



N12<517040843 021



UBTÜBINGEN



ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE III
LXV. BAND 1953/54



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE III
LXXV BAND 1923/24



Jh 2554

V. KOLLHAMMER VERLAG GUTTENBERG

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Hans Frhr. von Campenhausen / Karl August Fink
Peter Meinhold / Ernst Wolf

INHALT

ERSTES UND ZWEITES HEFT

Julius Groß, Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre	1
Wilhelm Maurer, Zum Verständnis der hl. Elisabeth von Thüringen	16
Grete Mecenseffy, Susanna Katharina von Klettenberg	65
Konrad Petersen, Vom Protestantenedikt bis zum Zusammentritt der ersten bayerischen Generalsynode	105
Wilhelm A. Eckhardt, Zur Überlieferung des Pariser Konzils von 825	126
X Helmut Vaupel, Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne	129
Literarische Berichte und Anzeigen	139

DRITTES HEFT

Alfred Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht	209
Franz-Josef Schmale, Die Bemühungen Innocenz' II. um seine Anerkennung in Deutschland	240
Jürgen Moltmann, Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut	270
Wilhelm August Schulze, Der Vorwurf des Ritualmordes gegen die Christen im Altertum und in der Neuzeit	304
Literarische Berichte und Anzeigen	307

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

Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Unlängst hat ein bekannter schweizerischer Kirchenhistoriker ein „Buch der Ketzer“ veröffentlicht, worin er anhand gut gewählter Beispiele diese viel geschmähte und verfolgte Kategorie von Menschen mit ihren meist tief religiösen Anliegen dem Verständnis und der Sympathie des modernen Lesers näher zu bringen versucht.¹ Der große Erfolg seines Buches zeigt, daß sich die Einstellung unserer Zeitgenossen zum offiziellen Ketzerbild, ja zum Ketzerproblem überhaupt, gegen jene früherer Zeiten wesentlich gewandelt hat. Kein Wunder, hat doch die historische Forschung auch auf dem Gebiet der Ketzergeschichte mit so manchen tief eingewurzelten Vor- und Fehlurteilen aufgeräumt. Ja, in unsern Tagen fehlt es nicht an wissenschaftlichen Rehabilitationsversuchen zugunsten von Theologen, die seit vielen Jahrhunderten im Ketzerkatalog stehen. Sind nicht, um ein Beispiel zu nennen, namhafte Gelehrte auf Grund wiederentdeckter Dokumente eingetreten für eine Rehabilitierung des vom 3. allgemeinen Konzil von Ephesus (431) als Erzketzer verurteilten Nestorius?²

Einen ähnlichen Versuch der Ehrenrettung, diesmal zugunsten des Lehrers des Nestorius, des zu seinen Lebzeiten und noch lange nach seinem Tod hochverehrten und besonders als Exeget hochgeschätzten Theodor von Mopsuestia, hat kürzlich kein Geringerer unternommen als Monsignore Robert Devreesse, Scriptor an der Vatikanischen Bibliothek.³

¹ Walter Nigg, *Das Buch der Ketzer* (Zürich, 1949).

² Vgl. Émile Amann: Art. Nestorius in *Dictionnaire de théologie catholique* XI, Sp. 76—157 (im folgenden abgekürzt: DTC). Friedrich Heiler: *Der Vater des katholischen Modernismus Alfred Loisy 1857—1940* (München 1947), S. 11—13.

³ Robert Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Città del Vaticano 1948, *Studi e Testi* 141).

Nach einer gründlichen, streng wissenschaftlichen Untersuchung des einschlägigen Quellenmaterials kommt Devreesse zu folgendem Ergebnis. Die Verurteilung der Person und des Werkes Theodors durch das 5. — übrigens durch Kaiser Justinian einberufene und völlig beherrschte — allgemeine Konzil von Konstantinopel (553) erfolgte auf Grund von Auszügen, die teils nachweislich „verstümmelt, gefälscht, auf jegliche Weise entstellt“ sind, teils sicher der echten Lehre Theodors widersprechen.⁴ Die sich hieraus ergebende Schlußfolgerung, welche das Papst Pius XII. gewidmete Buch diskreterweise dem Leser zu ziehen überläßt, liegt auf der Hand: der Bischof vom Mopsuestia ist zu Unrecht als Ketzer verurteilt worden; die in seinen echten Schriften enthaltene Christologie mag nicht immer glücklich formuliert sein, häretisch ist sie sicher nicht.⁵ In diesem Hauptpunkt scheint uns Devreesse' Beweisführung unanfechtbar zu sein.

In einem andern Punkt dagegen dürfte seine durchaus berechnete Sympathie für den Helden, „mit dem er an die 20 Jahre gelebt hat“ (S. 285), seinen kritischen Blick getrübt haben. Er behauptet nämlich, „die pelagianische Lehre Theodors sei ein Mythos“; vielmehr lehre der Bischof von Mopsuestia „ohne Umschweife die Vererbung der Sünde (Adams) auf dessen Nachkommen“ (S. 164 und 102). Träfe das zu, so wäre die von den hervorragendsten Dogmenhistorikern aufgestellte These falsch, wonach kein Grieche der Väterzeit die augustinische Erbsündenlehre vertreten hat. Wer hat nun Recht? Versuchen wir diese Frage, deren Wichtigkeit in die Augen springt, zu beantworten.

I

Infolge der Verurteilung Theodors besitzen wir fast nur noch Trümmer seines an Wert, Umfang und Wirkung höchst bedeutsamen Schrifttums.⁶

⁴ R. Devreesse, a.a.O., S. 283. Vgl. S. 257.

⁵ Ähnlich schon 1943 É. Amann in seinem gediegenen Artikel über Theodor in DTC XV, 277—278. Vgl. Bertold Altaner, *Patrologie*, 2. Aufl. (Freiburg i. Br. 1950), S. 276.

⁶ Ein Verzeichnis der Schriften Theodors sowie deren Überbleibsel bei É. Amann, a.a.O., Sp. 237—244. Das meiste in PG LXVI, 124—1020. Die kleinen Paulinen in einer alten lateinischen Übersetzung sowie die dogmatischen Fragmente bei H. B. Swete, *Theodori episc. Mopsuesteni in epistolas beati Pauli commentarii*, 2 Bde. (Cambridge 1880 und 1882). Theodors nur in einer syrischen Übersetzung erhaltenen Homilien über das nizänische Glaubensbekenntnis und das Vaterunser, sowie dessen Katechesen über Taufe und Eucharistie gab mit einer englischen Übersetzung der glückliche Entdecker der syrischen Handschrift, Alfonso Mingana, heraus in *Woodbrooke Studies*, Bd V und VI (Cambridge 1932 u. 1933), hier zitiert: Mingana mit Band-, Kapitel- u. Seitenzahl. Eine photomechanische Wiedergabe des syrischen Ms mit einer französischen Übersetzung veröffentlichte Raymond Tonneau, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de M.* in *Studi e testi* 145 (Città del Vaticano 1949). Hinzu kommen noch, von Devreesse ediert, der Psalmenkommentar und griechische Fragmente des Johannesvangeliums. Die Fragmente des Römerbriefkommentars sind besser ediert bei Karl Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche* (Münster i. W. 1933), S. 113—172 (Neutestamentl. Abhandl. 15).

Unter den Bruchstücken von Werken dogmatischen Inhalts finden sich Auszüge in lateinischer Sprache aus einer Streitschrift Theodors „Gegen jene, die da sagen, die Menschen sündigten von Natur aus und nicht mit Willen“. Diese Fragmente wären eigentlich der gegebene Ausgangspunkt für unsere Untersuchung. Da sie aber von Devreesse als unecht oder doch wenigstens interpoliert abgelehnt werden (S. 102—103), soll davon erst die Rede sein, nachdem wir aus den anerkannt echten Schriften Theodors dessen Lehre von den Ursündenfolgen ermittelt und dargestellt haben.

Zunächst gilt es, sich darüber klar zu werden, wie sich der große Exeget Adams urständliche Ausstattung gedacht hat. Hierüber unterrichtet uns besonders ausführlich folgendes Fragment aus seinem Genesiskommentar:

Ich habe einige fragen hören: Wenn Gott Adams Ungehorsam vorherwußte, warum gab er durch sein Gebot Anlaß zum Ungehorsam? Deswegen, antworte ich, weil Gott wohl wußte, daß die Sterblichkeit den Menschen von Nutzen ist. Bleiben sie nämlich unsterblich, so werden sie unaufhörlich sündigen. Ferner, weil es für solche nützlich ist, daß bei der Auflösung des Leibes durch den Tod auch der (Leib) der Sünde mit aufgelöst wird. Nicht sofort aber gab er das Beste, damit er nicht geschmäht würde, als habe er die Unsterblichkeit nicht von Anfang an verliehen. Vielmehr gibt er zuerst das Gebot, wovon er wußte, daß es nicht würde gehalten werden. Er wollte dadurch zeigen, daß (die Menschen) — mochte ihnen auch die Unsterblichkeit für den Gehorsam versprochen und der Tod für den Ungehorsam angedroht sein — dennoch ihrem Schöpfer und Wohltäter sowenig Glauben schenkten, daß sie hofften, durch ihren Ungehorsam nicht nur die Unsterblichkeit zu erlangen, sondern sogar die Würde der Gottheit zu gewinnen. Hätte gar ihr Fleisch die Unsterblichkeit besessen, wie würden sie da nicht noch leichter geglaubt haben, durch den Ungehorsam Götter zu werden! Welchen nämlich die Todesdrohung zur Beobachtung des Gebotes nicht genügte, denen wäre der sichere Besitz der Unsterblichkeit zur Verwegenheit und Beharrlichkeit im Sündigen geworden, da die Gewißheit der Unsterblichkeit sie (dazu) ermutigt hätte. Zunächst also zeigte (Gott) durch den Erlaß des Gebotes und durch den Ungehorsam Adams, daß die Sterblichkeit von Nutzen ist. Sodann verleiht er letztere, indem er zugleich die Menschen belehrt und vom Nützlichen nicht fernhält. Daß er nämlich den Menschen für das sterbliche Leben ausgerüstet hat, zeigt allein schon die Gestalt des Männlichen und des Weiblichen, die in der Befähigung dazu die Kindererzeugung von Anfang an erkennen läßt. Die Formung (des Menschen) war also dem sterblichen Leben angepaßt. Das Gebot aber war eine Vorübung für den freien Willen, gab diesem Gelegenheit zu selbstgewählten Kämpfen und erwies die Nützlichkeit der Sterblichkeit.⁷

Von diesem Fragment will Devreesse nur die Frage, nicht aber die Antwort als echt gelten lassen (S. 22). Für die Echtheit auch der Antwort spricht jedoch der Umstand, daß Theodor in seinem Kommentar zum Galaterbrief — den auch Devreesse anerkennt — im wesentlichen die gleichen Anschauungen vorträgt.

Gott der Herr, heißt es dort, hat uns für das gegenwärtige Leben sterblich erschaffen; doch hat er versprochen, uns von den Toten aufzuerwecken und unsterblich zu machen. Dies geschah aber keineswegs gegen Gottes

⁷ In Genes. III, 17; PG LXVI, 640—641.

ursprünglichen Plan etwa aus Zorn über Adams Sünde oder aus Reue. So von Gott zu denken ist unschicklich. „Vielmehr hat er mit unaussprechlicher Weisheit von Anfang an alles, was uns betrifft, angeordnet . . . Er gab uns aber dieses sterbliche Leben zur Übung der Tugend und zur Unterweisung in dem, was uns zu tun frommt“. ⁸ Etwas weiter unterscheidet unser Exeget ganz deutlich im göttlichen Heilsplan zwei Aionen: den gegenwärtigen und den zukünftigen. ⁹

Noch klarer äußert er sich hierüber an folgender Stelle seines Jonas-kommentars:

Der eine und gleiche Gott des Alten und Neuen Testaments . . . hatte von alters her beschlossen, den zukünftigen Zustand (*την μέλλουσαν κατάστασιν*) zu offenbaren, dessen Anfang er in der Heilsordnung des Herrn Jesus zeigte. Er hielt es für notwendig, uns zunächst in diese (Katastase), die gegenwärtige sage ich, zu versetzen, sodann später uns in jene zu überführen durch die Auferstehung von den Toten, auf daß wir durch Vergleichung besser erkennen sollten die Größe der zu empfangenden Güter. ¹⁰

Eines steht demnach fest und wird — soviel wir sehen — auch von niemand bezweifelt: der Bischof von Mopsuestia hat vom göttlichen Heilsplan eine eigentümliche Auffassung, die sich von der traditionellen dadurch unterscheidet, daß sie jenen Plan in zwei Etappen sich verwirklichen läßt, statt in dreien. Die Väter unterscheiden nämlich den paradiesischen Urzustand, den gegenwärtigen und den zukünftigen Weltzustand, wobei sie allgemein in ersterem den Idealzustand sehen, der durch die Ursünde verloren ging, durch Christi Erlösertat aber wiederhergestellt werden soll. Nach unserem Exegeten dagegen umfaßt die Heilsgeschichte nur zwei Phasen oder Katastasen: die gegenwärtige der Sterblichkeit und Veränderlichkeit und die zukünftige der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit.

Die Zwei-Katastasen-Theorie spielt in der Theologie des Bischofs von Mopsuestia eine ausschlaggebende Rolle; sie liegt, wie Devreesse selber schreibt, seinem „ganzen theologischen System zugrunde“ (S. 89).

Nebenbei bemerkt, der eigentliche Urheber dieser Theorie scheint nicht Theodor zu sein, sondern dessen älterer Landsmann Titus von Bostra († 378).

Wie dem auch sei, die Folgerungen, die sich mit zwingender Logik aus der Zwei-Katastasen-Lehre ergeben, sind evident. Sie lassen sich in dem einen Satz zusammenfassen: Adams urständliche Ausstattung war von derjenigen seiner Nachkommen nicht wesentlich verschieden. Es bleibt allerdings noch die Frage zu klären, ob Theodor diese Konsequenz auch selber gezogen hat. Das wird die weitere Untersuchung zeigen.

