt vor den Kreuzzügen gedacht, nun als Stätte der Geburt der Gottesmutter. — Die Kreuzfahrerzeit erneuert die Erinnerung, bis dann die endgültige mohammedanische Eroberung die Tradition unterbricht bzw. auf einen anderen Teich verlegt.

Grabungen, die unsystematisch und mit langen Unterbrechungen schon längere Zeit betrieben wurden und nicht dem Teich sondern der Geburtskirche galten, haben neuerdings zur Wiederentdeckung des Doppelsteichs geführt, die nun die ursprüngliche Anlage erkennen läßt. Man darf annehmen, daß sie von Herodes d. Gr. im Zusammenhang mit dem Ausbau des Tempels errichtet wurde, gewiß nicht ohne Rücksicht auf die dem Wasser zugedachte Heilkraft.

Bei der Frage, ob die wiedergefundene herodianische Anlage mit dem Teich von Joh. 5,2 identifiziert werden dürfe und also die seit Euseb bezeugte Jeru-

salemer Tradition Glauben verdiene, wird man nicht an der Erwägung vorübergehen können, ob es vorstellbar sei, daß Herodes einen kostspieligen Bau eigens für die Benutzung durch arme Kranke herstellen ließ. Aber diesem Zweifel wird man entgegenhalten dürfen, daß es dem auf seine Popularität bedachten fremden Herrscher schon beim Tempelausbau gewiß auf den Ruhm ankam, Glauben und Kult seiner Untertanen zu fördern. Dazu würde auch die Freigabe der offenbar mit den Tempelbauten in Verbindung stehenden Basiliken und Teiche stimmen.

Nach allem wird man dem Verfasser beipflichten dürfen, wenn er den Ausgrabungsbefund mit den Angaben von Joh. 5,1 ff. zusammenbringt und den neu entdeckten Doppelteich nördlich des Tempelplatzes mit dem Schafteich von Joh. 5,2 gleichsetzen möchte, zu archäologischer Bestätigung der Ortsangabe des Evangelisten.

Auch abgesehen von dem, was diese Bestätigung für die „Johanneische Frage“ bedeuten mag, ist der schöne Fund wertvoll als Probe auf die Zuverlässigkeit Eusebs und seiner Nachfolger, besagt also etwas für das Zutrauen, mit dem wir der Jerusalemer Lokaltradition gegenüberstehen dürfen: ein Einzelbeispiel, das — fein herausgearbeitet — wirklich beispielhaften Rang besitzt!

Göttingen

Hermann Dörries

Rudolf Schneider: *Welt und Kirche bei Augustin*. Ein Beitrag zur Frage des christlichen Existentialismus (= Christentum und Geistesleben Bd. 6). München (Paul Müller) 1949. 120 S. DM 3.—.

Diese Heinrich Rendtorff gewidmete Schrift ist ein origineller Versuch, Augustins christliche Predigt in der Blickrichtung und mit den Stichworten des modernen Existentialismus wiederzugeben. Ausgehend von Augustins Predigten anläßlich des römischen Zusammenbruchs, erörtert sie das Verhältnis zur Welt, die Kirche als „existentielle Befreiung der Welt“ und das Wesen der christlichen Existenz. Dabei liegen fast überall Worte von Augustin selber zu Grunde, besonders aus den exegetischen Schriften und den Predigten, die in der bekannten Weise mehr paraphrasierend und reflektierend als analysierend und kommentierend wiederholt und dadurch oft überraschend und neuartig zum Leuchten gebracht werden. Augustin wird nach Möglichkeit von der biblischen, „pneumatischen“ Seite her genommen und an die reformatorische Haltung (z. B. hinsichtlich der Anfechtung) nahe herangerückt. Die Umsetzung und Umdeutung seiner Aussagen ins Moderne ist oft kühn. Es ist gewiß nicht augustinisch empfunden, wenn für „misericordia“ die Übersetzung „Unheimlichkeit“ in Vorschlag gebracht wird; denn „das Wesen der Welt ist die Unheimlichkeit“. Aber es ist im Grunde auch gar nicht die Absicht des Büchleins, den historischen Augustin unter psychologisch oder geistesgeschichtlicher Fragestellung zu interpretieren. Es will die Predigt Augustins in ihrem wesentlichen, christlichen Gehalt für moderne Menschen wieder zum Klingen bringen, und ich könnte mir denken, daß es dieses Ziel bei „Studenten, Pastoren und theologisch interessierten Gemeindegliedern“, an die dabei vor allem gedacht war, auch erreichen wird. Auf die alten Fragen der, wie der Verfasser sagt, „verflossenen Dogmengeschichtsschreibung“ darf man allerdings keine Antworten erwarten, und es wäre besser gewesen, der Verfasser hätte noch radikaler darauf verzichtet, sie hie und da trotzdem zu versuchen. Die Probleme des augustinischen Kirchenbegriffs werden durch seine kurzen Bemerkungen nicht gefördert, und auch das Weltverhältnis des geschichtlichen Augustinus, dessen Geheimnis eine sublimale Asketik bleibt, wird dadurch nicht geklärt, daß ihm wieder einmal eine gewisse „Weltoffenheit“ nachgerühmt wird.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Christliche Archäologie

Friedrich Gerke: Der Trierer Agricius-Sarkophag. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Kunst in den Rheinlanden. Trier (Paulinus-Verlag) 1949. 52 S., 4 Tab., 6 Taf. DM 4.80.

Es mag auf den ersten Blick überraschen, wenn das Fragment eines kürzlich zu St. Maximin in Trier gefundenen Sarkophags, von dessen vorderer Bildwand kaum die Hälfte erhalten ist, eine eingehende monographische Behandlung gefunden hat. Aber die Studie, die uns der beste Kenner altchristlicher Sarkophagplastik hier vorgelegt hat, trägt nur scheinbar spezialistischen Charakter. In Wirklichkeit ist sie als Vorarbeit zu einer „Geschichte der altchristlichen Kunst in den Rheinlanden“ gemeint, für die der neue Fund von hervorragender Bedeutung ist. Der Sarkophag läßt sich mit guten Gründen für den auf der Arler Synode von 314 bezeugten Bischof Agricius von Trier in Anspruch nehmen. Es handelt sich also um den Sarkophag einer führenden kirchlichen Persönlichkeit und somit um ein Stück von repräsentativer Bedeutung, das sich chronologisch mit Sicherheit einordnen läßt. Die Eigenart des Fragments zwingt den Verfasser, vor allem den ikonographischen Problemen nachzugehen, die es stellt. Aber auch so fällt auf die landschaftliche Besonderheit und die ungewöhnliche Bedeutung, die Trier in der Entwicklung der frühchristlichen Kunst besitzt, neues Licht.

Die Front des Agricius-Sarkophags zeigte links und rechts von der zentralen Gestalt des „guten Hirten“ die Darstellung des Sündenfalls und die drei Jünglinge im Feuerofen. Er ist damit das vielleicht erste Beispiel eines klar gegliederten Friessarkophags, auf dem die „kryptochristliche Allgemeinsymbolik“ durch die biblische nahezu abgelöst ist, aber auf dem die alttestamentliche Motivid — wie meist in dieser Zeit und wie besonders im Raum von Trier — gleichzeitig noch durchaus überwiegt. Im Mittelpunkt steht der „gute Hirte“, also das alte Ursymbol der christlichen Kunst. Seine Bedeutung wird durch die Verbindung mit dem das menschliche Geschick bestimmenden Sündenfall einerseits und mit einer typischen biblischen „Rettungsszene“ andererseits besonders hervorgehoben. Mit dieser für das 3. Jahrhundert bezeichnenden „Todes- und Rettungssymbolik“ steht der Agricius-Sarkophag an der Grenze einer Epoche. Diese Thematik wird im 4. Jahrhundert durch triumphal-dogmatische Kompositionen um den König Christus und eine breite, historisierende Entfaltung biblischer Szenen zurückgedrängt.

Von diesem einen, neu entdeckten Fragment aus zieht nun der Verfasser mit unvergleichlicher Materialkenntnis die Linien nach rückwärts und vorwärts zu bekannten, aber auch zu bisher kaum beachteten Stücken, besonders der näheren Umgebung. Wir gewinnen so eine vollständige Übersicht über die ikonographische Komposition aller vergleichbaren altchristlichen Sarkophage mit dem Guten Hirten und alt- und neutestamentlichen Szenenfolgen. Die verschiedenen Gruppen werden am Schluß in sehr willkommenen, datierten Tabellen vorgeführt. Der Verfasser beschränkt sich nicht auf eine trockene Zusammenstellung des Stoffes; in ständiger Bezugnahme auf parallele Kompositionen und die altchristliche Literatur erläutert er lebendig und mit bestechendem Schwung auch die Bedeutung und den religiösen Gehalt der einzelnen Stücke und Typen. Es wird sich nicht bestreiten lassen, daß er die Entwicklung im Großen hier wie sonst treffend gezeichnet hat. Im einzelnen kann ich aber doch Bedenken nicht unterdrücken, ob die Kompositionen der altchristlichen Kunst wirklich überall in einem so hohen Grade von klaren, geistigen Prinzipien bestimmt waren. Mir scheint, daß man der erbaulichen Gedankenlosigkeit, zumal auf künstlerisch weniger hochstehenden Stücken (und diese bilden doch die Mehrheit), der Schwerkraft der übernommenen Tradition und dem einfachen Bedürfnis zu variieren und über-

haupt dem Zufall, auch dem technisch bedingten Zufall, für das Zustandekommen der Szenenfolgen eine sehr viel größere Bedeutung einräumen müßte. Und um die Verbindungslinien im Sinne einer bestimmten ikonographischen Entwicklung und Tendenz auszuziehen, bleibt das Material, besonders im begrenzten Raum einer einzelnen Landschaft, doch immer noch arg lückenhaft.

Aber diese Bedenken sollen den Wert des tatsächlich Gebotenen und Gesicherten nicht herabsetzen. Es scheint nun wirklich festzustehen, „daß Trier eine blühende Sarkophagwerkstatt in frühchristlicher Zeit besessen hat“ und darin auch eine eigene Richtung vertrat. Interessant sind auch hier die östlichen Einflüsse, die sich nicht nur indirekt, von den provençalischen und gallischen Werkstätten aus erklären lassen, sondern unmittelbare Beziehungen voraussetzen, wie sie ja auch aus allgemeinen politischen und kirchlichen Gründen einleuchten. Und die erneut herausgestellte Bedeutung Triers ist nicht nur für das kirchliche Altertum interessant. „Wenn weitere Grabungen die gewonnenen Ergebnisse bestätigen“, schreibt der Verfasser, „so wird sich zeigen, daß die führende Rolle, die das Rheinland in der europäischen Kunst des frühen und hohen Mittelalters gespielt hat, auf die frühchristliche Zeit zurückgeht.“ Ein weites Neuland für die Forschung tut sich damit vor uns auf.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Helmut Beumann und Dieter Groszmann: Das Bonifatiusgrab und die Klosterkirchen zu Fulda (= Marburger Jahrb. f. Kunstwiss. XIV, 1949, S. 17—56). Verlag d. kunstgesch. Seminars der Univ. Marburg, 1949. 40 S., 8 Abb.

Die Verfasser haben sich die verdienstvolle Aufgabe gestellt, eine der ältesten deutschen Kirchenbauten, die Klosterkirche zu Fulda mit dem Grab des Bonifatius, auf Grund der mittelalterlichen Schriftquellen und der Ausgrabungen von 1908 bis 1941 neu zu untersuchen. Die zahlreichen Probleme, die diesen ehrwürdigen Bau umschließen, sind für Kunstgeschichte und Heiligengeschichte gleicherweise interessant und waren auch durch die jüngsten Arbeiten von J. Vonderau, D. Heller und K. Lübeck nicht gelöst worden. Jetzt dürften die entscheidenden Punkte geklärt sein:

1. Die älteste Anlage, die Kirche des Abtes Sturm, die 744 auf Veranlassung des Bonifatius begonnen wurde und beim Tode des Heiligen 754 im wesentlichen vollendet gewesen sein dürfte, war ein Steinbau, wie die Bonifatiuskirchen von Fritzlar und Hersfeld. Sie war nach Osten gerichtet und bestand wahrscheinlich nur aus einem langen, rechteckigen Schiff mit Apsis. An die Westwand schloß sich eine 1,50 m tiefer gelegene Krypta an, über der sich vermutlich ein Turm erhob. 2. Bonifatius wurde nach seinem letzten Willen im Westteil der Kirche beigesetzt: Die hier gefundene, in den Felsen gestemmte Grabkammer barg die Reliquien des Heiligen. Der Altar, dessen Fundamente in der Nähe zum Vorschein kamen (Kreuzaltar), hängt mit dem Märtyrergab zusammen. 3. Bereits im Jahre 791 schritt Abt Baugulf zu einem Neubau der Kirche, die durch das Grab des Heiligen rasch an Bedeutung gewonnen hatte. Die Bauleitung lag in den Händen des Mönches und späteren Abtes Ratgar. Die Gestalt dieser neuen, wesentlich größeren Kirche ist uns durch Stiche und Beschreibungen sowie durch die Grabungen hinreichend bekannt. Sie hatte drei Schiffe, im Westen ein stattliches Querhaus und Chöre im Osten und im Westen, unter denen dreischiffige Hallenkrypten eingebaut waren (ältestes Beispiel von Doppelchörigkeit auf deutschem Boden), und 2 Osttürme, die Abt Hadamar (927—956) hinzufügte. Ihr Verhältnis zur Sturm-Kirche ist klar erwiesen: der ältere Bau lag im östlichen Mittelschiff des Neubaus, und zwar so, daß die beiden Längsachsen einander decken und die beiden hintereinander liegenden Apsiden den gleichen Mittelpunkt

haben. Die Ratgar-Basilika hat im wesentlichen bis 1704 bestanden. 4. Da Bonifatius im Westen der von ihm gegründeten Kirche bestattet sein wollte, war mit dem Neubau eine Translation der Reliquien aus dem ursprünglichen Grab im Westen der Sturm-Kirche in den Westteil der Ratgar-Basilika erforderlich, die bei der Weihe der Kirche im Jahre 819 erfolgte. Das neue Grab fand seinen baulichen Ausdruck in der Gestaltung des Westchors mit dem Bonifatiusaltar. Der Ostchor mit dem Marienaltar verlor demgegenüber bald mehr und mehr an Bedeutung und wurde beim Bau des heutigen Doms im 18. Jahrhundert schließlich ganz aufgegeben. So erklärt sich, daß der Fuldaer Dom heute nach Westen gerichtet ist: seine Bauentwicklung steht in Zusammenhang mit dem Heiligengrab.

Göttingen

Ernst Schäfer

Reformation

Wilhelm Maurer: Von der Freiheit eines Christenmenschen, zwei Untersuchungen zu Luthers Reformationsschriften 1520/21, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1949. 168 S. geh. DM 12.50.

Das Buch besteht aus zwei in sich abgeschlossenen, stofflich verwandten und in Methode und Zielsetzung einheitlichen Abhandlungen: „Wissenschaftliche Theologie und volkstümliche Erbauung, in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt anhand des Freiheitstrakats“ (S. 9—79) und „Schöpfungswerk und Erlösungswerk, in besonderer Beziehung zur Auslegung des Magnifikat“ (S. 82—158); angehängt ist ein Exkurs über die zeitliche Datierung einzelner Psalmenauslegungen in den Operationes in Psalmos mit zwei chronologischen Tabellen (S. 159—166); über den hypothetischen Charakter dieser Datierungsversuche läßt M. selbst keinen Zweifel (S. 159).

Beide Abhandlungen haben zunächst ein literar- und stilgeschichtliches Anliegen: Luthers akademisch-wissenschaftliche Schriftauslegung und seine volkstümliche (und polemische) Erbauungsschriftstellerei werden in einen engen zeitlichen und sachlichen Zusammenhang gebracht, derart, daß die Erbauungsschriften aus der exegetisch-theologischen Arbeit hervorstechen. So wird überzeugend nachgewiesen, daß die großen Reformationsschriften des Jahres 1520, der Sermon von den guten Werken und der Freiheitstraktat, aber auch die Schrift an den Adel und über die babylonische Gefangenschaft ihre Wurzel in den Operationes in Psalmos von 1519—21 haben. Für den Sermon und den Freiheitstraktat wird gezeigt, daß sie speziell aus der Auslegung von Psalm 13/14,1 und der darin gegebenen Erörterung der Zeremonienfrage erwachsen sind (S. 11 ff). Der Glaube als Erfüllung des 1. Gebotes und damit aller Gebote ist der gemeinsame Grundgedanke jener Psalmenauslegung und des Sermons. „Indem der Glaube Gottes Geboten nachkommt, überwindet er in der Verbindung mit Christus die Spannung von Freiheit und Notwendigkeit“ (S. 78) — damit ist die sachliche Verbindungslinie zum Freiheitstraktat aufgewiesen, die bis in die Einzelheiten verfolgt wird. Das Verhältnis des deutschen zum lateinischen Freiheitstraktat wird entgegen der allgemeinen Anschauung so bestimmt, daß die deutsche Fassung als die ursprüngliche erscheint. Die lateinische Fassung glättet stilistisch, gliedert schärfer, expliziert theologisch genauer, vermehrt den Schriftbeweis und kommt dem humanistischen Verständnis näher, ohne die Grenze zum Humanismus jedoch in der Sache zu verwischen. Ebenso werden die Verbindungslinien zwischen der Psalmenauslegung zu den bereits genannten anderen großen Reformationsschriften wenigstens kurz aufgezeigt.

Dabei tritt wohl der Unterschied in Luthers Arbeitsweise und Darstellungsarten ans Licht; mehr noch geht es M. darum, die ungemeine Nähe der wissenschaftlichen Schriftauslegung und der Erbauungsschriftstellerei deutlich zu machen.

Diese erstaunliche Nähe „ist nur möglich, weil Frömmigkeit und Theologie sich bei Luther in ganz anderer Weise decken, als es im zeitgenössischen biblischen Humanismus der Fall war und als es seit den Tagen der Aufklärung im Protestantismus üblich geworden ist... Theologie bringt unmittelbare Erfahrung zum Ausdruck, die in frommer Hingabe angeeignet wird; und sie entzündet sich an der in Christus verborgenen Offenbarung Gottes. Die Theologie stellt dar, was dem Glauben davon geschenkt wird“ (S. 79).