Zuvor noch eine Feststellung. Das 5. allgemeine Konzil führt fünf Auszüge an aus einer Schrift Theodors „Über die Kreatur“ (*De creatura*), ¹¹ die vermutlich mit dem Genesiskommentar identisch ist. Ohne

⁸ In Ep. ad Gal. II, 15—16. Swete I, S. 25—26.

⁹ Ebd.; S. 29.

¹⁰ In Ion.; PG LXVI, 317. Als echt zitiert von Devreesse, a.a.O., S. 90.

¹¹ PG LXVI, 633—634.

mit einem der oben zitierten Fragmente wörtlich übereinzustimmen, geben diese Auszüge in schärferer Formulierung die gleichen Gedanken wieder.

II

Adam war also dazu bestimmt, die gegenwärtige Katastase zu eröffnen. Demgemäß wurde er für die Sterblichkeit ausgerüstet. Letztere war durchaus nicht unvereinbar mit der unserm Stammvater geschenkten Gottebenbildlichkeit.

Die Ansicht freilich, diese habe in Adams Herrschaft über die Schöpfung und in seiner Vernünftigkeit bestanden, verwirft unser Exeget als lächerlich, da auch zahlreiche andere Wesen, beispielsweise die unsichtbaren Mächte, und zwar die guten sowohl als die bösen, diese Vorzüge besitzen. Nach ihm ist der Mensch Gottes Ebenbild als Mittelpunkt und Ziel des Weltalls, dem alle andern Geschöpfe zugeordnet sind, als einigendes Band und „eine Art Freundschaftsunterpfand für das All“, so daß er, obwohl ein Teil der Welt, darin gleichsam Gottes Stelle einnimmt.¹²

Auch darin ist der Mensch Gott ähnlich, daß er Dinge hervorbringt, die vorher nicht existierten, allerdings nicht wie Gott aus nichts. Schließlich ist der menschliche Geist, der, ohne sich zu wandeln, Ost und West, Stadt und Land zu erfassen vermag, ein Abbild der Unendlichkeit Gottes.¹³

Die Sterblichkeit hat den Wechsel, die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit sowie eine „starke Neigung zum Sündigen“ im Gefolge. Dadurch wurde der Fall unserer Stammeltern ermöglicht.¹⁴ Vom Teufel getäuscht,¹⁵ übertraten sie, die soeben erschaffen und daher noch ganz unerfahren waren, das göttliche Gebot. „Da gingen beiden die Augen auf“:

Sie sahen und fühlten die eigene Nacktheit. Vorher nämlich waren sie dadurch nicht beeindruckt worden und hatten sich nicht geschämt. Nachher aber empfanden sie eine solche Scham über ihre Nacktheit, daß sie schon beim bloßen Anblick der Nacktheit ihres Leibes sich schämten. Es ist aber klar, daß in der Seele der Grund dafür liegt, daß das Verhalten beim Anblick (der Nacktheit) bald so, bald anders ist. Die Kinder nämlich schämen sich der Nacktheit selbst im Bade nicht; nicht etwa, weil sie sie nicht sehen, sondern weil ihnen bei deren Anblick kein schlechter Gedanke kommt. Die ersten Menschen nun, die, soeben erschaffen, noch keine Sünde begangen hatten, weder das Böse noch sonst etwas von ihrer eigenen Natur kannten, hielten die Nacktheit nicht für etwas Schändliches. Als sie aber

¹² Nach Theodoret von Cyrus: In Gen. I; PG LXXX, 109 AB und Theod. Mops.: In Rom. VIII, 19; 824 C. Vgl. In Ephes. I, 10; Swete I, S. 128—129. J. A. Dorner, Theodori Mops. doctrina de imagine Dei (Königsberg 1844), S. 11. Heinrich Kihn, Theodor von Mops. und Junilius Africanus als Exegeten (Freiburg i. Br. 1880), S. 171—172.

¹³ Belege bei R. Devresse, a.a.O., S. 13—14.

¹⁴ Theod. Mops.: In Gal. II, 15—16; Swete I, 26. In Ephes. I, 10; 126. Der Kausalzusammenhang zwischen Sterblichkeit und Sündhaftigkeit ist besonders stark betont In Rom. V; PG LXVI, 796—800. Zu Rom. VII, 14 schreibt Theodor: τὸ δὲ σαρκικὸς ἀντὶ τοῦ θνητὸς καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἔχων ῥοπήν (813 B). Staab S. 130.

sündigten, indem sie das Gegenteil von Gottes Gebot taten, wurde von Gott das Gefühl der Scham in sie hineingelegt als Schutz gegen die Sünde, der hinreicht, deren Ungestüm zu brechen. Notwendigerweise aber erfuhren sie die Scham zum ersten Male hinsichtlich der Fortpflanzungsorgane, damit die Scham von vornherein schon die Menschen von unerlaubtem Geschlechtsverkehr abschrecke.¹⁶

Demnach waren die ersten Menschen vor ihrem Fall sozusagen große Kinder. Die Begierlichkeit war zwar bereits in ihnen, aber beherrscht vom Geist:

Als Adam das Gebot empfing, sich des Essens vom Baum zu enthalten, war, wie natürlich, ein Verlangen in ihm, nach der Frucht zu greifen; er wurde aber durch das Gebot zugleich daran gehindert . . .¹⁷

Der Sündenfall verstärkte die bereits vorhandene Begierlichkeit, und die bewußt gewordene Sterblichkeit wirkte auf sie als Anreiz:

Sterblich geworden, hatten wir eine stärkere Neigung zum Sündigen. Denn viele Fehlritte unterlaufen uns aus Lust an Speise und Trank, an der Außenwelt und am Geschlechtsverkehr mit den Frauen, da zu diesen Dingen die Vielen nicht die geziemende Einstellung haben, sondern zur Unmäßigkeit sich verleiten lassen.¹⁸

In einem unsterblichen Leben dagegen fände die Begierlichkeit überhaupt keine Gelegenheit zur Betätigung:

Solche Fehler würde eine unsterbliche Natur niemals begehen; denn welche Sinnenlust, welche Habsucht wird Einlaß finden in eine unsterbliche Natur?

Der Apostel sagt daher mit Recht, die Sünde herrsche im Tode, „da sie wenigstens durch den uns innewohnenden Trieb zum Sündigen beherrscht“.¹⁹

Wie die Begierlichkeit, so ist auch der Tod etwas Natürliches: „Wenn die Natur das Greisenalter erreicht hat, zieht sie notwendigerweise den Tod herbei“.²⁰ Doch hat letzterer infolge der Adamssünde Strafcharakter angenommen:

Dadurch, daß einer gesündigt hatte und deswegen verurteilt worden war, hat er die Strafe auf seine Nachkommen übergehen lassen, indem er alle des Todesurteiles schuldig machte.²¹

¹⁵ Mingana, Bd. V, Kap. 5, S. 56. R. Tonneau, a.a.O., S. 115, 363.

¹⁶ In Genes. III, 7; 640 AB.

¹⁷ In Rom. VII, 8; 809 C. Staab S. 127, 2—6. — Ein weiterer Beweis dafür, daß nach Theodor der erste Mensch schon vor seinem Fall sterblich war; hält er doch unsterbliche Naturen für frei von sinnlichen Begierden, wie wir gleich sehen werden.

¹⁸ Ebd. V, 21; 800 C. Staab S. 120, 31—121, 2.

¹⁹ Ebd. Vgl. ebd. VI, 12—14. VII, 5, 21; 801 CD, 805—807, 816. Staab S. 122, 124—125, 132.

²⁰ In ps. LXXII, 10; 693 A. Robert Devreesse, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I—LXXX)* (Città del Vaticano 1939, Studi e testi 93), S. 481, 19—21.

²¹ In Rom. V, 16; 797 C. Staab S. 119—120. Vgl. V, 15, 18; 797 BC, 800 B. Staab S. 119, 120. An letzterer Stelle liest man: „Jenes (d. i. Adams) Sünde machte die übrigen Menschen sterblich“.

Wie dies zu verstehen ist, erklärt Theodor in seinem Kommentar zu Röm. V, 13—14. Danach bedeuten die Worte: „Es herrschte der Tod . . . auch über die, welche nicht gesündigt haben nach der Ähnlichkeit mit der Übertretung Adams“, folgendes:

Der Tod herrschte über alle, die irgendwie gesündigt haben. Denn nicht weil die Art der Sünde Adams verschieden war, sind die Übrigen vom Tode befreit worden; sondern weil sie irgendwie sündigten, traf alle das Todesurteil; denn nicht Strafe dieser bestimmten Sünde ist der Tod, sondern jeglicher Sünde . . . Als Adam gesündigt hatte und deswegen auch sterblich geworden war, erlangte die Sünde Eingang zu seinen Nachkommen, und der Tod herrschte über alle Menschen, wie es sich geziemt. Da nämlich alle gesündigt haben, wenn auch nicht so wie Adam, sondern auf irgendeine Weise, die einen so, die andern anders, herrschte notwendig der Tod gleicherweise über alle . . . Eines einzigen Sünde brachte den Tod über die Menschen.²²

In den zuletzt übersetzten Auszügen erscheint der Tod bald als eine Straffolge der Adamsünde, bald als das natürliche Los aller Menschen, bald als Strafe für persönliche Sünden. Ob wohl Theodor die Schwierigkeit übersehen hat, die der Tod der Kleinkinder aufwirft? Soviel wir sehen, befaßt er sich in den erhaltenen Schriften und Fragmenten nicht mit diesem Problem.

Es dürfte schwer fallen, Theodors Aussagen über den Tod miteinander in Einklang zu bringen. Hier interessiert lediglich die Schlußfolgerung, die Devresse aus den oben angeführten und ähnlichen Stellen zieht, nämlich daß nach dem Bischof von Mopsuestia der Urmensch „unsterblich erschaffen“ worden ist (S. 98). Also, folgert er weiter, sind sämtliche Auszüge unecht oder gefälscht, in denen Theodor die Ansicht beigelegt wird, Adam sei von Anfang an sterblich gewesen (S. 102).

Die erste dieser Schlußfolgerungen ist keineswegs unausweichlich. Sie hat zunächst die Tatsache gegen sich, daß nicht wenige Väter, die den Tod für eine Ursündenstrafe halten, annehmen, der urständliche Adam sei weder sterblich noch unsterblich, wohl aber für beides empfänglich gewesen. Sodann ist die Möglichkeit nicht ganz von der Hand zu weisen, daß unser Exeget sich der üblichen Ausdrucksweise bedient, ohne die damit gewöhnlich verbundene Auffassung zu teilen. Manche seiner einschlägigen Äußerungen, beispielsweise in Rom. V, 16, lassen sich so verstehen, daß infolge der Adamssünde der dem Menschen natürliche Tod den Charakter einer Strafe angenommen hat, und daß in diesem Sinne Adams Strafe auf seine Nachkommen übergeht. Ähnlich könnte Theodor auch folgende Stelle aus seinem Johanneskommentar (XVII, 11) verstanden haben, die Devresse als seinen Hauptbeleg anführt:

Nach seiner Erschaffung durch Gott wurde der erste Mensch der Sünde wegen des Todes schuldig mit allen seinen Nachkommen, haben sie doch ihr Dasein aus einem gewissen natürlichen Teil der ersten Menschen emp-

²² Ebd. V, 13, 15; 797 AB. Staab S. 119.

fangen . . . Und wie sie eine gemeinsame Natur haben, so haben sie sich auch den der Natur auferlegten Tod zugezogen.²³

Schließlich ist es doch wohl kein Zufall, daß Devreesse keinen direkten Beleg beizubringen vermag für seine Behauptung, Theodor lehre „ohne Umschweife die ursprüngliche Unsterblichkeit des Menschen“.²⁴

Doch angenommen — dato non concessio — letztere Behauptung sei erwiesen, und die ihr entgegenstehenden Auszüge seien unecht oder verfälscht. Damit wäre nur der eine Widerspruch beseitigt, keineswegs aber die oben aufgezeigten Widersprüche in der Beurteilung des Todes.

Mehr noch. Die von Devreesse vorgelegte Lösung scheint die Theologie Theodors mit einem viel schwerer wiegenden Widerspruch zu belasten als der ist, den sie beseitigen soll. Man urteile selber.

Wie Devreesse ausdrücklich erklärt, liegt die Zwei-Katastasen-Theorie dem ganzen theologischen System Theodors zugrunde. Nach dieser Theorie nun gehörte Adam von Anfang an zur ersten Katastase, die er ja zu eröffnen hatte, zur Katastase also, deren Wesensmerkmale die Sterblichkeit und Veränderlichkeit sind. Folglich muß Adam sterblich erschaffen worden sein. Hätte nun unser Exeget zugleich das Gegenteil gelehrt, wie Devreesse annimmt, so würde er seine ihm so teure Gesamtkonzeption des Heilswerkes preisgegeben, ja verleugnet haben — ein Widerspruch, der ihm wahrlich nicht zugemutet werden kann.

Es bleibt also in diesem Punkte bei der traditionellen Auffassung: die These, wonach Adam sterblich erschaffen wurde, ist eine authentische Lehre Theodors, die er allerdings nicht immer konsequent zur Anwendung gebracht hat.

Damit fällt aber auch die zweite Schlußfolgerung Devreesse', wonach sämtliche Auszüge als unecht oder interpoliert auszuscheiden sind, in denen besagte These aufscheint.

Dieses Ergebnis, dessen Bedeutung für die Weiterführung unserer Untersuchung auf der Hand liegt, dürfte unser längeres Verweilen bei der für unser Thema eigentlich nebensächlichen Ursündenstrafe des Todes voll und ganz rechtfertigen.

III

Außer dem Tod nennt der Bischof von Mopsuestia noch andere Übel, die wir von Adam erben: den Verlust des Paradieses und der Gottebenbildlichkeit, die Mühsale des Lebens²⁵ sowie die Weckung und Verstärkung der Begierlichkeit, vermittels derer die Sünde uns beherrscht. Doch darf man die von Paulus mit soviel Nachdruck betonte Herrschaft der Sünde nicht mißverstehen. Wenn beispielsweise der Apostel schreibt, durch des einen Menschen Ungehorsam seien die Vielen als Sünder hingestellt worden,

²³ Zitiert bei Devreesse, Essai, S. 109. Vgl. S. 102.