Auch wenn man in diesen Formulierungen manches anders akzentuiert und ausgedrückt wünschen möchte — der biblische Aspekt wird von M. mehr gewürdigt, als es die zusammenfassende Formel ahnen läßt, während der kritische Charakter der Theologie im Lehrenden Luthers bei ihm etwas zu kurz kommt — so leuchtet doch ein, wie fruchtbar die hier angewandten Gesichtspunkte sind. Die Durchschlagskraft der reformatorischen Traktate entstammt Luthers theologisch-exegetischen Erkenntnissen; diese Erkenntnisse werden nach den polemischen und seelsorgerlichen Bedürfnissen geformt, ohne in ihrer Substanz modifiziert zu werden. Über die ungemeine Aktualität dieser kirchlich-theologischen Stilfragen kann hier nicht weiter gehandelt werden, so angebracht es wäre. Aber auch das Bild des Schriftstellers Luther wird sehr viel deutlicher, als man es gemeinhin vor Augen hat. Das — immer noch nicht ganz ausgestorbene — Bild des Reformators als poetisch-romantischer Stürmer und Dränger, als theologisch-religiöses Originalgenie wird endgültig verdrängt durch den Aufweis der großen Nähe, in welcher die akademische und die volkstümliche Autorschaft Luthers zueinander stehen. Wie aber M. das sachliche Verhältnis beider Arbeits- und Darstellungsweisen und ihrer Ergebnisse bei Luther ansieht, geht aus seiner Feststellung hervor, „die Lutherforschung wäre gut beraten gewesen, hätte sie... immer fest im Auge behalten, daß des Reformators Äußerungen zuerst aus seinen eigentlichen wissenschaftlichen Darstellungen erhoben werden müssen, ehe sie in seinen polemischen oder volkstümlichen Schriften richtig erkannt werden können“ (S. 9).

Bevor wir auf M.'s sachlich-theologisches Anliegen eingehen, ist hier noch über die zweite Abhandlung in Kürze zu berichten. Sie erörtert das Problem von Schöpfungswerk und Erlösungswerk anhand der Auslegung des Magnifikat. Ein erstes Kapitel geht auf die Auslegung des Magnifikat ein (S. 83—109), während in einem zweiten die Entsprechungen und Vorformen von Luthers Gedanken in den Operationes in psalmis dargetan (S. 109—130), in einem dritten Kapitel die Ursprünge in der ersten Psalmenvorlesung aufgesucht werden (S. 130—158). Der leitende Begriff in allen drei Untersuchungen dieser Abhandlung ist die Doppelheit des opus Dei als opus factum und opus actum: das opus factum ist Gottes unmittelbare Gewalt, mit der er ohne kreatürliche Vermittlung wirkt; das opus actum geschieht still und heimlich, nur innerlich in den Herzen, nicht in der äußerlich sichtbaren Welt, während das opus actum öffentlich in der sichtbaren Welt der Natur und Geschichte geschieht, indem Gott durch die eine an der andern Kreatur wirkt (S. 88 f.). „Der Zusammenhang zwischen Gottes Schöpfungswalten und seinem geistlichen Handeln wird darin ebenso ersichtlich wie der Riß, der infolge der Gottlosigkeit der Menschen durch die Schöpfung geht und durch die Erlösung geheilt wird. Es ist die Dialektik von Schöpfung und Erlösung, hervorgerufen durch die zwischen Sünde und Gnade und überwunden durch die Einheit zwischen Gott und Mensch im Gottmenschen“ (S. 111). Diese Grundgedanken Luthers, die sich ja dann sehr bald zu der Lehre von Gottes beiden Regimenten ausformen, werden nun von M. in ihren Ursprüngen aufgesucht und nach den verschiedensten Beziehungen hin entfaltet, vor allem auch in Erörterung der vielverhandelten Frage nach dem Einfluß der Mystik auf den frühen Luther, den M. sehr gering bewertet: „deren Bilder und Begriffe sind umgedeutet, Gefäße geworden für den neuen Inhalt der Rechtfertigungstheologie“ (S. 117).

M.'s eigentliches Anliegen aber, bekannt schon aus seinem anregenden und wichtigen Buch über ‚Bekenntnis und Sakrament‘ (Berlin 1939) und aus seiner auf dem Marburger Theologentag vorgetragenen Abhandlung über die Einheit von Luthers Theologie (Theol. Lit. Ztg. 75 Nr. 4/5 1950 Sp. 245—252), muß hier noch zur Sprache kommen. M. möchte Luthers theologisches Denken als Mysterientheologie verstehen. Was ist für M. Mysterientheologie? Er kann es ganz allgemein formulieren; z. B. in der Entfaltung des Opus-dei-Begriffs: „Das opus Dei ist verborgen und offenbar zugleich. Im opus actum verbirgt sich Gott hinter dem kreatürlichen Werk, im opus factum verhüllt er sich in einem rein geistlichen Geschehen, und zwar so, daß er dabei wöllig gegensätzliche Wirkungen hervorruft. In beiden Werken aber gibt er sich zugleich zu erkennen“ (S. 89). In dieser allgemeinen Form werden M.'s Sätze allgemeine Zustimmung finden. Die Zustimmung wird auch dort ausgesprochen werden, wo M. einen Schritt weiter geht und sich dem Christusverständnis Luthers interpretierend zuwendet. Nun möchte er aber mit seinem Ausdruck Mysterientheologie gleichzeitig den nach seiner Meinung besonders unglücklichen und verwirrenden Ausdruck ‚Christusmystik‘ für Luthers Theologie (im Freiheitstrakt und sonst) verdrängen und vor allem diese als Erneuerung der altkirchlichen, speziell athanasianischen Christologie verstehen und erweisen. Diese Anknüpfung an die altkirchliche Christologie sei wichtiger als Luthers positive (und negative) Anknüpfung an alle späteren Stadien des theologischen Denkens, auch als die Anknüpfung an Augustin. Diese Anknüpfung bedeute jedoch zugleich Erweiterung und Erneuerung, indem das Christumysterium von der Rechtfertigung des Sünders aus neu verstanden, der Christenmensch in dieses Mysterium einbezogen werde (S. 50 f). Luthers Theologie sei also einerseits abhängig von der altkirchlichen dogmatischen Tradition, andererseits erneuere sie diese schöpferisch, verknüpfe abendländische und morgenländische Tradition und bringe so „einen reichen Ertrag aus der Geschichte von Dogma und Frömmigkeit in die Scheuer“ (S. 51). Freilich geht Luther nach M.'s Meinung darin wesentlich über die altkirchliche Mysterientheologie hinaus, daß er die Natur- und Substanzkategorien durch die personale Kategorie des Glaubens ersetzt (S. 38) — was ja nun gewiß keine neue These ist. Glaube sei nicht übernatürlich gewirkte Erkenntnis übernatürlicher Wirklichkeiten, sondern werde gerade auf das Irdisch-Natürliche, nein Widernatürliche, weil dem göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswillen Widerstrebende hingelenkt (ebda). „In das altchristliche Heilmysterium, das Athanasius einst klassisch formuliert und zur Grundlage des von ihm endgültig geprägten christologischen Dogmas gemacht hat, ist die lutherische Erfahrung von der Anfechtung des Sünders und seiner Rechtfertigung durch Gott völlig eingebaut. Eine neue Stufe der christlichen Theologie ist damit erreicht“ (S. 40).

Es ist deutlich, daß M. die dogmengeschichtliche Grundkonzeption von Kliefoth und Vilmar aufnimmt, wenn er von der stufenweisen Entwicklung der Theologie redet. Das muß hier im Einzelnen unerörtert bleiben, wie auch seine wesentlich personal und deswegen vielleicht nicht ganz zureichend gefasste Definition des lutherschen Glaubensbegriffs — dieser ist gerade nicht personalistisch im Sinn der Lutherdeutung des 19. Jahrhunderts. Es ist merkwürdig genug, daß M. gerade hier nur die alten Antithesen aufnimmt, ohne sie kritisch zu prüfen.

Aber wir müssen zu jenem Grundanliegen der Mysterientheologie nochmals zurückkehren. Es wären zwei Fragen an M. zu richten.

Er formuliert einmal selbst: „Die altkirchliche Mysterientheologie, seit den Tagen des Hochmittelalters in unerkannte und theologisch nicht mehr geklärte Tiefen versunken, wacht in Luthers Erbauungsfrömmigkeit wieder auf und findet bei ihm einen theologisch neu geprägten Ausdruck“ (S. 79). Eben dieses ‚Aufwachen‘ bleibt aber solange ein geschichtliches Rätsel, als der Nachweis nicht geführt wird, daß Luther bewußt an die voragustinische Tradition anknüpft. Erst wenn M. in den in Aussicht gestellten weiteren Untersuchungen diesen Nachweis erbringt, könnte seine These geschichtlich gelten.

Die andere Frage müßte vom inhaltlichen Ansatz Luthers her gestellt werden. M. schreibt einmal: „Die Worttheologie... ist angewandte Christologie“ (S. 53). Dem wird man als Gesamturteil zunächst gewiß zustimmen. Luthers Worttheologie ist keinesfalls von seinem Christusverständnis und von seiner Christusverkündigung zu trennen. Mysterientheologie aber wird nach M. eigener Begriffsbestimmung wesentlich verstanden als „Heilsgeschichte, von der die Schrift berichtet“ wie auch als „kultische Vergegenwärtigung des Heilsgeschehens“, als „Fortsetzung der Menschwerdung Christi in der Kirche und ihren Sakramenten“ (S. 50 Anm. 1). Es erscheint mir bezeichnend, daß M. hier die für Luther so wesentliche Kategorie des Wortes als *Promissio* nicht berücksichtigt. Von ihr aus bestimmt sich aber Luthers Glaubensbegriff ganz anders, ebenso das Christusverständnis. Mysterientheologie könnte heute nur heißen Deutung eines mythisch-geschichtlichen Heilsgeschehens. Verheißungstheologie — wenn ich dies hier in der Antithese so formulieren darf — hebt das zutiefst unfruchtbare Hin und Her der Problematik von Glaube und Geschichte auf und erinnert daran, daß Christus zwar Mensch geworden ist in der Geschichte, daß er aber ganz Wort werden muß, um der Christus für uns werden zu können.

Die hier angemeldeten Fragen möchten aber den ungemeinen Wert der beiden Abhandlungen keineswegs mindern. Er besteht darin, große Zusammenhänge, wenn auch nicht immer ganz überzeugend, zu zeigen. Desto mehr ist es M. in diesen Abhandlungen gelungen, was er selbst als Anliegen und Aufgabe bezeichnet, „diese großen Zusammenhänge im kleinen anschaulich zu machen“ (S. 51).

Göttingen

K. G. Steck

Thomas Müntzer: Politische Schriften, mit Kommentar herausg. von Carl Hinrichs (= Hallische Monographien hg. v. O. Eißfeldt Nr. 17) Halle, Saale (Max Niemeyer), 1950, 103 S. DM 8.60.

Carl Hinrichs: Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht (Arbeiten z. Kirchengesch. begr. v. H. Lietzmann, hg. v. K. Aland, W. Eltester u. H. Rückert Bd. 29) Berlin (Walter De Gruyter & Co.) 1952, 187 S. brosch. 19.80 DM.

Diese Ausgabe von Thomas Müntzers Politischen Schriften bringt die drei wichtigsten Stücke aus dem Jahr 1524, nämlich 1. die Auslegung des zweiten Capitels Danielis (die sog. Fürstenpredigt, wahrscheinlich am 13. Juli 1524 auf deren Anordnung vor Herzog Johann von Sachsen und dessen Sohn, Kurprinz Johann Friedrich, in Allstedt von Müntzer gehalten); 2. die Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens — eine polemische Auslegung von Lukas 1, vom Herausgeber in zwei Fassungen gebracht: A nach dem Druckexemplar aus der Ratsschulbibliothek in Zwickau, B nach der Handschrift (d. h. einer Abschrift des am 1. August 1524 von Müntzer in Weimar zur Zensur eingereichten Originals) aus dem Weimarer Staatsarchiv; 3. die Hochverursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg.

Der Titel „Politische Schriften“ wird vom Hg. selbst als Notbehelf zur Bezeichnung derjenigen Schriftengruppe erklärt, die recht eigentlich Müntzers revolutionäre Theologie enthält im Gegensatz zu den vorhergehenden mehr theologischen und liturgischen Schriften, deren Herausgabe Günther Franz für den Verein für Ref.-Geschichte vorbereitet. C. Hinrichs selbst beabsichtigt die Herausgabe aller ungedruckten Stücke aus dem Nachlaß Müntzers, sodaß dann endlich dessen sämtliche hinterlassenen Werke und Briefe in kritischen Ausgaben vorliegen werden (S. 102).

Die Ausgabe bringt einen buchstabengetreuen Abdruck der Schriften und zeichnet sich durch einen ausführlichen Kommentar aus, der sich die doppelte Aufgabe einer sprachgeschichtlichen Erklärung und einer Präzisierung der pole-

mischen Anspielungen vor allem auf Luther gestellt hat und damit vorzüglich das Verständnis dieser schwierigen Texte der Reformationszeit erschließt.

Vielleicht vermag diese, leider auf schlechtem Papier gedruckte, aber erfreulich billige Ausgabe dazu beizutragen, daß das heute so ungemein aktuelle Problem einer ‚schwärmerischen‘ Ethik des Politischen nicht mehr nur in allgemeinen Schlagworten, sondern anhand der wirklichen Texte erörtert und in seiner theologischen Tiefe deutlicher erkannt wird.

Hinrichs selbst läßt dieser Ausgabe eine monographische Auswertung folgen; sie analysiert vor allem in drei Kapiteln die Fürstenpredigt, die Ausgedrückte Entblößung und die Hochverursachte Schutzrede (1524) ausführlich nach Entstehung und Inhalt und stellt Müntzers und Luthers Positionen einander gegenüber. Dabei liegt das Schwergewicht auf Müntzer, sodaß man den Titel eigentlich umkehren möchte.

Ausgehend von Holls These, daß in M. „der Gegensatz zu Luther zuerst zum deutlichen Bewußtsein über sich selbst gelangt“ (S. 1), stellt H. diesen Gegensatz in einen weiten und bedeutenden Rahmen: M. habe in Allstedt ein Gegen-Wittenberg errichten wollen, das Gegenüber zu Luther sei nicht nur der theologische Streit zwischen Geistprinzip und Schriftprinzip, sondern auch soziologisch der Gegensatz zwischen M.'s Kirche als dem Bund der Auserwählten mit dem revolutionären Ziel der Ausrottung der Gottlosen und der Kirche Luthers, die am humanistischen Bildungsprivileg der Schriftgelehrsamkeit festhält und damit das einfache Volk unmündig und abhängig beläßt. An der Stellung zur Obrigkeit spitzt sich dann der Gegensatz bekanntlich schärfstens zu, vor allem in der Frage des Aufruhrs, d. h. des revolutionären Handelns der Kirche. Von Luthers Schriften werden vor allem die ‚Treue Vermahnung‘ von 1522 und der ‚Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist‘ von 1524 herangezogen. In der Abwehr gegen diesen Brief wendet sich M. dann endgültig zur Absage an die sächsischen Fürsten und damit zur Revolution.

Denn in der Schilderung des äußeren Hergangs, die von Hinrichs nur bis zu M.'s Flucht aus Allstedt im August 1524 geführt wird, wird mit Recht herausgearbeitet, wie M. zunächst an eine Revolution im Bund mit den sächsischen Fürsten denkt, auch gezeigt, inwieweit solche Hoffnungen durchaus nicht unbegründet waren angesichts der theologisch-politischen Unentschlossenheit und Unsicherheit vor allem des Herzogs Johann, M.'s unmittelbarem Landesherrn, der ihn nicht nur, wie Böhmer wollte, aus Neugierde anhörte. Auch das Zensur-exemplar der Auslegung von Luk. 1 wirbt noch um die sächsischen Fürsten, während sich dann, bestärkt durch Luthers Brief, in der Ausgedr. Entblößung und in der Schutzrede M.'s endgültige Wendung zur Revolution gegen die Fürsten vollzieht. Ein von Hinrichs durchaus ernstgenommener Vermittlungsvorschlag von Jak. Strauß scheitert, u. a. an der Ablehnung von M., sich noch auf die von ihm selbst vorher gewünschte öffentliche Disputation einzulassen.

Neben der Verdeutlichung des geschichtlichen Ablaufs arbeitet Hinrichs vor allem die theologischen Gegensätze zwischen M. und Luther stärker heraus als dies etwa bei Holl geschieht. Er sieht den eigentlichen und letzten Gegensatz in den verschiedenartigen eschatologischen Vorstellungen: Bei Luther ist das Weltgericht als Sieg über den Antichrist rein transzendent, ohne irdisch-politische Mitwirkung der wahren Kirche; bei M., der nicht nur im Papsttum den Antichrist sieht, sondern sich auch gegen die gottlose Obrigkeit wendet, wird das Gerichtsende durch politisch-soziale Einwirkung der Kirche als des Bundes der Auserwählten herbeigeführt. So lehnt Luther den Aufruhr überhaupt ab, während M. zwischen berechtigtem und unberechtigtem Aufruhr unterscheidet (S. 162). Desgleichen wird der Unterschied der sozialetischen Auffassungen herausgearbeitet: Da M. die Luthersche Rechtfertigungslehre und das aus ihr resultierende Verhältnis von Gnade und Gesetz ablehnt, gewinnt sein Denken unmittelbaren Zugang zur sozialpolitischen Verwirklichung, ohne daß M. hier freilich modernisiert werden dürfte.

So bedeutet Hinrich's Darstellung einen erheblichen Fortschritt über den doch an der Oberfläche bleibenden Sarkasmus Böhmers und über die allzusehr ins Allgemeine des Schwärmerproblems ausgreifende Abhandlung K. Holls hinaus. Es kommt endlich zu einer umfassenden, geschichtlich anschaulichen und theologisch tief eindringenden Gegenüberstellung der beiden Antipoden; auf die ungeheure Aktualität dieser Auseinandersetzung braucht hier nicht eingegangen zu werden. Es wäre zu wünschen, daß die Einwirkung des Phänomens Müntzer auf den späteren Luther auch noch in die Darstellung einbezogen wird. Erst dann würde sie mit vollstem Recht ihren Titel tragen.

Göttingen

K. G. Steck

Neuzeit

Synopsis historiae Societatis Jesu. Löwen [St. Alphons-Druckerei] 1950. 820 Sp. 4^o.