²⁴ Ebd., S. 102: „Nous l'avons vu affirmer sans ambages l'immortalité primitive de l'homme . . .“

²⁵ In Genes. II, 8; 637 C.

so bedeutet das Wort Sünder soviel als „sterblich und daher zur Sünde geneigt“.²⁶

Mag aber die Neigung zum Sündigen in uns auch noch so mächtig sein, nie hebt sie die Freiheit des Willens auf. Jeder Mensch besitzt von Natur aus nicht nur die Kenntnis des Guten und Bösen, sondern auch das Wahlvermögen zwischen beiden.²⁷ Eben dadurch unterscheidet sich ja der Mensch vom unvernünftigen Tier, dessen ganzes Tun naturbestimmt ist.

Mögen wir auch einen starken Drang zum Schlechten hin in uns tragen, so haben wir dennoch in der Seele die sichere Kenntnis des Guten, und es gibt keinen Menschen, der gänzlich dessen unkundig wäre, was gut ist im Leben. So vermittelt uns Gott eine sichere und zuverlässige Unterweisung in der Tugend. Doch nicht so leicht wie wir das Gute erkennen, vermögen wir es auch zu vollbringen, solange wir in der Sterblichkeit weilen. Daher hat uns der Schöpfer ein zweites Leben geschenkt, das zukünftige durch die Auferstehung, ein viel besseres als das gegenwärtige, nämlich ein unsterbliches, leiden- und leidenschaftsloses und gänzlich sündenfreies.²⁸

Unser bewußtes Wollen kann also heilig sein.²⁹ Doch ist es praktisch unmöglich, daß „der Mensch ganz rein von Sünde sei“.³⁰ Jedenfalls vermag er dem Rufe Gottes zu folgen sowie im Glauben zu beharren:

Die Berufung und die Verleihung der Gnade des Geistes ist Sache der Gnade Gottes ebenso wie die Verheißung der zukünftigen Güter; das Festbleiben aber im Glauben ist nicht jenes, sondern unsere Sache.³¹

Gottes Gnadenwahl aber ist kein Akt der Willkür. Im Gegenteil, „er erwählt aus Gnade und Güte jene, von denen er weiß, daß sie seiner Wahl würdig sind“,³² weil er den Lebenswandel eines jeden voraussieht.³³ Doch erstreckt sich, wie seine Fürsorge, so auch sein Heilswille auf alle Menschen ohne Ausnahme.³⁴

Alles in allem genommen war für Theodor von Mopsuestia der Fall Adams kein Abfall von einem höheren, über- oder außernatürlichen Zustand zu einem niedrigeren, etwa bloß natürlichen, geschweige denn eine eigentliche Verderbnis der menschlichen Natur. Er war auch kein Bruch in der Heilsgeschichte, vielmehr ein Anfang, die erste Episode der gegenwärtigen Weltphase, in welcher Tod und Sünde dominieren. Adams Schicksale sind im Grunde unser aller Geschichte. Der Apostel „bedient sich ihrer als Bei-

²⁶ In Rom. V, 18; 800 B. Staab S. 120. — Nach Chrysostomus bedeutet das Wort „Sünder“: „der Strafe verfallen und dem Tode geweiht“ (In Rom., Hom. X, 2—3; PG LX, 477).

²⁷ Ebd. IX, 14; 836—840. Staab S. 144—145.

²⁸ Ebd. XI, 15; 853—856 B. Staab S. 156, 30—157, 4.

²⁹ In I Cor. VII, 14; 885 A.

³⁰ Ebd. XI, 34; 889 AB.

³¹ In Gal. V, 8; 909.

³² In Rom. IX, 14; 836 A. Staab S. 144, 12—13.

³³ Ebd. IX, 10; 833 C. Staab S. 143.

³⁴ In I Tim. II, 3—4; Swete II, 87: Evidens autem est quoniam omnes vult salvari, quia et omnes tuetur.

spiel“ zur „Schilderung des Gemeinsamen“. ³⁵Wie dem ersten Menschen, so ist das Gesetz auch seinen Nachkommen gegeben, auf daß sie Gut und Böses unterscheiden, sowohl ihre Kraft als auch ihre Schwäche kennen und so die ihnen verheißene höhere Katastase der Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit und Sündlosigkeit schätzen lernen.

IV

Sämtliche Elemente der soeben umrissenen Schau des göttlichen Heilsplanes entstammen ausschließlich solchen Schriften und Auszügen Theodors, die auch Devreesse als authentisch anerkennt. Die Echtheit jener betont optimistischen Schau dürfte daher keinem vernünftigen Zweifel unterliegen.

Nun ist aber ohne weiteres klar, daß auf dem Boden einer solchen Weltanschauung und Theologie eine Natur- oder Erbsündenlehre niemals wachsen oder darin auch nur Wurzel fassen konnte. Eine Begegnung Theodors mit der augustinischen Erbsündenrenewerung mußte daher bei ihm zwangsläufig eine Reaktion entschiedenster Ablehnung auslösen. So war es in der Tat.

Schon in seinem Psalmenkommentar — den zum größeren Teil wiederhergestellt und veröffentlicht zu haben das bleibende Verdienst Devreesse' ist — wendet sich Theodor gegen „Unverständige“, welche an die Existenz einer Natursünde glauben. Zu Ps. L, 7: „Siehe nun in Sünden ward ich empfangen usw.“, schreibt er dort:

Nicht die Natur der Neugeborenen klagt er an, noch ist überhaupt von der Natur letzterer die Rede, sondern den Willen der Gebärenden meint er — denn der Ausdruck „in Sünden empfangen und in Sünden von der Mutter gekreißt werden“ verkündet offenbar die Schande der Zeugenden, nicht aber die der Gezeugten — und den Willen jener beschuldigt er, nicht aber die Natur der Geborenen, wie die Unverständigen wollen. Denn nicht von sich sagt dies David. Wie könnte nämlich der von seiner eigenen Natur solches sagen, von dem Gott sagt: ich fand einen Mann nach meinem Herzen; (von einem Mann also,) dessen Natur nicht nur nicht getadelt, sondern dessen Auserwählung bewundert wird. ³⁶

Klipp und klar bezeichnet es hier unser Exeget als Unverstand zu glauben, die Neugeborenen brächten eine bereits mit Sünde behaftete Natur mit zur Welt. Nach ihm gibt es in den Neugeborenen nichts, was Gegenstand einer Anklage oder eines Tadels sein könnte.

Wir wissen nicht, wer die Unverständigen waren, deren Natursündentheorie der Bischof von Mopsuestia zurückweist. Es waren schwerlich dieselben, gegen die er später (um 418) eine eigene — leider verlorene —

³⁵ In Rom. VII, 8; 809 C u. 812 B. Staab S. 126 u. 127, 24: Ὑποδείγματι κέχηρηται τοῖς περὶ τὸν Ἀδὰμ. . . τοῖς τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἀπόδειξιν κέχηρηται τῶν κοινῶν.

³⁶ In Ps. L, 7; Ausg. Devreesse, S. 337. Hier der wichtigste Teil des Zitates im Urtext: Οὐ τὴν τῶν τεχθέντων φύσιν αἰτιᾶται, ἀπαγε, οὐδὲ γὰρ περὶ ἐκείνων φύσιν βλασφημεῖται, ἀλλὰ τὴν τῶν τεκόντων γνώμην ἐξαγγέλλει — τὸ γὰρ ἐν ἀνομίαις συλληφθῆναι καὶ ἐν ἀνομίαις κισσηθῆναι ὑπὸ τῆς μητροῦς, δῆλον ὅτι τῶν γεννόντων ἀλλ' οὐ τῶν γεννωμένων μὴνεῖ τὸ ἔγκλημα — κακείνων γνώμην διαβάλλει, ἀλλ' οὐ φύσιν τῶν τικτομένων, ὡς οἱ ἀνόητοι βούλονται.

Schrift verfaßt hat mit dem von Photius überlieferten und an obiges Zitat anklingenden Titel: „Gegen jene, die da sagen, die Menschen sündigten von Natur aus und nicht mit Willen“.³⁷ Die Existenz dieser Schrift ist auch sonst noch bezeugt, beispielsweise durch die Chronik des Barhadbeshabba 'Arbaya (Anfang des 7. Jahrhunderts), die darüber folgendes zu berichten weiß:

Zur Zeit als bei ihnen (d. i. den Abendländern) die Frage auftauchte, ob die Sünde von unserm Willen abhängt oder durch unsere Natur bestimmt sei, sandten sie zu ihm als zum Erfinder der Wahrheit, auf daß er letztere in diesem Punkte ermittle. Und er entbrannte in frommem Eifer, verfaßte zwei Bücher und legte die Wahrheit der Orthodoxie dar.³⁸

Es ist offenbar die gleiche Schrift, aus welcher der Sammler der *Collectio Palatina* mehrere Auszüge bringt unter der Überschrift:

Theodori Mampsuesteni episcopi de secundo codice libro quarto, folio decimo, contra sanctum Augustinum defendentem originale peccatum et Adam per transgressionem mortalem factum catholice disserentem.³⁹

Die Annahme des Sammlers, die Schrift sei gegen Augustin gerichtet, widerspricht der Inhaltsangabe, die Photius hinterlassen hat. Nach letzterem, der das Werk noch selber gelesen hat, war der darin Visierte der Urheber der im Titel bezeichneten abendländischen „Häresie“, der, selber Abendländer, damals im Orient weilte und gerade eine Schrift verfaßt und in den Okzident gesandt hatte, um dort seine „absurde Lehre“ weiter zu verbreiten.⁴⁰ Aram ist sein Name oder Übername. Er hat ein 5. Evangelium erdichtet, das er zu Cäsarea in der Bibliothek des Eusebius gefunden haben will (gemeint ist das Hebräerevangelium). Die überlieferten Übersetzungen des Alten Testaments hat er verworfen und sich erkühnt, eine neue anzufertigen trotz seiner unzulänglichen Kenntnis des Hebräischen und geringen Vertrautheit mit der Schrift.⁴¹ Das alles trifft für Hieronymus und nur für ihn zu.⁴²

Wichtiger noch ist das, was Photius über die von Theodor bekämpfte „Häresie“ zu sagen weiß.

Die Lehren ihrer Häresie sind kurz zusammengefaßt folgende. Von Natur aus nicht mit Willen (*φύσει και ού γνώμη*), sagen sie, sündigen die Menschen. Allerdings nicht gemäß jener Natur, in der ursprünglich Adam erschaffen wurde — denn diese nennen sie gut, da sie ein Werk des guten Gottes ist — sondern gemäß jener, die er später nach seinem Sündenfall bekam, als er durch seine böse Tat und Sünde die schlechte (Natur) gegen die gute und die sterbliche gegen die unsterbliche eintauschte. Durch diese

³⁷ Photius: *Bibl.*, cod. 177; PG CIII, 513 AB: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει και οὐ γνώμη πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.*

³⁸ La seconde partie de l'Histoire de Barhadbeshabba 'Arbaya. Texte syriaque éd. et trad. par F. Nau in *Patrologia Orientalis* IX, 5 (1913), S. 512.

³⁹ Eduard Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum* I, V, 3, S. 173. Vgl. PG LXVI, 1005—1012.

⁴⁰ Anspielung auf die *Dialogi contra Pelagianos*.

⁴¹ Photius, a.a.O.; 513 BC.

⁴² Vgl. É. Amann, a.a.O., Sp. 270.

Natur nun schlecht geworden, nachdem sie zuvor von Natur gut gewesen, haben sie die Sünde in der Natur und nicht im freien Willen (*ἐν τῇ φύσει καὶ οὐκ ἐν τῇ προαιρέσει κεκτήσθαι τὴν ἁμαρτίαν*).

Zweitens sagen sie folgerichtig, daß selbst die Kinder, mögen sie auch neugeboren sein, nicht frei sind von Sünde (*μὴ ἀπηλλάχθαι ἁμαρτίας*), weil seit der Übertretung Adams die Natur in Sünden ist und die sündige Natur auf das gesamte von ihm (abstammende) Geschlecht übergeht.⁴³

Zur Bekräftigung dieser ihrer Lehre, heißt es bei Photius weiter, führen die Häretiker Schriftstellen an wie Ps L, 7: „In Sünden bin ich empfangen“; ferner die Taufe sowie die Kommunion „zur Vergebung der Sünden“ angewandt auf die Kinder. Als weitere Lehrpunkte erwähnt Photius noch folgende: 3. Kein Mensch ist gerecht. 4. Auch Christus, der die sündige Natur angenommen hat, ist nicht frei von Sünde. Dann fährt unser Gewährsmann wörtlich fort:

Fünftens nennen sie die Ehe oder doch den Geschlechtstrieb, den Samenerguß und alles Derartige, wodurch unser Geschlecht sich fortpflanzt, Werke der verderbten Natur, in die Adam fiel und so mit der Verderbtheit der Natur den Schwarm der Übel empfing. Soweit die Lehre der Häretiker.⁴⁴

Es dürfte schwer fallen, alle diese Lehren bei Hieronymus nachzuweisen. Gewiß hat er 415 in den literarischen Kampf gegen den Pelagianismus an der Seite Augustins eingegriffen; doch scheint er — wie wir anderswo ausführlich nachweisen werden⁴⁵ — die augustinische Natursündenlehre weder in ihrer Tiefe und Tragweite erfaßt noch eindeutig vertreten zu haben. Offenbar war der Bischof von Mopsuestia, der schwerlich lateinisch verstand, über die pelagianische Kontroverse nur mangelhaft unterrichtet, sonst hätte er Hieronymus nicht für den Vater der Natursündenlehre gehalten.

Ob hieronymianisch oder nicht, jedenfalls ist nach dem unverdächtigen Zeugnis des Photius die Lehre durch Theodor als häretisch verworfen worden, wonach seit Adams Fall die Sünde in der Menschennatur ist und mit ihr sich vererbt, so daß bei den Nachkommen Adams das Sündigen in der Natur liegt und nicht im freien Willen. Es ist nicht ohne weiteres klar, ob Theodor den von ihm bekämpften „Ketzern“ die Vorstellung beilegt, die sich vererbende Natursünde sei die Adamssünde selber, bzw. der mit letzterer identifizierte Drang und Hang zum Sündigen. Da er aber ausdrücklich hervorhebt, daß in den Augen seiner Gegner sogar die Neugeborenen sündenbefleckt sind, so dürfte er angenommen haben, daß sie in der Begierlichkeit eine eigentliche Sündenschuld sahen, die bereits die Neugeborenen befleckt. Damit würde auch die pessimistische Beurteilung des Geschlechtslebens übereinstimmen, die er ihnen zuschreibt.