Den großen, nach Ländern geordneten Geschichtswerken über die Gesellschaft Jesu von Astrain, Duhr, Tacchi Venturi, Fouquerey u. a. sind in jüngster Zeit zwei kürzere Gesamtdarstellungen aus der Feder von Jesuiten gefolgt: R. Garcia Villoslada, Manual de Historia de la Compañia de Jesús (Madrid 1941) und H. Becher, Die Jesuiten (München 1951). Insbesondere die letztgenannte gibt zwar ein vorzügliches Gesamtbild der Ordensgeschichte, aber an Reichtum des dargebotenen Tatsachenmaterials erreichen beide nicht die Ordensgeschichte der Franziskaner von Holzapfel und die der Dominikaner von Walz. Diese Lücke wird nun bis zu einem gewissen Grade durch das vorliegende Kompendium ausgefüllt, das allmählich aus einem für den internen Gebrauch des Ordens von dem späteren General Franz Xaver Wernz verfaßten „Abriss der Geschichte der Gesellschaft Jesu“ herausgewachsen und durch die Patres L. Schmitt und A. Kleiser verbessert, schließlich durch J. B. Goetstouwers vollendet worden ist. Den Hauptteil (Spalte 40—607) bildet eine in sechs Spalten aufgegliederte, synchronistische Tabelle der wichtigsten Tatsachen und Dokumente der Ordensgeschichte 1540—1940, in der die gesetzgeberischen Akte der Päpste und Ordensgenerale mit den wichtigsten Vorgängen in den einzelnen Ländern und in den Missionen in Parallele gesetzt sind. Fast noch wichtiger für den Historiker erscheinen mir die in Teil III (Sp. 608—705) enthaltenen Listen der Generalkongregationen, Generale, Assistenten und Provinziale des Ordens, die der kirchengeschichtlichen Forschung endlich eine Art „Eubel“ für die Gesellschaft Jesu an die Hand geben. Wie üblich, fehlen auch nicht Verzeichnisse der Heiligen und Seligen (Sp. 716—746) und der sonstigen „viri illustres“ des Ordens (Sp. 747 bis 786). Ausführliche Indices erschließen den Inhalt dieses äußerst willkommenen Nachschlagewerkes, über dessen Zuverlässigkeit man freilich, wie stets in solchen Fällen, Endgültiges erst wird sagen können, wenn man es einige Jahre benutzt hat.

Bonn

H. Jedin

Emil Herz: Denk ich an Deutschland in der Nacht. Die Geschichte des Hauses Steg. Berlin (Druckhaus Tempelhof — Deutscher Vlg.) 1951. 330 S. Gln. DM 12.—.

Das Buch setzt ein mit der Geschichte einer Rabbinenfamilie im westfälischen Warburg des 18. Jahrhunderts und läuft aus in die autobiographischen Erinnerungen eines Abkömmlings dieser Familie, der als Leiter des Ullsteinbuchver-

lages nach 1933 zur Auswanderung gezwungen war und nun seinen Kindern auf ihre Bitte hin seine und seiner Vorfahren Geschichte berichtet.

Das Buch verdient aber weit über den ursprünglichen Anlaß und Bereich hinaus Interesse. Es gibt ein deutliches Bild von der Lage des Judentums seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, zeigt den langsamen und vielfach gehinderten Weg der Judenemanzipation, aber auch die Eigenart der jüdisch-rabbinischen Bildung aus Talmud und Kabbala und deren Verbindung mit den religiösen Bewegungen des Ostjudentums (etwa der Chassidim). In all dem wird es dann zur Darstellung der Entwicklung des sich immer mehr modernisierenden und liberalisierenden Judentums; die inneren Konflikte mit dem orthodox bleibenden Judentum werden nur schwach angedeutet. Die späteren Nachkommen des einstigen Landesrabbiners der westfälischen Synagogengemeinden Samuel Steg werden keine Rabbiner mehr, auch wenn sie das jüdische Ritualgesetz nie völlig abtun und sich in den Verfolgungszeiten der ursprünglichen jüdischen Religiosität wieder stärker zuwenden.

In die Darstellung der jüdischen Entwicklung eingeflochten finden sich wichtige Hinweise auf die immer mehr sich verstärkenden Wellen des Antisemitismus. Gerade hier ist das Buch ungemein objektiv; die unerfreulichen Züge im Bilde Adolf Stöckers werden freilich nicht gemildert oder verwischt. So wird das Buch ein wichtiger Beitrag zu diesem dunkelsten Kapitel unserer neueren Geschichte. Man möchte wünschen, daß der Entstehung des Antisemitismus stärker nachgegangen worden wäre, nicht nur seinen Auswirkungen. Herz schließt übrigens seinen Bericht mit dem Aufkommen des Naziregimes und gibt nur mehr in kürzesten Zügen die Schicksale seiner engeren Familie an.

In ganz andere Richtung weist, was der Verfasser über seine berufliche Geschichte als Leiter des Ullsteinbuchverlags zu berichten hat. Hier wird ein sonst nur wenig gekanntes und doch höchst wichtiges Stück unserer inneren Geschichte seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts geschildert. Der tiefe und weite Einfluß des Hauses Ullstein und seiner Literatur — der höheren und der weniger hohen! — wird dem Leser anhand der mitgeteilten Auflagezahlen eindrucksvoll vorgeführt, allerdings auch der Mangel strenger Maßstäbe und weiterführender Programmatik. Und auch die höchsten, gerade der Initiative des Verfassers zu verdankenden Leistungen des Ullsteinbuchverlags — die Ullstein-Weltgeschichte, die Propyläenweltgeschichte und -kunstgeschichte offenbaren nur, wie wenig wir es hier mit den organischen Symptomen des wirklichen Geistes der Zeit zu tun hatten und wie unbeeinflußt von all dem die faktische Entwicklung der inneren und äußeren Katastrophe Deutschlands zutrieb.

Das ganze Buch: in dem Augenblick, wo das Haus Ullstein wiederkehrt und auch sonst manches wiederzukehren scheint, eine nachdenkliche Lektüre. Daß die Konturen weithin nicht schärfer ausgezogen werden, ist ebenso bewundernswert wie — bedauerlich.

Göttingen

K. G. Steck

Ostkirche

Metropolit Seraphim: Die Ostkirche. (Sammlung Völkerglaube) Stuttgart (W. Spemann) 1950. 339 S., 13 Taf. Hln. DM 10.80.

Es handelt sich um eine Selbstdarstellung der orthodoxen Kirche „für diejenigen deutschen Kreise, die sich für die Ostkirche interessieren“ (S. 9). Als Vf. werden für den I. (dogmatischen) Teil der vor einem Jahr verstorbene Metropolit des Orthodoxen Mitteleuropäischen Metropolitankreises und Erzbischof von Berlin und Deutschland Seraphim (Lade, ein geborener Deutscher), für den II. Teil

(das christliche Leben in der Orthodoxie) Professor Tschetwerikow, für den historischen Teil der Belgrader Theologe und Priester W. Lengenfelder genannt. Wir haben es hier erstmalig mit einem von authentisch kirchlicher Seite (wohl auch in institutionellem Sinn) unternommenen Versuch der Ostkirche zu tun, ihre Eigenart in deutscher Sprache zu Gehör zu bringen. Daß es sich um ein aus dem Aspekt der russischen Kirche geschriebenes Werk handelt, ist in Anbetracht der Bedeutung derselben im Gesamtorganismus der Ostkirche verständlich (10). Zudem gehören ja mindestens die beiden ersten Vf. der russischen Emigrantenkirche an. Wir waren es in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gewöhnt, Stimmen der Ostkirche zu hören, die zum großen Teil aus dem Pariser Kreise der russischen Theologen und Religionsphilosophen kamen. Bei aller kirchlichen Gebundenheit auch jenes Kreises war doch für ihn vielfach das starke philosophische Interesse sowie der Versuch originaler Schöpfungen (bis hin zur gnostisch-spekulativen Sophia-Lehre S. Bulgakows) kennzeichnend. Im vorliegenden Buch handelt es sich um eine strenge im Umkreis traditionell-kirchlicher Lehre sich bewegende Darstellung mit exklusivem Charakter hinsichtlich aller Sondersysteme bei deutlicher Distanzierung gegenüber der Sophiologie Bulgakows (21). Nichtsdestoweniger wird die besonders seit der Jahrhundertwende vollzogene Hinwendung der orthodoxen Theologie zur Patristik und überhaupt zu den älteren Quellen echten ostkirchlichen geistlichen Lebens unter Lossagung von der Scholastik und von aller rationalistischen Theologie voll bejaht (18). Darum erfolgt eine entschiedene Absage an alle katholisierenden Tendenzen früherer Jahrhunderte, wie z. B. bei Peter Mogila (18), und an die rationalistische Theologie noch des 19. Jahrhunderts, wie sie etwa von Makarij (Bulgakow) vertreten wird (19). Dagegen wird gegenüber der Linie orthodoxen Denkens, die wir als „russische Religionsphilosophie“ zu bezeichnen pflegen. — wenigstens beim ersten Vf. — kühle Zurückhaltung geübt (23). Nur einige ältere Slawophile, besonders Chomjakow und Kirejewski (bes. 24 f.) werden öfter in positivem Sinne zitiert. Man würde also falsche Voraussetzungen an das Buch herantragen, wollte man es mit dem Maßstab der Originalität messen. Das behandelte Stoffgebiet deckt sich ungefähr mit dem der (im einzelnen viel ausführlicheren und mit einem reichen wissenschaftlichen Apparat versehenen) Darstellung Fr. Heilers („Urkirche und Ostkirche“) und geht nur im II. Teil mit der eingehenden Behandlung des Starzentums über Heiler hinaus. Aber gerade die Spannweite des in einer bestimmten Kürze gebotenen Stoffes macht diese Darstellung zu einem geeigneten Handbuch für den interessierten Laien, weniger für den Fachtheologen. Ihre Bedeutung liegt darin, daß hier aus erster Hand ein Bild orthodoxen Kirchentums in der ihm eigentümlichen Lebendigkeit vermittelt wird.

Im I. Teil wird die Glaubenslehre der Orthodoxie unter reicher Beibringung von Belegen aus den Kirchenvätern sowie aus den liturgischen Büchern entfaltet (eine Darstellungsweise, die uns besonders von Arseniew her noch eindrücklich ist). Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei nur erwähnt, daß hier eine Reihe von Spezifika orthodoxen Theologisierens zur Behandlung kommt: das Verhältnis Schrift-Tradition-Kirche (31 ff.), Wesen Gottes und Energien der Gottheit (37 ff. — wichtig für die hesychastische Mystik!), die Vergottungslehre (55 f.), kosmische Bezogenheit der Erlösung (57 f.) usw. Im eingeschobenen historischen Teil wird eine Geschichte der Kirche von den Anfängen bis zu der Kirchentrennung und den Unionskonzilien geboten, darauf die Geschichte der alten Patriarchate, der neueren autokephalen Kirchen und der getrennten Nationalkirchen. Die Schuld am Schisma wird uneingeschränkt der Papstkirche zugesprochen (140 ff.). Interessant ist die Erklärung der Lostrennung der Altgläubigen in Rußland aus dem Widerspruch gegen die Griechenfreundlichkeit des Patriarchen Nikon (nicht gegen die von ihm durchgeführte Reform — 162 f.).

Im II. Teil berichtet Tschetwerikow, der auf Grund ähnlicher Veröffentlichungen in russischer, französischer und deutscher Sprache kein Unbekannter mehr ist, über das „geistliche Leben in der Orthodoxie“. Hier finden wir u. a.

Schilderungen des Kirchenraums und des Gottesdienstes, vor allem aber des Mönchtums und Starzentums mit Lebensbildern führender Gestalten aus diesem Bereich der Ostkirche auf russischem Boden. In diesem Abschnitt wird auch die bekannte Frage der russischen Volkspsyche aufgeworfen (291 ff.) und stellungsweise in leichter Anlehnung an Formulierungen W. Schubarts („Europa und die Seele des Ostens“) beantwortet.

Fragen wir zum Schluß noch einmal nach dem spezifischen Charakter der vorliegenden Darstellung unter den vielen mit dem gleichen Thema und Anliegen, dann darf erwähnt werden, daß ihr maßgebender Vf. und Herausgeber Metropolitan Seraphim innerhalb der russischen Emigrantenkirche jener Richtung angehörte, deren Führung einst in Karlowitz (Jugoslawien) ihren Sitz hatte, von wo sie 1944 nach Deutschland (München) übersiedelte, und für die eine bestimmte, nicht nur kirchenpolitische, sondern auch politische Haltung kennzeichnend ist, insofern sie in der Wiederherstellung der Zarenherrschaft in Rußland eine unumgängliche Voraussetzung für eine kirchliche Erneuerung innerhalb des russischen Volks sieht. Diese Anschauung findet ihren theologischen Ausdruck in einer bestimmten Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche, dessen Intaktheit („Symphonie“) postuliert wird. Sucht man nach einem Niederschlag dieser Konzeption im vorliegenden Buch, so findet man nur eine beiläufige Andeutung derselben (Mißbilligung des Zusammengehens des Moskauer Patriarchats mit der Sowjetregierung — 164 f.). So wird der Gegensatz, in dem diese Richtung zu anderen Richtungen innerhalb der Orthodoxie steht, nicht deutlich. Dies könnte ein eindrucksvolles Zeichen der inneren Geschlossenheit der Orthodoxie (auch wo sie nach außen das Bild einer ungeheuren Zersplitterung aufweist) sein, die den Westeuropäer immer wieder verwundert, zumal der evangelische Theologe in ihr die Strenge und Korrektheit theologischen Denkens und seines sprachlichen Ausdrucks vermissen muß. So dürfte z. B. das, was im I. Teil (23 f.) über das Verhältnis von Theologie und Philosophie gesagt ist, vielen von uns unklar, ja verschwommen erscheinen, und doch besteht trotz dieser vermeintlichen Unklarheit eine erstaunliche Übereinstimmung unter den orthodoxen Theologen in diesen Dingen. Ein weiteres Charakteristikum der „Karlowitzer“ (jetzt „Münchener“) Richtung ist (wiederum im Gegensatz zu vielen anderen orthodoxen Gruppen) ihre Nichtbeteiligung an der Ökumenischen Bewegung. Man merkt auch davon in unserem Buch nichts, es sei denn, man wolle das Schweigen in dieser Hinsicht als symptomatisch ansehen. So wenig diese letzten Überlegungen eine unmittelbare Kritik bedeuten wollen, legen sie doch die Frage nahe, warum in diesem Buch, hinter dem eine so stark ausgeprägte und so militante kirchliche Gruppe steht, die tiefere theologische Voraussetzung dieser Prägung nicht berührt wird. Diese Frage muß offen bleiben.

Mesum über Rheine i. W.

Eberhard Treulieb

Ludolf Müller: Solovjev und der Protestantismus. Mit Anhang: V. S. Solovjev und das Judentum. Nachwort von Wladimir Szykarski. Freiburg (Herder) 1951. 182 S. DM 6.50 (Zitiert: I)

Ders.: Russischer Geist und Evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert. Witten/Ruhr (Luther-Vlg.) 1951. 178 S. DM 8.—. (Zitiert: II)

Der Marburger Kirchenhistoriker legt in den beiden Bändchen Untersuchungen über die Kritik des Protestantismus seitens führender russischer Denker des 19. und 20. Jahrhunderts vor. Besonders dankenswert ist in II die Auswahl, die sich nicht auf die in diesem Zusammenhang oft genannten Namen beschränkt. Da Vf. mit dem Zeitalter Alexanders I. einsetzt, kommt die Reaktion der damaligen Orthodoxie auf den Einbruch des Protestantismus in seiner pietistisch-

spiritualistisch-biblistischen Gestalt zur Behandlung. Im weiteren Verlauf werden Puschkin, Tjuttschew, Leskow als Schriftsteller mit herangezogen. Die Reihe schließt mit zeitgenössischen Namen, die auch von den ökumenischen Tagungen her einen Klang haben. Daß die Russen selbst weitgehend zu Wort kommen und die Beurteilung ihrer Kritik auf ein Mindestmaß beschränkt ist, wird man als Zeichen einer wohlthuenden Objektivität ebenfalls mit Dank entgegennehmen. In I ist der monumentalsten Gestalt Solowjew (dem die Bedeutung zukommt, eine Wende in der russischen Geistesgeschichte herbeigeführt zu haben, da unter seinem Einfluß ein Teil der russischen Intelligenz sich der religiösen Frage öffnete und zur Kirche zurückkehrte), eine monographische Behandlung seines Verhältnisses zum Protestantismus — unter Berücksichtigung der Wandlung desselben in den einzelnen Lebensperioden des Religionsphilosophen und des Einflusses, den Schelling auf ihn ausgeübt hat, — zuteil geworden. Es ist wichtig, sich beim Lesen der Ausführungen vor Augen zu halten, was Vf. im Vorwort zu II (S. 7) betont, nämlich daß es notwendig ist, einerseits zwischen „Orthodoxie“ und „russischem Geist“ sorgfältig zu unterscheiden, andererseits bei den Russen oft stillschweigend statt „Protestantismus“ — „das Luthertum, . . . der Pietismus . . .“ usw. zu lesen (II 8). Auch daß Vf. den Weg der geistesgeschichtlichen Darstellung gewählt hat (7), wird man an sich noch keiner Kritik unterziehen dürfen, wenn man versteht, daß fremdartige, räumlich und zeitlich fernliegende Phänomene zunächst einer beschreibenden Ausbreitung des Stoffes und der Aufhellung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge bedürfen, um in den Blick zu kommen.

Doch ist es geboten, hier eine Frage an Vf. zu richten, die z. T. das Methodische betrifft, zugleich aber über dasselbe hinausgreift. Vf. setzt sich ein „ökumenisch-kirchliches“ Ziel, er will nämlich versuchen, „eine Handreichung zu geben zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen“ (II 7). Die Frage lautet nun: Leiden die Untersuchungen Vf.'s nicht an einer gewissen Standortlosigkeit? Kann man in dieser Unverbindlichkeit Partner im ökumenischen Gespräch werden? Müßte die Begegnung mit der Orthodoxie nicht auf ein echteres kirchlich-theologisches Standhalten gegenüber dem Gesprächspartner hinarbeiten? Das sei an einem Beispiel erläutert. Mit außerordentlicher Prägnanz hat Chomjakow den Unterschied zwischen den beiden Konfessionen implicite bestimmt, wo er vom Verhältnis Schrift-Kirche nach orthodoxer Auffassung spricht: „Die Kirche erkennt in der Schrift ihr eigenes Zeugnis an und betrachtet sie als ein inneres Faktum ihres eigenen Lebens“. „Die Bibel ist die geschriebene Kirche, die Kirche aber die lebendige Bibel“ (II 46). Ferner: „Der Kanon . . . macht die Bibel zur Hl. Schrift“, „außerhalb der Kirche (gibt es) keinen Kanon“ (45). Es wird hier nämlich deutlich, daß das Traditionsprinzip der Orthodoxie in der von ihr vorausgesetzten Geistunmittelbarkeit der Kirche wurzelt, dem gegenüber die Schrift nur ein Teilmoment der kirchlichen Selbstentfaltung bedeutet. So kann Chomjakow folgerichtig sagen, die protestantische Welt stehe „der Schrift in äußerlicher Weise gegenüber“ (46) als von außen an den Menschen herankommender Autorität (45). (Vgl. auch Berdjajew II 112, Bulgakow 124, Florowskij 143). An dieser Stelle könnte gegenüber der Orthodoxie in fruchtbarer Weise das reformatorische Schriftverständnis mit seiner Überordnung der Schrift über die Kirche (weil das in der Schrift bezeugte Wort Gottes im Akt der Verkündigung die Kirche konstituiert) entfaltet werden. Damit wäre die Wurzel einer echten, tiefgreifenden und weitreichenden Differenz zwischen den beiden „Konfessionen“ aufgezeigt. Vf. hat aber der Orthodoxie nur schwache Argumente entgegensetzen, bis hin zu solchen: „Der strenge Biblizismus ist nur eine Strömung innerhalb des Protestantismus; zwar ist er auch bei Luther ansatzweise vorhanden, in anderer Hinsicht (und in anderen Situationen) aber stand Luther der Schrift bekanntlich frei gegenüber“, „erst recht kann man dem Neuprotestantismus keinen sklavischen Bibelglauben vorwerfen“ (52 f.). In ähnlichem Zusammenhang wird gegen Sturdza argumentiert: „Gerade die protestantische Forschung hat erwiesen, daß . . . der neutestamentliche Kanon . . . in einer viel umfassenderen Weise auf