V

Während im Bericht des Photius die Natursünde im Vordergrund steht, handeln die in der Palatina überlieferten Auszüge vornehmlich vom

⁴³ Photius a.a.O.; 513 CD.

⁴⁴ Ebd. 516 AB.

⁴⁵ In einer noch unveröffentlichten Geschichte des Erbsündendogmas.

„neuen Dogma“, wonach Gott aus Zorn über die Ursünde das Geschenk der Unsterblichkeit, das er Adam soeben verliehen hatte, diesem wieder entzogen und darüber hinaus dessen sämtliche Nachkommen, auch die noch nicht geborenen, mit dem Tode bestraft haben soll.⁴⁶ Gegen diese These der „hochgelehrten Verteidiger der Erbsünde (*sapientissimi defensores peccati originalis*) oder besser wunderbaren Väter der Sünde“⁴⁷ führt Theodor sowohl Vernunftgründe als Schriftargumente ins Feld.

So wirft er seinen Gegnern vor, von Gott zu glauben, was niemand wagen würde, von einem halbwegs vernünftig und einigermaßen gerecht denkenden Menschen anzunehmen, daß er nämlich zugleich mit den Sündern so viele Gerechte, wie Abel, Moses, die Propheten und Apostel gestraft habe.⁴⁸ Übrigens verstoße die neue Lehre gegen den Genesistext. Heißt es doch im göttlichen Urteilsspruch: „Ihr werdet des Todes sterben“, und nicht etwa „Ihr werdet sterblich werden“, da sie ja von Natur sterblich waren.⁴⁹ Ferner heißt es: „Staub bist du“ und nicht „Staub wirst du sein“.⁵⁰ Nur ein der Schrift Unkundiger kann behaupten, Gott strafe den einen für den andern, wo doch Ezechiel und Paulus eindeutig das Gegenteil lehren.⁵¹ Da Gott voraussah, daß Adam sündigen und darum zweifellos sterben werde, so ist es Wahnsinn zu glauben, „er habe ihn ursprünglich für sechs Stunden unsterblich, nach der Sünde aber sterblich gemacht“. Hätte er Adam unsterblich haben wollen, so würde auch die eintretende Sünde Gottes Absicht nicht geändert haben, hat er doch auch die Unsterblichkeit des Teufels nicht in Sterblichkeit verwandelt, obwohl letzterer der Anstifter alles Bösen war.⁵² Zudem ist die Unsterblichkeit kein absolutes Gut, denn für die Verworfenen unter den Auferstandenen wird sie „ein Werkzeug ewiger Peinen“ sein.⁵³

Christus ist für die Menschen zur Quelle aller Güter geworden, „um, so wie Adam den ersten Weltzustand der Sterblichkeit einleitete, als Urheber der zweiten Katastase der Unsterblichkeit alles dem ersten Adam Natürliche zu beobachten“. Zu diesem Zweck durchlief er alle Stadien des menschlichen Lebens und nahm auch den Tod „als Tribut der Natur“ auf sich, um durch seine Auferstehung die menschliche Natur vom Tode zu befreien. Den Tod hat er zwar aus besagtem Grund auf sich genommen, keineswegs aber die Sünde.

Was nämlich zur Natur gehörte, d. i. der Tod, den hat er zweifellos auf sich genommen; die Sünde aber, die nicht ein Werk der Natur, sondern des

⁴⁶ *Contra defens. pecc. orig.* 4; E. Schwartz a.a.O., S. 174, 33—35. PG LXVI, 1007 A.

⁴⁷ *Ebd.* 3; 174, 12—13. PG LXVI, 1006 A. Vgl. *ebd.* 4; 174, 27. 1006 C: *mirabilis peccati originalis assertor.*

⁴⁸ *Ebd.* 4; 174, 35—175, 24. 1007—1009.

⁴⁹ *Ebd.* 1; 173, 21. 1005 AB.

⁵⁰ *Ebd.* 3; 174. 1006.

⁵¹ *Ebd.* 4; 174, 27—175, 3. 1006 C—1008 A.

⁵² *Ebd.* 8; 176. 1010 C—1011 A.

⁵³ *Ebd.* 9; 176, 31—34. 1011—1012.

Willens war (*peccatum vero, quod non erat naturae sed voluntatis*), hat er in keiner Weise angenommen. Wäre in der Natur Sünde gewesen, wie jener Überkluge behauptet, so hätte er die in der Natur vorhandene Sünde notwendig mit übernommen.⁵⁴

Allen diesen Auszügen der *Palatina* liegt der Gedanke zugrunde, daß Adam sterblich erschaffen wurde, um die erste Katastase der Sterblichkeit und Sündhaftigkeit einzuleiten. Das ist aber, wie wir bereits wissen, eine echt theodorische Lehre. Überhaupt tragen jene Auszüge unverkennbar den Stempel der Geistesart und auch des Stiles unseres Exegeten an sich. Mag sein, daß das Original nicht in allen Einzelheiten getreu wiedergegeben ist — Theodor ist nicht leicht zu übersetzen — im Wesentlichen dürfte die Übersetzung stimmen.

Trifft dies zu, so würde sich daraus ergeben, daß gegen Ende seines Lebens unser Theologe eine der von ihm früher vorgetragenen Erklärungen des Todesloses, nämlich die traditionelle Deutung des Todes als Ursündenstrafe, aufgegeben hätte, um nur noch eine Straffolge der Adamssünde anzuerkennen: die Vertreibung aus dem Paradies sowie die Bitternis des Lebens, die sie nach sich zog — was, wie wir gesehen haben, im Grunde schon immer seine Auffassung war.

Merkwürdiges Zusammentreffen: im gleichen Jahre 418, in dem Theodor von Mopsuestia gegen die Erbsündenlehre schrieb, belegte die bekannte Synode von Karthago alle jene mit dem Banne, die behaupten, „Adam sei sterblich geschaffen worden, so daß er, mochte er sündigen oder nicht, im Leibe gestorben wäre, d. i. den Leib verlassen hätte, nicht etwa als Strafe für die Sünde, sondern aus Naturnotwendigkeit.“⁵⁵

Ist auch das „neue Dogma“ von Adams urständlicher Unsterblichkeit das Hauptthema der in der *Palatina* übersetzten Zitate aus Theodors Streitschrift gegen die Vertreter der Natursündentheorie, so ist doch letztere selber darin keineswegs ganz übergangen. In dem zuletzt angeführten Text lehnt unser Theologe die angeblich von Hieronymus erfundene Lehre von der Existenz einer auf Adam zurückgehenden Natursünde ab. Bemerkenswert ist die Begründung dieser Ablehnung. Wäre die Sünde in der Natur, so argumentiert Theodor, hätte Christus, der alles angenommen hat, was zur Menschennatur gehört, auch die darin vorhandene Sünde annehmen müssen.

In einem andern der oben angeführten Auszüge erklärt der Bischof von Mopsuestia die Verhängung von Kollektivstrafen seitens Gottes für unmöglich. Damit entzieht er der Erbsündenlehre das Fundament, auf dem sie ruht.

In der entschiedenen Ablehnung der Natursündenlehre stimmen somit die Auszüge der *Palatina* vollkommen überein mit der entsprechenden Darstellung des Photius. Beide wieder, d. i. Theodors Abhandlung gegen die Erbsünde, soweit sie uns bekannt ist, stimmt in besagtem Punkte über-

⁵⁴ Ebd. 7; 175, 30—176, 12. 1009 C—1010 C.

⁵⁵ Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* Nr. 101.

ein mit dem Kommentar zu Ps L, 7, eine Übereinstimmung, in der wir glauben, eine untrügliche Echtheitsgarantie sehen zu dürfen.

* * *

Weit davon entfernt, „die Vererbung der Sünde (Adams) auf dessen Nachkommen ohne Umschweife zu behaupten“, hat also Theodor von Mopsuestia mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Entschiedenheit die Lehre von einer seit Adams Fall und als dessen Straffolge der Natur innewohnenden und mit ihr sich vererbenden Sünde als absurde, ja häretische Neuerungen verworfen und mit aller Kraft bekämpft. Hätte Devreesse die kapitale Unterscheidung zwischen Erbübel und eigentlicher Erbsünde stets im Auge behalten, hätte er vor allem die bezügliche Lehre seines Helden hineingestellt in den großen Rahmen der griechischen Überlieferung, nie wäre die soeben zitierte Behauptung aus seiner Feder geflossen. Steht doch die gesamte griechische Tradition auf dem Boden eines ausgesprochenen Schöpfungsoptimismus, der mit dem augustinischen Erbsündenpessimismus schlechterding unvereinbar, ja die Hauptwurzel des Pelagianismus ist. Daher der unüberbrückbare Gegensatz zwischen Ost- und Westkirche hinsichtlich der Erbsünde, ein Gegensatz, den Theodor als erster Orientale klar erkannt, deutlich empfunden und dem er als einziger Grieche in einer eigenen Streitschrift beredten Ausdruck verliehen hat.

Kurz, auch von Theodor von Mopsuestia gilt, was maßgebliche Dogmenhistoriker längst festgestellt haben, daß nämlich die Griechen „die augustinische Lehre von der Erbsünde . . . Jahrhunderte lang nicht angenommen, ja geradezu für Manichäismus — im Falle Theodors müßte es heißen: für Häresie — erklärt haben“.⁵⁶

⁵⁶ Adolf von Harnack, Dogmengeschichte 6. Aufl. (Tübingen, 1922), S. 203. Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 2, 3. Aufl. (Erlangen-Leipzig 1923), S. 324 und 337. — Wir übergehen den Bericht des Marius Mercator, wonach Theodor den flüchtigen Führer der Pelagianer Julian von Eclanum erst bei sich aufgenommen, dann aber, nach dessen Abreise, auf einer sonst unbekanntenen Provinzialsynode verurteilt habe. Devreesse bestreitet die Geschichtlichkeit dieses Berichtes (S. 162—165), wie uns scheint mit Recht.

im ZKG 65 (1953/54)

Zum Verständnis der heiligen Elisabeth von Thüringen

Von Prof. D. Wilhelm Maurer, Erlangen

Im Rückblick auf das Elisabethjubiläum von 1931 hat Heinrich Hermelink die Forderung aufgestellt, „die Frömmigkeit der heiligen Elisabeth ins Licht ihrer Zeit zu stellen“ und ihre Gestalt aus ihrer Umwelt verstehen zu lernen.¹ Hermelink selbst hat die ersten Schritte zur Erfüllung dieser Forderung getan;² von den inzwischen verflorenen 2 Jahrzehnten läßt sich indessen nicht sagen, daß wir ihr näher gekommen wären.

Unsere heutige Elisabethforschung ist ein Kind der Aufklärung (Karl-Wilhelm Justi 1797) und der Romantik (Graf von Montalembert 1836); und sie hat den Gegensatz, der in diesem Ursprung beschlossen liegt, nie überwunden. Mit den Methoden der Literarkritik, wie die Aufklärung sie hervorgebracht hat, sind aus der Fülle legendärer Überlieferungen die ursprünglichen Zeugnisse ans Licht gebracht worden. Romantische Einfühlungsfähigkeit hat sodann aus solchen Bruchstücken ein psychologisch greifbares Bild wiederzugeben versucht; sie hat in Wirklichkeit sich selbst im Spiegel der Vergangenheit beschaut. Eine psychologische Interpretation der ersten Quellen kann nicht das letzte Ziel der Elisabethforschung sein.

Wie kommen wir weiter? Meine Antwort lautet: Mit den Mitteln des rechtsgeschichtlichen und frömmigkeitsgeschichtlichen Vergleiches wird es uns möglich, die geschichtliche Eigenart der heiligen Elisabeth im Rahmen ihrer Zeit zu erfassen.

Grundvoraussetzung dabei ist dies: Elisabeth kann nur aus dem Verhältnis heraus verstanden werden, in dem sie zu Konrad von Marburg

¹ Theol. Rundschau IV, 1932, S. 36.

² Die Heilige Elisabeth im Licht der Frömmigkeit ihrer Zeit, 1932. — Unter derselben Überschrift erscheint ein von mir auf dem Theologentag 1954 gehaltenes Vortrag in der Theolog. Literaturzeitung.

steht. Damit soll nicht ihre völlige Abhängigkeit von ihm behauptet werden. Sie steht keineswegs in seiner Gewalt wie der Ton in der Hand des Töpfers; sondern sie ist schon geprägt, ehe sie mit ihm in Verbindung tritt, und sie hat ihren ursprünglichen Charakter nie verloren. Aber wir können ihn nur erkennen aus den Berichten, die direkt oder indirekt von Konrad stammen; und er hat sich nur auswirken können in der Auseinandersetzung mit ihm und dem Geist, der von ihm ausging.

Es ist ein Verhältnis seltsamer Abhängigkeit und Freiheit, das die beiden Menschen miteinander verbindet. Die Abhängigkeit ist so groß, daß sie in der Pornographie von Elisabeth Busse-Wilson³ in den Formen der Sexualpathologie dargestellt worden ist; und wir werden, nachdem diese Verzerrung des Elisabethbildes in der historischen Literatur Schule zu machen beginnt,⁴ alle Mühe daran wenden müssen, um die hier vorliegenden Bindungen aus der konkreten geschichtlichen Lage zu erklären.