„Tradition“ beruht, . . . und . . . dadurch die Problematik eines reinen Biblizismus immer stärker hervortreten lassen“ (26). An anderer Stelle wird von der Kirche, die „die Schrift geschaffen“ habe, gesprochen (92), die Orthodoxie wird gefragt, ob sie „der ernsthaften Bibelkritik ernsthafte Argumente entgegenzusetzen“ habe und ob sie bereit sei, deren Ergebnisse in ihr „religiöses Bewußtsein aufzunehmen“ (147). Vf. scheint doch den Protestantismus auf einer falschen Linie verteidigen zu wollen. So wird auch zu fragen sein, ob „die Bereitschaft“, den eigenen Standpunkt der Kritik zu unterwerfen, . . . bei uns gewissermaßen zum Dogma gehört, . . . für uns Prinzip ist“, ferner ob man, wenn die „Wahrheitsfrage“ aufgeworfen wird, sagen kann, „daß die Wahrheit eben gesucht werden solle in der Bereitschaft, zu hören und sich kritisieren zu lassen“ (147). Wen zu hören? Von woher sich kritisieren zu lassen? Ist es nicht so, daß Vf. gewisse Positionen des „Protestantismus“ verteidigt, an denen nichts gelegen sein kann, zugleich aber wesentliche Erkenntnisse der Kirche der Reformation preisgibt, an denen alles gelegen ist, ja von denen aus ein ökumenisches Gespräch überhaupt erst sinnvoll sein könnte? Und liegt es nicht daran, daß Vf. den „geistesgeschichtlichen“ Zirkel nicht recht überschreitet, so wenn er z. B. an „Frömmigkeitstypen“ (II 21), an „Stufen des religiösen Lebens“ (53), an der „Spannungseinheit lebendiger Kräfte“ (I 6), an der „protestantischen Freiheit des Individuums oder der ‚Persönlichkeit vor Gott‘“ als eines „wesentlichen Problems“ (II 53), schließlich an der „Beschäftigung“ des „Deutschen“ (?) mit Solowjew und Schelling — mit Berufung auf H. Knittermeyer und K. Leese (I 120 f.) und zuletzt auch auf Rilke — interessiert ist, weil „ernstestes und tiefstes Bemühen um ein Verstehen Gottes Recht und Pflicht des glaubenden und denkenden Menschen“ ist (123) u. dgl. mehr? Die Geistesgeschichte kann sich eben als ein Labyrinth erweisen, aus dem man zu gegebener Zeit nicht ohne Ariadne-Faden herausfindet. Wenn Vf. sagt, alle drei Konfessionen hätten Solowjew „als den ihren beansprucht“, nämlich der Katholizismus und die Orthodoxie, und dann fortfährt: „Und selbst die dialektische Theologie (Fritz Lieb) findet in ihm einen der ihren“ (I 5), so kann man nur noch fragen, was an diesem Satz — auch geistesgeschichtlich gesehen — überhaupt noch richtig ist. Und so fragt es sich weiter, ob man theologisch legitim das „Gesamtphänomen des Protestantismus“ so ins Auge fassen kann, wie es Vf. immer wieder tut, um dann die Probleme der Philosophie, Teosophie und Theologie einander begegnen zu lassen, als handle es sich um ein und dieselbe Ebene, auf der sie sich entfalten (z. B. I 5 f., besonders deutlich I 141 Anm. 25). Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die „Standortlosigkeit“ des Vf. mit dazu beigetragen hat, daß zu I ein solches Nachwort vom katholischen Philologen und Solowjew-Forscher Szykarski geschrieben werden konnte, wie es geschehen ist. Man wird in der Frage „War Solowjew katholisch?“ dem Vf. (gegen Szykarski) zustimmen müssen, der unter diesem Stichwort in der Evangelischen Theologie, Jahrg. 1951/52 (Juli 1951) noch einmal sein Ergebnis zusammenfaßt und die lockere Bindung S.'s an die katholische Kirche bei einem im Grunde freien Verhältnis gegenüber allen Konfessionen aufweist, und man ist gespannt, was Vf. in seiner angekündigten Schrift „Herrn Szykarski zur Antwort“ darüber hinaus zu sagen haben wird.

Mesum über Rheine

E. Treulieb

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin, P. Devos. Tom. LXIX, Brüssel 1951, LIX, 468 S.

S. I—XLVII: Paul Devos, Le R. P. Paul Peeters (1870—1950). Son oeuvre et sa personnalité de Bollandiste (mit Bild). S. XLVIII—LIX: Bibliographie du P. Paul Peeters. S. 1—38: Henri Grégoire, avec la collaboration de Paul Orgels, La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le "Corpus polycarpianum". S. 39—54: Fernand De Visscher, Le régime juridique des plus anciens cimetières chrétiens à Rome. S. 55—56: Clovis Brunel, Nouvelle version provençale de la lettre du Christ tombée du ciel (Nachtrag zu Anal. Boll. LXVIII, 1950, 383—396). S. 57—66: Baudouin De Gaiffier, Les sources de la Passion de S. Eutrope de Saintes dans le "Liber Sancti Jacobi". S. 67—76: François Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie, IV. La Palestine (Fortsetzung von Anal. Boll. LXVII, 1949, 87—108). S. 77—106: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique (Forts. von Anal. Boll. LXI, 1943, 91—107 u. LXIII, 1945, 65—130): 15. S. Fintan Máeldub; 16. Un feuillet de Michel O'Clery; 17. Un miracle posthume de S. Cíarán de Clúain en faveur du roi Diarmait mac Cerrbéoil; 18. Elégie de S. Cíarán de Clúain Moccu Nois. S. 107—118: Maurice Coens, L'origine corbéienne du psautier de Zurich Car. C 161 d'après ses litanies. S. 119—130: Paul Devos, Actes de Thomas et Actes de Paul. (Zu Erik Peterson in Vigiliae Christianae III, 1949 S. 142—162). S. 131—147: Baudouin De Gaiffier, Hagiographie bourguignonne. A propos de le thèse de doctorat de M. René Louis sur Girart, comte de Vienne. Appendice: Sermo de S. Maria Magdalene. S. 148—211: Bulletin des publications hagiographiques. S. 211—216: Ouvrages envoyés à la rédaction. S. 217—237: Raymond J. Loenertz, La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin: I. La première passion latine de S. Denys de Paris; II. Le premier témoin de la légende aréopagitique parisienne; III. Les Passions de S. Denys employées par Hilduin et la date du "Post beatam et gloriosam"; IV. La genèse de la légende aréopagitique parisienne; Appendice: La légende aréopagitique est-elle antérieure à l'année 817? S. 238—281: François Halkin, Manuscrits grecs à Messine et à Palerme: I. Bibliothèque universitaire de Messine, Fonds du Saint-Sauveur; II. Bibliothèque nationale de Palerme; III. Bibliothèque communale de Palerme; Index Sanctorum. S. 282—323: Baudouin De Gaiffier, Un calendrier franco-hispanique de la fin du XIIe siècle (Le calendrier d'Oña du ms. Ambrosien F. 105 Sup.) S. 324—347: Paul Grosjean, Les Vies de S. Finnbar de Cork, de S. Finnbar d'Ecosse et de S. Mac Cuilinn de Lusk; Appendice: Description du manuscrit E. 3.8 du Collège de la Trinité à Dublin. S. 348—387: Maurice Coens, Le lieu de naissance de Sainte Renelde d'après sa Vita: I. Condé ou Kontich? Histoire d'une controverse; II. La transmission manuscrite de la Vita Reineldis; III. Examen d'une solution récente. S. 388—403: François Halkin, Publications récentes de textes hagiographiques grecs, IV (1946 bis 1950) (Forts. von Anal. Boll. LIII, 1935, 366—381; LIX, 1941, 299—305; LXIV, 1946, 245—257). (Wichtig S. 403: Patres Nicaeni: La Liste inédite des Pères de Nicée, signalée naguère par M. Giannelli dans le ms. Vatic. gr. 1587 (cf. ci-dessus, p. 158), ne contient que 301 noms. Elle vient d'être publiée par M. E. Honigmann, qui la compare à celle du Vatic. gr. 44 et à celles de 318 noms, dans Byzantion XX, p. 63—71). S. 404—446: Bulletin des publications hagiographiques. S. 446—453: Ouvrages envoyés à la rédaction. S. 454—466: Index Sanctorum.

Sch.

¹ Hier werden die Titel von Aufsätzen verzeichnet, die in Zeitschriften erschienen sind, mit denen die ZKG in Austausch steht. Eingehende Besprechung einzelner wichtiger Aufsätze bleibt vorbehalten.

The Journal of Ecclesiastical History. Ed. by C. W. Dugmore. London (Faber and Faber). Vol. I, 1950; IV, 248 S. Vol. II, 1951; II, 250 S. (Erscheint zweimal im Jahr, Preis: 25 sh. pro Jahr, Einzelheft 15 sh.)

Vol. I: S. III—IV: Introduction by the editor. S. 1—11: T. W. Manson, *The New Testament Basis of the Doctrine of the Church* (Presidential Address to the Studiorum Novi Testamenti Societas, delivered at Oxford in Sept. 1949). S. 12—28: Einar Molland, *Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession*. S. 29—36: Edward C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora* (I). S. 37—50: Rose Graham, *The Conflict between Robert Winchelsey, Archbishop of Canterbury and the Abbot and monks of St. Augustine's, Canterbury*. S. 51—62: Stephen A. van Dijk, *The Litany of the Saints on Holy Saturday*. S. 63—75: Was Thomas Cromwell a Machiavellian? S. 76—84: Hubert Jedin, *The Blind „Doctor Scotus“*. S. 85—95: Geoffrey F. Nuttall, *Richard Baxter's Correspondence: a preliminary survey*. S. 96—101: Norman Sykes, *The Election and Inthronization of William Wake as Archbishop of Canterbury*. S. 102—113: Norman H. Baynes, *The Byzantine Church: a bibliographical note on recent work* (Übersicht über die Literatur seit 1939). S. 114—124: Reviews. — No. 2, S. 125—134: Edward C. Ratcliff, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora* (II, Fortsetzung von S. 36). S. 135—150: W. H. Semple, *Augustinus Rhetor. A study, from the Confessions, of St. Augustine's secular career in education* (read as a paper to the Classical Association at its General Meeting in Manchester 21. 4. 1949). S. 151—171: Paul Grosjean, *S. Patrice et quelques homonymes dans les anciens martyrologes*. S. 172—186: E. F. Jacob, *On the Promotion of English University Clerks during the Later Middle Ages* (A paper read to the Anglo-French Historical Conference at Oxford, 15. 9. 1949). S. 187—196: Claude Jenkins, *British History, mainly Ecclesiastical, in the Nuremberg Chronicle*. S. 197—206: Geoffrey F. Nuttall, *The Worcestershire Association its Membership*. S. 207—224: P. G. Lindhardt, *Grundtvig and England*. S. 225—231: Winthrop S. Hudson, *Post-Reformation Church History Studies published in the United States since the War. A bibliographical note*. S. 232—246: Reviews. S. 247—248: Books Received.

Vol. II: S. 1—18: Donald Atkinson, *The Origin and the Date of the „Sator“ Word-Square*. S. 19—23: Arthur H. Couratin, *The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora: a note on the Roman Sanctus* (zu Ratcliff Vol. I, S. 125—134). S. 24—37: C. W. Dugmore, *Sacrament and Sacrifice in the Early Fathers*. S. 38—42: Michel Rajji, *Le Monothélisme chez les Maronites et les Melkites*. S. 43—53: Rosalind Hill, *Bishop Sutton and his Archives: a study in the keeping of records in the thirteenth century* (Paper, read to the Canterbury and York Society on 15. 11. 1949). S. 54—68: L. H. Butler, *Archbishop Melton, his Neighbours, and his Kinsmen, 1317—1340*. S. 69—80: Leo F. Solt, *John Saltmarsh: New Model Army Chaplain*. S. 81—101: R. D. Middleton, *Tract Ninety*. S. 102—124: Reviews. S. 125: Books received. — No. 2, S. 127—142: Marcel Simon, *Saint Stephen and the Jerusalem Temple* (This paper reproduces the substance of a lecture given at the University of Manchester in February 1951, and is part of a larger work to be published on St. Stephen). S. 143—157: Bernard Capelle, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide* (zu dem Fund von Toura, vgl. die Ausgabe von Jean Scherer in den *Textes et documents de la Société Fouad I de papyrologie*, 1949). S. 158—168: M. Lang, *Peter the Iberian and his Biographers*. S. 169—179: Teresa Hart, *Nicephorus Gregoras: historian of the Hesychast Controversy*. S. 180—189: Sherwin Bailey, *Robert Wisdom under Persecution, 1541—1543*. S. 190—206: Norman Sykes, *Bishop William Wake's Primary Visitation of the Diocese of Lincoln, 1706*. S. 207—221: Geoffrey F. Nuttall, *A Transcript of Richard Baxter's Library Catalogue, a bibliographical note*. S. 222—249: Reviews. S. 249—250: Books received. Sch.

Das Repertorium Germanicum IV (Martin V.)

Zu den Hauptaufgaben des Deutschen Historischen Instituts in Rom gehört das Repertorium Germanicum, nach der alten Formulierung ein „Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation“. Schon vor vielen Jahren wurde das Repertorium Germanicum als das Schmerzenskind des Instituts bezeichnet, und ist es auch heute noch. (Die Geschichte und Bedeutung des Unternehmens habe ich behandelt in: Das Vatikanische Archiv, Einführung in die Bestände und ihre Erforschung 2. Aufl. Rom 1951 S. 159 f.). Nicht nur sind die Arbeiten in den sieben Jahrzehnten seit der Eröffnung des Vatikanischen Archivs viel zu langsam vorangeschritten; auch die im Manuskript schon abgeschlossenen Bände können nicht gedruckt werden. Der den Pontifikat Martins V. (1417—1431) erschließende Band IV ist von den bisher erschienenen Bänden durch die Vereinigung der Obendienzen nach dem Konstanzer Konzil und die relativ gute Überlieferung der Archivalien weitaus der umfangreichste. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom ist in fast achtjähriger Arbeit im Vatikanischen Archiv das Material von mir gesammelt worden. Im Jahre 1943 lag der erste Teilband von 47 Bogen mit den Buchstaben A—H vor (Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung). Die Fortführung des Satzes kam dann mit Bogen 26 des zweiten Teilbandes durch die bekannten allgemeinen Schwierigkeiten während des Krieges und das mangelnde Verständnis der damals verantwortlichen Stellen zum Erliegen. Die Druckfahnen des in Angriff genommenen zweiten Teilbandes blieben erhalten, während der Satz selbst alsbald nach der Besetzung zerstört wurde. Erhalten blieb auch das ganze Manuskript von rund 43 000 Regestenzetteln, da meine Bemühungen in den letzten Kriegsjahren um die Sicherung dieses äußerst empfindlichen Manuskriptes glücklicherweise erfolgreich waren. Nach Vornamen geordnet hätte bei Verlust auch nur weniger Regestenzettel die ganze Arbeit noch einmal von vorne gemacht werden müssen. Als bald kümmerte ich mich um die Fortführung des Druckes, weil der bis jetzt vorliegende erste Teilband bei der Anordnung des Repertorium Germanicum wissenschaftlich unbenutzbar ist. (Über den Stand des Repertorium Germanicum IV habe ich in der Besprechung des Buches von W. Engel, Vatikanische Quellen zur Geschichte des Bistums Würzburg im XIV. und XV. Jahrhundert, in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonist. Abteilung 36, 1950, S. 448—452 ausführlich berichtet). Von Repertorium Germanicum IV enthält der erste Teilband ein starkes Drittel. Das restliche, im Manuskript vorliegende Material wird etwa 75 Bogen umfassen, wobei der zweite Teilband den Buchstaben I mit Johannes in 35 Bogen, der dritte Teilband die Buchstaben L—Z in etwa 40 Bogen bringen soll. Aber alle Versuche, bei der Weidmannschen Verlagsbuchhandlung und bei der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft die Weiterführung des Druckes zu erreichen, waren bisher vergeblich. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, daß es zur Zeit in Deutschland keine für diese Frage verantwortliche Stelle gibt oder zu geben scheint. Denn das Deutsche Historische Institut in Rom liegt noch immer unter alliierter Beschlagnahme und konnte deshalb nicht wiedereröffnet werden. Die Bedeutung des Repertorium Germanicum als Quelle vor allem für die Arbeiten der landesgeschichtlichen Institute und Historischen Kommissionen braucht hier wohl nicht betont zu werden. Bei dem damaligen Umfang des deutschen Sprachgebietes sind aber auch die Schweiz, Belgien, Holland, Polen und Österreich erheblich an dem Quellenmaterial beteiligt. Es liegt mir daran, durch diesen Appell an die wissenschaftliche Öffentlichkeit des Inlandes und Auslandes auf den Stand der Dinge aufmerksam zu machen und zugleich jede Verantwortung für die weitere Hinausschiebung des Druckes und eine eventuelle Gefährdung des Manuskriptes abzulehnen.

Tübingen

K. A. Fink

1952 K 1336 L

2. JUNI 1960

13. MAI 1962

17. OKT. 1962

18. 1. 75

15. NOV. 1976

14. JAN. 1980

21. DEZ. 1962

20. JUNI 1963

25. JUNI 1964

1. FEB. 1965

13. MAI 1981

24. FEB. 1983

5. APR. 1965

8. JULI 1965

4. OKT. 1965

29. 8. 66

25. 6. 68

28. MAI 1969

29. MAI 1970

8. Okt. 1970

21. Jan. 1971

06. APR. 1971

23. SEP. 1971

24. Feb. 1972

23. NOV. 1972

-2. OKT. 1973

22. JAN. 1973

18. SEP. 1974

10. FEB. 1976

27. 10. 76

22. 1. 79

5.40