Aber wir dürfen dabei doch auch die große Freiheit nicht übersehen, in der Konrad sein fürstliches Beichtkind hat gewähren lassen. Gewiß, in der demütigen Königstochter aus Ungarn tritt uns nicht der fast männliche Herrscherwille und Erkenntnisdrang entgegen, wie er die deutsche ‚Sybille‘ Hildegard von Bingen kennzeichnet; deren Beichtväter sind zugleich ihre Schüler und Schreiber, höchstens ihre Dolmetscher. Das Verhältnis ist auch ganz anders als bei den frommen Nonnen, die seit dem zweiten Drittel des 13. Jahrhunderts von dominikanischen Beichtvätern betreut werden; für die Zartheit, mit der hier das weibliche Seelenleben erfaßt wird, ist schon der 1223 beginnende Briefwechsel zwischen dem Dominikanergeneral Jordan von Sachsen und seiner bologneser Seelenfreundin Diana Degli Andalo kennzeichnend.⁵ Am ehesten könnte man die Beziehungen vergleichen, die zwischen Jakob von Vitry und der ersten Begine in der Diözese Lüttich, Maria von Oignies, bestanden; und doch sind manche Äußerungen Jakobs über seine Mutter Maria im Munde Konrads von Marburg und im Blick auf Elisabeth undenkbar. Es begegnet uns bei Konrad eine asketische Härte und Strenge, die sonst für das 13. Jahrhundert nicht mehr nachweisbar ist; sie mutet uns an wie ein Überbleibsel der Zeit, die von dem Rigorismus der kluniazensischen Reform erfüllt war.

Trotzdem darf man auch hier nicht übertreiben. Konrad hat Elisabeth schließlich doch eine Selbständigkeit gewährt, die in der bisherigen Geschichte der christlichen Frauenbewegung im Mittelalter ohne Beispiel ist.

³ Elisabeth Busse-Wilson: Das Leben der Heiligen Elisabeth von Thüringen, 1931.

⁴ Vergleiche die Urteile, die Julius Schultz: Wandlungen der Seele im Hochmittelalter, I: Gesellschaft, Staat und Politik, 1940², S. 127, über Elisabeth fällt. Seltsam ist auch die im ganzen positive Besprechung des Buches von Busse-Wilson, die ein Kenner wie Huyskens in Ztschr. d. Ver. f. Thür. Gesch. u. Altertumsk., N.F. 30, 1933, S. 336 ff., geliefert hat.

⁵ Berthold Altaner: Die Briefe Jordans von Sachsen = Qu. u. Forschgen. z. Gesch. d. Dominikanerordens i. Deutschl. 20, 1925.

Er hat nicht über sie verfügt, sie nicht in eine der bestehenden monastischen Formen eingezwängt, um der Last der Fürsorge für sie ledig zu sein; noch kurz vor ihrem Tode hat er alle Möglichkeiten der Entscheidung offen vor sie hingestellt. Er hat sich auch nur in sehr großen zeitlichen Abständen um sie kümmern können. In dem entscheidenden Winter nach dem Tode ihres Gatten ist er nicht um sie, ebensowenig im Sommer 1228, während in Marburg der Hospitalbau errichtet wird; von einer Wohngemeinschaft, gar einer Symbiose, kann erst recht keine Rede sein.⁶ Konrads Berufspflichten führen ihn gerade in Elisabeths Witwenjahren durch ganz Deutschland; seine Verantwortung wächst dauernd. Alle Konturen in Bilde der Heiligen verschieben sich völlig, wenn man Konrad einseitig aus dem Verhältnis zu ihr verstehen will.

Er muß vielmehr aus seinem Amte als *praedicator verbi divini* verstanden werden; von hier aus erhalten auch seine Beziehungen zu Elisabeth zunächst ihr Gepräge. Längst sind wir darüber hinaus, jenes Amt mit dem der Predigermönche ohne weiteres gleichzusetzen und Konrad zu einem Dominikaner zu machen. Sein Amt geht um mehr als ein Jahrhundert der Gründung des Ordens voraus, dem es dann den Namen gegeben und der seine Aufgaben in neuen Formen erfüllt hat.

Die Entstehung des Prädikatorenamtes hängt mit den Kreuzzügen und mit dem Kampf gegen die Häresie zusammen; seine Geschichte muß erst noch geschrieben werden. Das Papsttum hat es legitimiert, wie an seinen vornehmsten Vertretern Robert von Arbrissel, dem Gründer von Fontévrault⁷, und Norbert von Xanten, dem Stifter des Prämonstratenserordens, ersehen werden kann. Wir haben es hier nur mit den entwickelten Formen zu tun, wie sie zu Anfang des 13. Jahrhunderts bestehen; und wir haben den Kreis der Träger dieses Amtes in Deutschland näher zu bestimmen.

Es sind zwei Gruppen von Klerikern, die in der Zeit der Päpste Innozenz III., Honorius III. und Gregors IX. als Kreuzprediger auftreten. In der einen befinden sich Mönche — fast immer Äbte oder Pröpste — der beiden Reformorden des 12. Jahrhunderts, der Zisterzienser und der Prämonstratenser; und zwar so, daß die Jünger Bernhards als eigentliche Mönche den Nachfahren Norberts als Kanonikern jeweils zugeordnet werden. Als interessantes Beispiel nenne ich die 1213 für die Kirchenprovinz Trier bestellte Kommission. Sie besteht aus dem Prämonstratenserabt Reiner von Rommersdorf, mit dessen Kloster Konrad von Marburg enge Beziehungen unterhalten hat, und dem Zisterzienserabt Konrad von Villers; einem schwäbischen Grafen von Urach, der uns als Kardinalbischof von

⁶ Die Behauptung des Cäsarius von Heisterbach, Konrad habe das Marburger Hospital zum Ruhepunkt seiner Missions- und Visitationsreisen gemacht, bezieht sich auf seinen Aufenthalt in Marburg, 1233, zwei Jahre nach Elisabeths Tode!

⁷ J. von Walter: Die ersten Wanderprediger Frankreichs I: Robert von Arbrissel, 1903.

Porto und als Kardinallegat in Deutschland noch begegnen wird.⁸ Diese Gruppierung bezeugt den starken Einfluß, den Zisterzienser und Prämonstratenser auch noch zu Beginn des 13. Jahrhunderts auf das geistliche Leben und die Hierarchie ausübten.

Daneben aber steht eine Gruppe von Kanonikern, die meist aus hochangesehenen deutschen Domstiften stammen; und während wir Konrads Zusammenhang mit der erstgenannten Gruppe nur erschließen können, wird er zusammen mit der zweiten oft genug erwähnt. Die meisten dieser Chorherren, die das Kreuz predigen, führen wie Konrad den Magistertitel, haben also an der neuen Universitätsbildung Anteil. Es handelt sich um den vornehmsten und gebildetsten Teil des hohen Klerus in Deutschland, der, erfüllt von untadeliger kirchlicher Gesinnung und gebunden an Rom und den Papst, die Reformideen des vergangenen 12. Jahrhunderts mit den lebendigen Kräften des neuen zu verbinden wußte.

Ich nenne einige markante Namen. In den niederländisch-lothringischen Raum gehören Oliver, der Geschichtsschreiber des 5. Kreuzzugs, später Bischof von Paderborn und Kardinal; Jakob von Vitry, der Vater der Beginen in der Diözese Lüttich und liebevoller Beobachter aller neuen Frömmigkeitsregungen seiner Zeit, später Bischof von Akkon und schließlich auch Kardinal;⁹ Magister Johann von Xanten, Domscholaster daselbst, aus dessen Händen der junge Friedrich II. 1215 bei seiner Königskrönung in Aachen das Kreuz empfing,¹⁰ und der dann das Jahr darauf mit Konrad von Marburg in der Bremer Kirchenprovinz zusammen wirkte; er war seit 1223 Abt des Benediktinerklosters St. Trond in der Diözese Lüttich. In der Mainzer Kirchenprovinz spielt der Würzburger Domherr Magister Salomon als Kreuzprediger eine hervorragende Rolle; im niederdeutschen Raum der Osnabrücker Domdechant Magister Johannes und Magister Rudolf, Kanoniker von St. Moritz in Hildesheim. Eine Verbindung zwischen beiden Gruppen stellt hier der ehemalige Bischof Konrad von Halberstadt dar, der 1209 nach seinem Rücktritt in das Zisterzienserkloster Sichern (Sittichenheim) bei Eisleben eingetreten war, aber auch dann noch eine unermüdete Tätigkeit als Prediger und kirchenpolitischer Schlichter entfaltete. Denn alle diese Männer sind der verschiedenen Päpste besondere Vertrauensleute, werden von ihnen zur Regelung der vielen Fragen in Anspruch genommen, die das zentralisierende Papsttum an sich gezogen hatte, zu deren Erledigung ihm aber noch die Organe fehlten.¹¹ Sie kennen sich

⁸ Julius Wegeler: Die Prämonstratenserabtei Rommersdorf, 1882.

⁹ Die Schriften des Kölner Domscholasters, späteren Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von Sabina Oliverus, herausg. v. Hoogeweg = Biblioth. d. Literar. Ver. Stuttgart No. 202, 1894; Funk Philipp: Jakob von Vitry = Beitr. z. Kulturgesch. d. Ma. u. d. Ren. 3, 1909.

¹⁰ Böhmer-Ficker: Regesta Imperii Nr. 809 b, abgekürzt B.F.

¹¹ Urkundl. Nachweisungen über die Genannten folgen. — Besonders über die rechtlichen und finanziellen Aufgaben handelt: Hch. Zimmermann: Die päpstl. Legation zu Beginn d. 13. Jhdts. im Dienste d. Kreuzpredigt, Inquisition und Kollektorie = Röm. Quartalschrift, Suppl. Heft XX (Kirchengesch. Festgabe Anton de Waal) 1913, S. 103 ff.

gegenseitig, sind durch das Band gemeinsamer kirchlicher Interessen verbunden und arbeiten sich gegenseitig in die Hände.

Der bedeutendste diese Männer aber muß noch genannt werden. Es ist der spätere Bischof Konrad II. von Hildesheim. Er stammt vielleicht aus einem edelfreien Geschlechte der Wetterau und muß vor 1180 geboren sein; denn schon in den Jahren 1204 bis 1207 begegnet der Zögling der Speierer Domschule uns gleichzeitig mit Oliver als Kreuzprediger in Südfrankreich.¹² Da er den Magistertitel führt, wird ein Studium auf der Pariser Hochschule vorangegangen sein. 1215 wirkte er mit Johann von Xanten bei der Königskrönung in Aachen als Kreuzprediger zusammen. Als solcher wird er Domherr zu Speier, Domscholaster zu Mainz, päpstlicher Kapellan und Poenitentiar und schließlich seit 1221 Bischof von Hildesheim. Seit 1220 war er mit der Oberleitung der Kreuzzugspredigt in Deutschland betraut; seit der Zeit haben wir ihn uns als deutschen Vorgesetzten Konrads von Marburg vorzustellen.

Nachdem im März 1224 Konrad von Porto seine Legation angetreten hat, obliegt dem Bischof von Hildesheim insbesondere die Kreuzpredigt in der Kirchenprovinz Mainz. 1225 kommen die Provinzen Bremen und Magdeburg hinzu; er ist in diesen Jahren Begleiter und rechte Hand des uns schon bekannten Kardinallegaten Konrad von Urach, gleichzeitig aber sehen wir ihn immer wieder in die Landgrafschaft Thüringen eingreifen. Spätestens in dieser Zeit muß Konrad von Marburg zu seinen engeren Mitarbeitern gehört haben; vom Ende der 20er Jahre ab treten beide in manchen Aufgaben als Gleichberechtigte nebeneinander. Nach Konrads Tode ist er dann dessen Rächer und Testamentsvollstrecker geworden. Durch Konrad und über ihn hinaus ist er mit Person und Werk der heiligen Elisabeth aufs engste verbunden.¹³

Ehe wir aber nun diesen Beziehungen nachgehen, müssen wir uns die Funktionen — Amtspflichten und Vorrechte — des Kreuzpredigers Konrad, seiner Amtsgenossen und Vorgesetzten vergegenwärtigen. Ich erwehre mich der Versuchung, die Eigenart der damaligen Kreuzzugspredigt nach ihren Vorlagen — viele päpstliche Ausschreiben sind als solche zu betrachten —

¹² Hoogeweg; a.a.O. S. 22.

¹³ Das Material über den bedeutenden Mann, der eine monographische Bearbeitung verdiente, bei Hoogeweg: U.B. d. Hochstiftes Hildesheim u. seiner Bischöfe II, 1901; des Bisch. Konrad II. v. H. als Reichsfürst = Ztschr. d. Hist. Ver. f. Niedersachsen 1899, S. 238 ff. Noch heute unentbehrlich: K.H. Frh. Roth v. Schreckenstein; Konrad von Urach, Bischof v. Porto u. S. Rufina als Kardinallegat in Deutschl. 1224—1226 = Forschungen z. deutsch. Gesch. 7, 1867, S. 319 ff. Das Material am bequemsten gesammelt bei Sigmund Riezler: Fürstenbergisches U.B. I, 1877; von demselben auch eine Biographie Konrads in: Gesch. f. Fürstl. Hauses Fürstenberg u. seiner Ahnen, 1883, S. 69 ff. Über Konrad von Crosigk, Bischof v. Halberstadt, vgl. Gustav Nebe in Ztschr. d. Harzver. 13, 1880, S. 209 ff.

und überlieferten Resten zu charakterisieren.¹⁴ Uns kommt es hier vielmehr auf diejenige Seite des Kreuzpredigeramtes an, die uns von unserm evangelischen Verständnis eines minister verbi divini aus am wenigsten verständlich sind.

Der Kreuzprediger muß Frieden schaffen und die Kreuzfahrer schützen, so hat Oliver einmal seine Aufgabe zusammengefaßt und dementsprechend seine Mitarbeiter instruiert.¹⁵ Der Kreuzprediger greift also mit rechtlichen Mitteln weit in das öffentliche Leben hinein. Herstellung des Gottesfriedens — das ist nicht nur eine religiöse Forderung, durch deren Erfüllung sich das christliche Volk erst des Sieges über die Ungläubigen würdig macht; das ist zugleich eine politische Voraussetzung. Denn nur dann kann der Kreuzfahrer unbeschwert in den Kampf ziehen, wenn er das Seine nicht durch fehdelustige Nachbarn bedroht sieht, wenn er nicht befürchten muß, daß in seiner Abwesenheit Rechtsforderungen — berechnigte oder unberechnigte — gegen ihn geltend gemacht werden. Für alle diese Fälle hat die Kirche vorgesorgt, zugleich mit dem Aufruf zum Kreuzzuge den allgemeinen Frieden proklamiert und jeden Störer desselben als Gottesfeind gebrandmarkt.

Aber nun müssen die Kreuzprediger jene allgemeinen Gesetze auf jeden einzelnen Fall anwenden, hier schlichten und begütigen, dort mahnen und drohen. Alle geistlichen Machtmittel — bis hin zur Exkommunikation — sind zur Erreichung dieser Ziele in ihre Hand gegeben; und keine örtliche kirchliche Stelle kann sie in der Anwendung behindern. Aus ihrem Munde spricht die unbeschränkte Gewalt des Papstes. Wer das Kreuz nimmt und sich damit Christus hingibt, hat sich damit auch ganz in jene Gewalt begeben. Er ist ein neuer Mensch geworden, für den die alten rechtlichen Bindungen nicht mehr gelten, zum mindesten in ihrer Geltung aussetzen. Und die Kirche, die ihn in ihre Gewalt nimmt, hat ihn in seinem neuen Stande zu schützen — durch das Amt ihrer beauftragten Kreuzprediger.

Aber ebenso wie Eigentums- und Lehnsrecht für den Kreuzfahrer in einem höheren Dienste aufgehoben sind, so verliert auch vieles von dem herkömmlichen Kirchenrechte für ihn seine Gültigkeit. Wiederum erwachsen aus diesem Tatbestande den Kreuzpredigern besondere Aufgaben, die besondere Vollmachten erforderlich machen. Dem Gottesfrieden in der Welt entspricht auch eine Heils- und Gnadenzeit in der Kirche. Darum darf die Kreuzmesse unter gewissen Beschränkungen auch in Gebieten gelesen werden, die unter dem Interdikt stehen; und der Kreuzprediger darf hier die Gnaden verkündigen, die dem Kreuzträger zuteil werden. Geringe kirch-

¹⁴ Reinhold Röhrich gibt ZKG 6, 1884, S. 550 ff. einen Überblick und Handschriftenauszüge. Muster einer Kreuzzugspredigt ist das Anschreiben von Honorius III. an die Kreuzfahrer der Kölner Provinz vom 27. Januar 1217, Heinrich Finke: Die Papsturkunden Westfalens bis z. J. 1304 (Westf. U.B. V, 1), 1888, Nr. 250.

¹⁵ Hoogeweg, a.a.O., S. 315. — Diese Aufgaben ergeben sich aus den Kreuzzugsbeschlüssen des 4. Laterankonzils von 1215 bei Mansi: Conc. Coll. XXII, 1058 ff.

liche Zensuren sind den Palästinafahrern erlassen; selbst Brandstifter und Gewaltverbrecher sühnen durch die Teilnahme an dem heiligen Werke ihre Schuld. Da muß der Kreuzprediger mit seinen priesterlichen Gehilfen erst Beichte hören und Sühnen über begangenes Unrecht aufheben oder verhängen, ehe er die Bewerber in die Kreuzfahrerliste einträgt und ihnen das heilige Zeichen verleiht. Wallfahrtsgelübde zu sonstigen heiligen Stätten muß er umwandeln in Kreuzfahrten. Und umgekehrt: Alten, Schwachen oder sonst Behinderten, die in einer Stunde der Begeisterung oder Berechnung das Kreuz genommen haben, muß er Ersatzleistungen dafür auferlegen, daß sie ihr Gelübde nicht erfüllen; sie können Ersatzleute stellen oder arme Kreuzfahrer ausstatten mit Waffen oder mit Geld.

Und damit sind wir bei dem Punkte, den Oliver bei seiner Zusammenfassung der Kreuzpredigerpflichten vergessen hat und der doch der wichtigsten einer ist: der *praedicator verbi divini* hat es mit dem Gelde zu tun. Jene Ablösung von Kreuzzuggelübden durch Ersatzleistungen ist ja die Wurzel für das spätmittelalterliche Ablaßwesen geworden; die Kreuzprediger sind die ersten Ablaßprediger. Und Transport, Aufbewahrung und Abrechnung der Kreuzzugsgelder — auch der vielen Kollekten und Spenden — ist eine ihrer Hauptaufgaben. Und ebenso haben sie für die Ausgabe dieser Gelder eine mehr oder weniger große Verantwortung zu tragen: ein Mann wie Oliver ist an dem Bau und der Ausrüstung der friesischen Flotte und damit an dem militärischen Verlauf des 5. Kreuzzuges wesentlich beteiligt. Und Bischof Konrad von Hildesheim wird im Herbst 1227 auch für das äußere Wohl der deutschen Kreuzfahrer in Italien mit in Anspruch genommen.

So ist Weltliches und Geistliches in dem Amt der Kreuzprediger eng miteinander verbunden auch auf den Gebieten, die mit dem Kreuzzug nur in loser Verbindung stehen und auf die wir hier, um das Bild abzurunden, noch kurz eingehen. Man hat den Eindruck, als ob das Papsttum diese Organe seiner zentralen Kirchenleitung auf allen Gebieten einsetzen wollte, auf denen der Episkopat versagte. Schon bevor Konrad von Hildesheim, damals noch Domscholaster von Mainz, die Ernennung zum Kreuzprediger empfing, war er — offenbar von der Kurie aus — mit der Bekämpfung konkubinarischer Priester beauftragt gewesen; denn in unmittelbarem Zusammenhang mit jener Berufung empfängt Magister Salomon in Würzburg die päpstliche Weisung, mit zwei anderen Klerikern die von Konrad verhängten Strafen zu vollstrecken. Und als im Sommer 1227 der Hildesheimer Bischof wieder einmal in Italien weilt, wird Konrad von Marburg vom Papst als *Visitor* für den deutschen Welt- und Regularklerus eingesetzt. Und gleichzeitig empfängt er den Auftrag zur Ketzerbekämpfung, dessen Erfüllung ihn später so berüchtigt gemacht hat. Denn während in dem von Albigensern erfüllten Südfrankreich das Inquisitorenamt schon früh mit dem Kreuzpredigeramt verbunden gewesen war, wird jetzt erst, nachdem in Deutschland die Häresie bedrohlich zu werden anfangt, und die Macht der Kirche durch die Meerfahrt so vieler Krieger bedenklich ge-

schwächt war, die Sicherung der kirchlichen Etappe hier dem führenden Kreuzprediger Konrad von Marburg übertragen.¹⁶

II.

Das sind die allgemeinen Voraussetzungen, von denen aus der Dienst Konrads von Marburg am Thüringer Landgrafenhofe und seine Stellung zur Fürstin verstanden werden muß. Sein ganzes Wirken daselbst, damit aber auch die innere Entwicklung der jungen Landgräfin, muß im Lichte der Verhältnisse betrachtet werden, wie sie durch die Kreuzzugslage gegeben waren.

In diesem Lichte müssen aber auch die Verhältnisse am Thüringer Landgrafenhofe gesehen werden. Der Weg zur Territorialherrschaft war ein Weg der Gewalt gewesen; und seit dem Zerfall des sächsischen Herzogtums war der Erzbischof von Mainz der Hauptgegner, mußte jeder Schritt nach vorwärts, zur Ausbildung der Landeshoheit, ihm abgerungen werden.¹⁷ Von ihm gebannt und von den kirchlichen Kreisen verdammt, war Hermann I., der Mäzen der Minnesänger, 1217 gestorben.¹⁸ Nach seinem Tode vollzog sich ein radikaler Umschwung am Hofe; an die Stelle der Weltlust und des höfischen Minnedienstes trat die Pflege kirchlicher Devotion. Zurückzuführen ist die Wendung vor allem auf die Landgräfinwitwe Sophie. Ihr Eintritt in das Eisenacher Zisterzienserinnenkloster der heiligen Katharina, der 1221 im Zusammenhang mit der Verheiratung ihres Sohnes Ludwig geschah, ist das Signal dieser Veränderung. Als ‚Oblate‘ trug sie Nonnenkleidung und hatte an der Gebetsgemeinschaft des Klosters Anteil, behielt aber doch ihr Witwengut und konnte es für das Seelenheil ihres Gemahls und zur Wiedergutmachung der von ihm angerichteten Schäden verwenden.¹⁹

Die innere Entwicklung der jungen regierenden Landgräfin Elisabeth ist nur von diesen Ereignissen aus und von dem Einfluß ihrer Schwieger-

¹⁶ Die hier gegebene Skizze über die Funktionen des Kreuzpredigeramtes beruht auf dem zu den einzelnen Trägern dieses Amtes angegebenen Aktenmaterial. Über die Funktion des Bischofs Konrad v. Hildesheim i. J. 1227 vgl. unten Anm. 24. Die Berufungsurkunden für Konrad v. Marburg aus dem Juni 1227 bei Otto Dobenecker: *Regesta diplomatica necnon epistolaria Historiae Thuringiae* II, 1900 (abgekürzt Dob., Bd. II ohne Bandzahl), Nr. 2409 ff.

¹⁷ Vgl. Theodor Mayer: Über Entstehung und Bedeutung der älteren deutschen Landgrafschaften = *Ztschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch. germ. Abtl.* 58, 1938.

¹⁸ Vgl. die Geschichten, die Cäsarius v. Heisterbach über ihn und seinen Vater Ludwig den Eisernen zu berichten weiß, *Dialogus miraculorum*, ed. J. Strange 1851, I 27, 34; XII, 2 u. 3.

¹⁹ Von diesem Kurswechsel reden Karl Wenck: *D. Hl. Elisabeth u. Gregor IX.* = *Hochland*: V, 1, 1907, S. 135 ff. und deutlicher noch Albert Huyskens: *D. hl. Landgräfin Elisab. v. Th.* = *Korrespondenzblatt d. Gesamtver. d. dtsh. Gesch. u. Altertumsvereine* 77, 1929, S. 226 f. — Die zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema, die wir diesen beiden Verfassern verdanken, werden im folgenden nach der erstmaligen Zitierung nur mit Namen u. Erscheinungsjahr angegeben.

mutter aus und der hinter ihr stehenden, von bernhardinischer Frömmigkeit bestimmten Reformkreise zu begreifen.

Trotz jenes inneren Umschwunges war der Kampf mit Mainz weitergegangen. Im Frühjahr 1219 schon schlug der junge Ludwig los; und der Fuldaer Vergleich vom 20. Juni 1219 war höchstens ein Waffenstillstand. Schon Juli 1220, auf dem Frankfurter Hoftag, brach der Streit zwischen dem Landgrafen und Erzbischof Sigfrid II. von Mainz aufs neue aus; und Kaiser Friedrich II. maß ihm solche Bedeutung zu, daß er damit die Einsetzung seines Sohnes Heinrich als Vizekönig und den Aufschub seiner Kreuzfahrt begründete. Was konnte dem Landgrafen die Hinwendung seines Hofes zu strengerer Devotion und der Beifall der kirchlichen Kreise nützen, wenn er von seinem Diözesanbischof durch unversöhnliche territoriale und kirchenpolitische Gegensätze getrennt war und jederzeit die Exkommunikation befürchten mußte?

In dieser Lage bot die Übernahme des Kreuzzugsgelübdes einen Ausweg. Sie stellte den Landesfürsten unmittelbar unter den Papst und entzog damit dem Ordinarius einen wesentlichen Teil seiner kirchlichen Befugnisse. In Rom hatte man die Lage durchschaut und schon im Mai 1223 den Landgrafen eingeladen, als Kreuzfahrer nicht nur 4000 Silbermark von der Munifizienz des Kaisers zu empfangen, sondern auch mit seinem Lande und zur Erhaltung aller seiner Rechte bis zu seiner dereinstigen Heimkehr unter den Schutz des heiligen Petrus zu treten.²⁰

Ehe Ludwig den entscheidenden Schritt tat und Anfang Juni 1224 auf dem Frankfurter Fürstentag das Kreuz nahm,²¹ hat er erst die Klärung der Lage — die Sendung Hermann von Salzas als des kaiserlichen, des Kardinallegaten von Porto, des uns schon bekannten deutschen Grafen und ehemaligen Zisterzienserabtes Konrad von Urach, als des päpstlichen Gesandten, beides im März 1224²² — abgewartet. Und gleich im Juli dürfen wir ihn in Nürnberg in Verhandlungen mit beiden Abgesandten vermuten.²³ Seine Begünstigung des Deutschen Ordens und die Unterstützung der internationalen Versöhnungspolitik, aber auch der Ostpolitik des Hochmeisters gehören mit in das neue Programm; Thüringen ist dadurch in Deutschland das Kernland für den Deutschen Orden geworden. Aber auch mit den Kreisen, die den päpstlichen Legaten und obersten Leiter der Kreuzzugspropaganda Konrad von Urach umgaben, hielt der Landgraf enge Fühlung.

Hier spielt nun wiederum Bischof Konrad von Hildesheim die entscheidende Rolle. Fast ständig finden wir ihn vom Sommer 1224 ab bis April 1226, solange der Kardinal in Deutschland weilte, in dessen Um-

²⁰ Dob. 2059, vgl. 2058; ausgedruckt Mon. Germ. epistolae saeculi XIII., Tom. I, 1883 (abgek. M.G.Ep.) Nr. 230.

²¹ Dob. Nr. 2131; Riezler, a.a.O. Nr. 222.

²² Dob. Nr. 2144.

²³ Dob. Nr. 2148. — Vgl. Richard Wagner: Die äußere Politik Ludwigs IV. Ldg. v. Th. = Ztschr. d. Ver. f. Th. Gesch. u. Landeskunde NF. 19, 1909, S. 23 ff.

gebung oder in der Erfüllung der von ihm empfangenen Befehle begriffen. Gleich im März 1224 war er von Rom aus zum Leiter der Kreuzpredigt für die Mainzer Kirchenprovinz ernannt worden; am 31. August 1225 fügte der Kardinallegat die Provinzen Magdeburg und Bremen hinzu.²⁴ Die Frage, ob Landgraf Ludwig aus seiner Hand das Kreuz empfangen hat, mag offen bleiben; jedenfalls war er für den Fürsten kirchenpolitisch der entscheidende Mann. In seiner Hand lag die Ausübung der vom Papste zugesicherten Defensio; er sicherte damit das Land gegen den Zugriff des Mainzer Erzbischofs. Als der von den Thüringern wohl ausgenutzte, päpstlich legitimierte Gegenspieler gegen seinen Mainzer Metropoliten muß der Hildesheimer Bischof in den nächsten beiden Jahrzehnten angesehen werden. Als Kreuzzugslegat der Magdeburger Provinz war er zugleich der maßgebende Mann in dem östlichen Raum, in dem sich Landgraf Ludwig besondere Ziele gesteckt hatte, seitdem er 1221 Vormund des jungen Markgrafen von Meißen geworden, und besonders, seitdem er mit dem Deutschen Orden hier gemeinsam Politik machen konnte.

In diese Zusammenhänge gehört sicherlich auch die Berufung Konrads von Marburg an den Thüringer Hof. Die Nachrichten, die wir aus der Zeit vor 1224 über ihn besitzen, führen uns in die Kirchenprovinzen Bremen und Magdeburg. Während der Legation Konrads von Urach haben wir ihn uns in dessen Umgebung zu denken. Aus päpstlichen Bestätigungen vom Sommer 1227²⁵ können wir entnehmen, daß der Kardinal — vielleicht erst am Ende seiner deutschen Mission — seinen Auftrag über ganz Deutschland ausgedehnt hat; als *praedicator verbi dei in Alamannia* wird Konrad jetzt vielfach bezeugt. Auch die Kirchenprovinz Mainz gehört damit in seinen Einflußbereich. Er ist gleichsam in die Stellung des Bischofs Konrad von Hildesheim hineingewachsen, als dessen Stellvertreter tritt er uns entgegen. Ausgestattet mit solchen Befugnissen, beladen mit solchen Aufgaben, kommt er an den Thüringer Hof. Wer ihn sich da als Hofkaplan und Prinzenzieher vorstellt, zielt weit an der Wirklichkeit vorbei.^{25a}

Achten wir auf den Zeitpunkt dieser Übersiedlung. Die Forschung schwankt zwischen Ende 1225 oder Anfang 1226. Mit der Mehrheit ent-

²⁴ BF. Nr. 6567; Riezler, a.a.O. Nr. 283, 292 ff. Hoogeweg U.B. Hochstift Hildesheim II, 1901 Nr. 124; Otto Hch. May: Regesten d. Erzbischöfe v. Bremen I, 1937, Nr. 811.

²⁵ Vgl. oben Anm. 16.

^{25a} Auch Zimmermann stellt (a.a.O. S. 113) im Blick auf die Aufträge, die Gregor IX. Konrad v. Marburg 1227 bestätigt hatte, fest, „daß dieser eine mehr als gewöhnliche Bedeutung besaß und die damalige Abwesenheit eines Legaten in Deutschland ersetzte“.

scheiden wir uns aus sachlichen Gründen für den späteren Termin.²⁶ Wie ist da die Lage?

Ende September 1225 ist allen Kreuzpredigern die Kunde von dem Abkommen zwischen Papst und Kaiser zugesandt worden, wonach eine unwiderruflich letzte Frist von zwei Jahren für die Durchführung des Unternehmens festgesetzt ist. Im Frühjahr 1226 kehrt der Kardinallegat nach Italien zurück und sucht in Verhandlungen mit den Lombarden zusammen mit der kaiserlichen Diplomatie das Land zu befrieden und als Basis für den Kreuzzug einzurichten. Bischof Konrad von Hildesheim hat ihn begleitet und für seinen Anteil an der Befriedigungsaktion höchstes kaiserliches Lob geerntet. Gleichzeitig hat ihm der Papst die Ausübung des kirchlichen Protektorats über den kaiserlichen Kreuzfahrer übertragen; in dieser Eigenschaft spricht er am 11. Juli 1226 Bann und Interdikt über die lombardischen Städte aus. Im Frühjahr 1227 obliegt ihm die Versorgung der deutschen Kreuzpilger für die Überfahrt und die Zeit, da sie in Italien weilen; die ungeheure organisatorische Leistung, die der Kaiser im September 1227 ausdrücklich anerkannt hat,²⁷ läßt ihn für die Kreuzzugsvorbereitung in Deutschland ausfallen. Diese Last liegt jetzt vornehmlich auf den Schultern Konrads von Marburg. Daß er sie an den Hof des willigsten und mächtigsten deutschen Kreuzfahrers mitnimmt, empfiehlt sich: Die Übereinstimmung in der Verfolgung der geistlichen und politischen Ziele ist damit gesichert. Daß er dazu noch die Beichtvaterschaft der Landgräfin übernehmen muß, verstärkt die gegenseitige Bindung, gehört aber damit ganz in die Kreuzzugsvorbereitung hinein. Konrads Verhältnis zu Elisabeth ist ein Stück der Defensio, die er dem Kreuzfahrer Ludwig schuldet. Und es ist in dem Augenblick als erloschen zu betrachten, da dieser heimkehrt oder stirbt.

Welche Vorteile erwachsen dem Landgrafen aus Konrads Stellung? Von vornherein fällt für unsere Betrachtung die Hypothese hin, die die bisherige Forschung beherrscht hat, als habe Konrad den Franziskaner Rüdiger bei Elisabeth ablösen und nach dem Wunsch des Ehemanns und der Familie ihre Begeisterung für die franziskanischen Ideale dämpfen sollen. Ganz abgesehen davon, daß Konrads Stellung zu der neuen Form des Mönchtums sich von der Elisabeths nicht unterscheidet und daß die franziskanische Komponente in Elisabeths Entwicklung bisher bei weitem überschätzt wurde: Der Landgraf hat ganz andere Dienste vom Beichtvater seiner Frau zu erwarten. Als einziger weltlicher Reichsfürst greift Ludwig aktiv in die politische Vorbereitung des Kreuzzuges ein. Er begibt sich im Frühjahr 1226 nach Italien — am 22. April trifft er im kaiserlichen

²⁶ Wir sind nicht gezwungen, die Stelle Lib. 542 (*Libellus de dictis quattuor ancillarum s. Elisabeth confectus*, herausg. v. A. Huyskens, Kempten u. München 1911, abgek. Lib. mit Zeilenangabe) auf die Nürnberger Hochzeit der Landgräfin Agnes zu deuten. Wäre diese Deutung zwingend, so müßte Konrad sein Amt schon im Spätherbst 1225 angetreten haben.

²⁷ Hoogeweg, a.a.O. Nr. 246, vgl. Nr. 247.

Hoflager in Ravenna ein —, beteiligt sich an der dortigen Befriedungspolitik und verabredet mit dem Kaiser die Maßnahmen zur Sicherung des Landfriedens in Deutschland. Seit Anfang Juli befindet er sich wieder diesseits der Alpen; auf seine Initiative geht vornehmlich die Neubefestigung des Reichsregiments auf dem Augsburger Fürstentage zurück. Der Sicherung des Friedens und der Ausrüstung der deutschen Kreuzfahrer gilt seitdem seine ganze Außenpolitik. Er kann sie nur vollbringen in Verbindung mit den Kirchenmännern, die von Amtswegen schon lange dieselben Ziele verfolgten. Daß er in Konrad von Marburg den vornehmsten, den es von ihnen damals in Deutschland gab, in seiner Nähe hatte, ist von unschätzbarem Werte für seine Politik. Während seines Aufenthalts in Italien sichert Konrads Anwesenheit die Integrität seines Landes und seiner Rechte gegen alle seine Feinde. Nach seiner Rückkehr befestigt das Einvernehmen mit ihm die Grundlagen seiner Politik.

Aber auch innenpolitisch ist Konrad für ihn von unschätzbarem Wert. Für seine Landeskirche ist der Kreuzprediger der lebendige Repräsentant seines Schutzherrn, des Papstes. Seine Anwesenheit garantiert dem Thüringer Hofe die Früchte seiner inneren Umwandlung, der Hinwendung zur kirchlichen Devotion, die mit Ludwigs Regierung eingetreten war. Der mit solchen reichen Vollmachten ausgestattete Kreuzprediger neutralisiert die geistliche Autorität des Mainzer Erzbischofs und verhindert dessen kirchenpolitische Übergriffe. Ja, mehr noch: unter dem Schutze seiner Kreuzfahrerprivilegien kann der Landesherr die Hand auf kirchliche Einkünfte legen, die ihm sonst unerreichbar geblieben wären. Und der Kreuzprediger Konrad als Mandatar des Papstes muß hierzu Hilfestellung leisten. Wir haben hier ein erstes Beispiel für die später noch so oft festzustellende Tatsache, daß durch ein Bündnis mit dem Papst der Landesherr im Gegensatz gegen seinen Diözesanbischof seine Landeskirche aufbaut.

Machen wir die Probe auf die Richtigkeit dieser Behauptungen! Am 12. Juni 1227, als der Aufbruch der Kreuzfahrer nach Italien schon begonnen hatte, genehmigte der Papst einen Antrag des Landgrafen, wonach Konrad für die Zeit seiner Abwesenheit über die Pfründen der landesherrlichen Patronatspfarren Verfügungsgewalt haben sollte.²⁸ Was bedeutet diese Maßnahme? Als einen puren Vertrauensbeweis Ludwigs sieht Wenck sie an,²⁹ als eine die landesherrlichen Rechte schmälernde Inkonsequenz Ludwigs Biograph.³⁰ Sie ist im Gegenteil ein geschickter Schachzug, um die kirchlichen Einkünfte des Landes vor dem Zugriff des Mainzer Erzbischofs zu sichern. Denn es geht in ihr nicht um die Stellenbesetzung, wie die meisten Forscher annehmen, sondern um die Besteuerung der Pfründerträge.

²⁸ Dob. Nr. 2411.

²⁹ Karl Wenck: Die hl. Elisabeth = Sammlg. gemeinverständlicher Vorträge 52, Tübingen 1908, S. 14.

³⁰ Richard Wagner; a.a.O. S. 75.

Das 4. Laterankonzil von 1215 hatte zugunsten des Kreuzzugs allen Pfründeninhabern für 3 Jahre den Zwanzigsten von ihren Einnahmen auferlegt.^{30a} Eintreibung, Verrechnung und Verwendung der Gelder zugunsten der Kreuzfahrt sollten in der Hand der Diözesanbischöfe liegen; gleichzeitig wurde ihnen verboten, ihren Klerus durch neue Abgaben zu beschweren. Landes- und Grundherren aber, die das Kreuz genommen hatten, besaßen den Anspruch, daß ihnen die von ihren Patronatspfründen stammenden Gelder zufielen. Sie hatten deshalb ein Interesse daran, daß sie nicht durch die Diözesanbischöfe, sondern durch die zentralkirchliche Stelle eingezogen wurden, mit der sie sie dann direkt verrechnen konnten. Erst unter Innozenz IV. sind die Bischöfe aus der Verwaltung der Kreuzzugsgelder ganz ausgeschaltet worden. 1227 — unter Honorius III. — bestand noch eine Übergangssituation, die dem Diözesanbischof die Möglichkeit bot, den Zwanzigsten auch von den Pfründeninhabern einzuziehen, deren Patrone Kreuzfahrer waren.³¹

Daß der Erzbischof von Mainz von dieser Möglichkeit nicht Gebrauch machen konnte, hat Landgraf Ludwig zugleich auch im Interesse seiner Lehnsleute, soweit sie Patrone waren, durch seine Bitte erreichen wollen. Und indem der Papst sie gewährte, hat er gegen Sigfrid II. von Mainz Stellung genommen und Konrad von Marburg Gelegenheit gegeben, mit kirchlichen Geldern den Kriegsschatz des Landgrafen zu füllen. Wie stark Mainz diesen Schlag empfand, zeigen seine Versuche, noch Anfang der 30er Jahre den Zwanzigsten in Thüringen einzuziehen. Die Fehde von 1232, in der Landgraf Konrad Fritzlar zerstörte und die dann durch den Schiedsspruch von Konrad von Marburg beendet wurde, ist mit dadurch entstanden; und erst eine päpstliche Entscheidung vom 22. Juni 1234 hat — nach dem Tode des Kreuzpredigers — den Mainzer Versuchen zur Gewinnung des Zwanzigsten ein Ende gemacht.³²

Im Blick auf die Durchführung des Kreuzzuges ist Konrad von Marburg an den Thüringer Hof gekommen. Was bedeutet das für sein Verhältnis zu Elisabeth und für deren innere Entwicklung?

Elisabeth hat vor ihrem Tode selbst gestanden, sie habe Konrad freiwillig zu ihrem Beichtvater erwählt. Er hat sich ihr also weder selber aufgedrängt — uns ist jetzt klar, wie wenig Veranlassung er dazu hatte —, noch ist er ihr von ihrem Manne aufgedrängt worden. Sie hat selbst seine völlige Armut als vornehmsten Beweggrund angegeben — wir werden noch sehen, was damit gemeint ist. Wie entsprach das neue Verhältnis

^{30a} Mansi: Coll. Conc. XXII, 1062 f.

³¹ Vgl. die in unserem Zusammenhang noch nicht ausgebeutete vortreffliche Studie von Adolf Gottlob: Die päpstlichen Kreuzzugssteuern d. 13. Jahrh., Heiligenstadt 1892.

³² Dob. III, Nr. 413. Auch Heinrich Raspe hat damals das Kreuz genommen und ist vom Papst — unter Mitwirkung Bischof Konrads von Hildesheim — unter den besonderen Schutz des hl. Petrus gestellt worden. MG. ep. Nr. 572 f.

ihrer bisherigen Entwicklung und den Erfordernissen ihrer besonderen Lage um die Jahreswende 1225/26?

Elisabeth hat als 14jährige Gattin und Landesfürstin die innere Wendung bewußt mit vollzogen, die ihre Schwiegermutter Sophie herbeigeführt und 1221 durch ihren Eintritt bei den Eisenacher Zisterzienserinnen bekräftigt hatte. Die junge Landgräfin steht also, seitdem ihr selbständiges Denken und geistliches Leben erwacht ist, unter dem Einfluß der Reformfrömmigkeit, die sich im 12. Jahrhundert an den Namen Bernhard von Clairvaux knüpft. Unter dem Einfluß des nahenden Kreuzzugs und unter Konrads Leitung verdichtet sich diese Frömmigkeit bei ihr und nimmt besonders geprägte Formen an.

An den Anfang der beiderseitigen Beziehungen stellt Konrad in seiner Lebensbeschreibung Elisabeths (*Summa Vitae*)³³ deren Gelübde, sich im Falle ihrer Verwitwung nicht wieder zu verheiraten. Er begründet Elisabeths dahingehende Bitte mit ihrer Bevorzugung des jungfräulichen und ihrem Zweifel an der Gottwohlgefälligkeit ihres jetzigen ehelichen Standes. Beide Aussagen darf man nicht überschätzen, nicht dahin verstehen, als sei die landgräfliche Ehe — etwa unter Einwirkung franziskanischer Ideen — gefährdet gewesen. Es spricht sich hier nur die in der mittelalterlichen Laienfrömmigkeit so häufige asketische Grundstimmung aus, die mit der Bejahung der Ehe als göttlicher Stiftung durchaus im Einklang stehen kann. Entscheidend ist vielmehr an dem Akt im Eisenacher Katharinenkloster der Verzicht auf eine etwaige zweite Ehe. Wir können uns denken, welche Befriedigung die landgräfliche Familie — der Ort der Handlung verweist besonders auf die Landgräfinmutter — darüber empfand; war doch damit für den Todesfall des Landgrafen ein reibungsloserer Regierungswechsel und eine Sicherung der Dynastie zu erwarten. Im Hintergrunde aber steht für alle Beteiligten der nahende Kreuzzug und die mit ihm drohende Gefahr. Speziell für Elisabeth ist in den hier aufbrechenden Sorgen um das Leben ihres Gatten und nicht in ihren asketischen Neigungen das Motiv ihrer Handlung zu suchen.³⁴

Bedeutsam ist übrigens, daß Konrads Selbstschilderung nichts von einer besonderen Gehorsamsverpflichtung weiß, die nach Aussagen der Hofdame Isentrud mit jenem Gelöbnis verbunden gewesen sein soll.³⁵ Der Kreuzprediger, der die Verwirklichung asketischer Ideale bei der künftigen Heiligen möglichst früh zu datieren ein Interesse hatte, hätte doch keinen Grund gehabt, ein solches Gehorsamsversprechen als Zeichen halb klösterlicher Bindung zu übergehen. So hat es wohl nicht stattgefunden. Die Bindung zwischen beiden Menschen geht über die gewöhnliche, die kirchenrechtlich zwischen Beichtvater und Beichtkind besteht, nicht hinaus. Daß

³³ Im folgenden abgek. SV, zitiert nach Seite und Zeile aus Arthur Wyß: Hess. U.B.I., U.B. d. DO-Ballei Hessen I (1207—1299) = Publ. aus d. Preuß. St.A. III, Leipzig 1879.

³⁴ Schon Wenck 1907, S. 140.

³⁵ Lib. 450 f.

damit die ehelichen Rechte des Gatten gewahrt blieben, ist selbstverständlich. Daß beide Partner jene Bindung besonders ernst nahmen, hat wohl in ihrer Umgebung den Gedanken an eine besonders enge Verpflichtung aufkommen lassen. Es handelt sich jedoch bei dem Vorgang in der Katharinenkirche um nichts anderes als um das Gelübde einer frommen Kriegerfrau, die den Tod ihres Liebsten ins Auge fassen muß und ihn durch ihr Eventualopfer abwenden zu können hofft.

Andere Aussagen aus dem Kanonisationsprozeß müssen ähnlich gedeutet werden. So die spielerische Bekleidung mit Bettlergewändern und die halb lockende, halb ängstliche Ausmalung eines künftigen Betteldaseins.³⁶ Man hat an dieser Szene immer nur die asketische Stimmung hervorgehoben und sie einseitig franziskanisch verstehen wollen, obwohl das ganze Mönchtum ideell von der Armutsforderung lebt und die ‚miseria pro deo‘ zu erleiden sowohl für die Schüler Bernhards wie für die des heiligen Franz das eigentliche religiöse Ideal darstellt. Man sollte sich dabei aber immer klar machen, daß für die Fürstin die Verwirklichung dieses Ideals stets den Tod ihres Mannes voraussetzte, und daß sie um ihn bangte, wenn sie jenen Phantasien sich hingab.

Eine parallele Aussage³⁷ bringt, wenn sie auch nachträgliche Redaktorenarbeit ist, jene Stimmung von Todesangst, gemischt mit Gattenliebe und Liebe zur Askese, noch krasser zur Geltung. Danach hat Elisabeth in Abwesenheit ihres Gatten Witwenkleider und Witwenschleier getragen, in Erwartung seiner Heimkehr sich aber besonders köstlich geschmückt, um ihn nicht zur ehelichen Untreue zu verleiten; „wir wollen doch zusammen des ewigen Lebens teilhaftig werden“ — damit pflegte sie dieses seltsam widerspruchsvolle Verfahren zu begründen.

Sie warb auch unter ihren Besucherinnen für asketische Haltung in der Kleidung und für das Abstinenzgelübde im Falle der Verwitwung:³⁸ Kreuzzugszeit ist Zeit der Heiligung für die gesamte Christenheit. Durch solche Enthaltensamkeit — und nicht nur durch Kollektenopfer — können auch die Frauen zum Siege der Kreuzfahrer beitragen. Aus solchen Erwägungen heraus und unter solchen Absichten hat auch Jakob von Vitry bei seinen Kreuzpredigten³⁹ Frauen das Kreuz übergeben; und Ähnliches wird wohl auch Elisabeth in solchen werbenden Gesprächen gedacht haben.

Asketische Vorleistungen im Blick auf die Kreuzzugsfahrten und Kreuzzugssiege sind also spontane Äußerungen der Laienfrömmigkeit der Zeit; sie brauchen nicht besonders befohlen zu werden. Mit keinem Worte wird Konrad in den Aussagen der Isentrud — er selbst schweigt darüber in seinem Bericht — für die nächtlichen Gebete und Geißelungen Elisabeths verantwortlich gemacht. Er wird um sie gewußt, sie also auch gebil-

³⁶ Lib. 477 ff.

³⁷ Lib. 616 ff.; vgl. Huyskens Einführung S. XLII.

³⁸ Lib. 626 ff.

³⁹ Reinhold Röhricht; Briefe d. Jacobus de Vitriaco 1216, ZKG 14, 1894, S. 101 ff.

ligt haben. Aber Elisabeth hat sie schon vorher in der Fastenzeit und an den Freitagen durchgeführt,⁴⁰ sie sind für sie also ein erprobtes Mittel zur Nachfolge des Gekreuzigten. Daß sie sie häufiger gebraucht, seit sie unter Konrads geistlicher Leitung steht, ist verständlich; aber sie als eine von ihm verhängte Zwangsaufgabe anzusehen, hieße aus einem ‚post‘ ein ‚propter‘ machen. Konrads Einzug in den landgräflichen Hof hängt ebenso mit dem nahenden Kreuzzug zusammen wie Elisabeths gesteigerte religiöse Aktivität. Sie *will* diese anstrengenden nächtlichen Übungen, legt alles darauf an, sie möglichst ohne Störung ihres Mannes durchzuführen und läßt in seiner Abwesenheit ihrem Willen völlig freien Lauf.⁴¹ Sie will mit dem allen dem Gatten helfen. Und Ludwig läßt es sich gefallen, nicht ohne auf ein gesundes Maß zu drängen. Warum läßt er die Dinge geschehen? Aus gutmütiger Verliebtheit? Isentrud sagt,⁴² aus Gottesfurcht; er will seiner Frau alles ermöglichen, was zum Heil *ibrer* Seele dient. Und Cäsarius von Heisterbach, der die Menschen seiner Zeit kennt, wenn er mit ihren Überlieferungen auch manchmal gar frei verfährt, biegt den Satz ein klein wenig um: der Fürst, der zur Befreiung des irdischen Jerusalem sein Leben hingibt, läßt Elisabeth zurück, damit sie für *seine* Seele sorge und ihm das himmlische Jerusalem erringen helfe.⁴³

All diese Züge aus dem Leben der frommen Landgräfin lassen sich rein aus dem religiösen Erbe erklären, das sie überkommen hat und mit den Frommen ihrer Zeit teilt. Konrad hat nichts hinzugetan und nichts weggenommen; in seiner Person verkörpert der Kreuzprediger den nahenden Krieg und die Heilmittel, durch die die Kirche den Sieg herbeizuführen verspricht. Auch an Elisabeths Werken der Nächstenliebe hat er keinen besonderen Anteil. Die Aussagen der Mägde führen dafür viele Beispiele an, und Konrad beschreibt Maßnahmen, die von Elisabeth im Vorsommer 1226 zur Bekämpfung der Hungersnot ergriffen wurden, mit besonderer Anteilnahme. Auch hier werden nur Züge, die zum althergebrachten Bilde wohlthätiger fürstlicher Frauen gehören, unter dem Eindruck besonderer Zeitläufte in besonderer Schärfe und Klarheit sichtbar.

Eine asketische Übung aus dieser Zeit geht unmittelbar auf Konrad zurück. Sie bringt eine besondere dramatische Spannung in Elisabeths Geschichte hinein; denn sie ist Anlaß zu vielfachen Kämpfen und Mißverständnissen. Noch wir späteren Interpreten haben damit zu tun. Denn worauf beziehen sich die Speiseverbote, die Konrad seinem Beichtkinde auferlegte? Womit begründet er sie, und was sollen sie bezwecken? Soviele

⁴⁰ Lib. 607 ff.

⁴¹ Lib. 565 ff.

⁴² Lib. 922 ff.

⁴³ Die Schriften d. C. v. H. üb. d. hl. Elis. v. Th. hrsg. v. A. Huyskens, Publ. d. Ges. f. Rhein. Gesch.kunde XLIII, 3, Bonn 1937, S. 329 ff. Hier 362, 35 ff: *Hic cum proficisceretur ad liberationem Jerusalem terrestris, beate Elyzabeth uxori sue ad omnia exercenda que ad honorem Dei spectant, in rebus suis liberam tribuit facultatem, utilem anime sue illam relinquens heredem.* (Das kursiv Gedruckte Zusatz d. Cäs.)

Fragen, so viele Antworten; und wir kommen über Vermutungen nicht hinaus. Klar ist nach Isentruds Bericht⁴⁴ nur — auch hier wieder schweigt die *Summa Vitae* —, daß Konrad seinem Beichtkind keinen Katalog verbotener und erlaubter Speisen in die Hand gab, sondern daß er es in jedem Falle vor die Entscheidung des Gewissens stellte. Und zwar mußte Elisabeth entscheiden, ob die Speisen von rechtmäßigen Besitzungen (*iusta bona*) ihres Gatten stammten oder nicht. Dabei muß man sich vorstellen, daß sich der Hof auf einzelnen Schlössern im Lande abwechselnd aufhielt und dabei durch Naturallieferungen aus der Umgebung unterhalten wurde. Unrechtes Gut war dann etwa alles, was aus geistlichen Pfründen und Stiftungen stammte. Und so weckte Konrad am Fürstenhof selbst den Protest gegen die Skrupellosigkeit, mit der sich die aufsteigende Landesherrschaft besonders auch in Thüringen kirchlichen Besitz angeeignet hatte.

Vor allem richtet sich das Mißtrauen gegen die Art, wie die Beamten-schaft des werdenden Territorialstaates dem Volke Gelder abpreßte. Man hat darin in der Generation um 1900 — aber schon der Marburger Kirchenhistoriker E. L. Th. Henke hat 1861 so geurteilt⁴⁵ — einen sozialen Zug sehen wollen, den Konrad bei Elisabeth herangebildet habe; aber daran ist doch wohl nicht zu denken. Hier spricht sich vielmehr der Rigorismus der kirchlichen Reformkreise aus, die von Cluny an bis Cîteau und Prémontré das Geld für verdächtig hielten, wenn es nicht unmittelbar kirchlichen Zwecken diente; und die darum den werdenden modernen Finanz- und Beamtenstaat ebenso verwarfen, wie sie die Finanzpraktiken der Kurie fördern halfen. Alles Geld, was nicht der Kirche zufällt, ist sündhaftes Wuchergeld, alles, was gegen bar für die fürstliche Tafel gekauft wird, ist nicht bloß verderblicher Luxus, sondern auch gottwidrige und darum verbotene Speise. Indem Elisabeth diese Grundsätze durchführte, nicht bloß am heimatlichen Hofe, wo ihr Gatte ihr Gebaren verstand und duldete, sondern auch auswärts bei festlichen Zusammenkünften,^{45a} schuf sie sich viel Feindschaft.

Wollte man diese Auflage, die Konrad seinem Beichtkind machte, als eine Dauermaßnahme verstehen, dann müßte man ihm die Absicht zuschieben, aus einem Fürstenhof ein Kloster zu machen; daran hat er sicher nicht gedacht. Deutet man aber das Verbot als Stück einer Interimsethik, die bis zum siegreichen Ende des Kreuzzugs gelten sollte, dann hat man den Schlüssel zum Verständnis in der Hand. Im Blick auf den kommenden Kreuzzug wirbt der Kreuzprediger für eine Haltung, die das dem heiligen Petrus übergebene Territorium zum heiligen Lande machen soll. Alles Un-

⁴⁴ Lib. 458 ff.

⁴⁵ Konrad von Marburg, Beichtvater d. hl. Elisabeth und Inquisitor, S. 15.

^{45a} Lib. 540 ff.

recht soll beseitigt, das göttliche Recht durchgeführt werden, damit Gott den Sieg verleihen kann. Und eine schwache Frau muß, weil sie die Landesherren ist, den Männern, die das Kreuz genommen haben, zeigen, wie man geistliche Siege erringt. Und sie unterstellt sich willig der Last und fügt sie den frommen Leistungen hinzu, die sie selber schon um des heiligen Werkes und um ihres Gatten willen, der ein Hauptwerkzeug werden soll, auf sich genommen hat. „Den Ofen hat sie in Werken leidenschaftlicher Liebe glühend gehalten; denn sie hat Gott und den Nächsten feurig geliebt. Und wohnend am verzehrenden Feuer und an der ewigen Glut hat sie die Habsucht, die Mutter des Streites, ausgelöscht und hat ihre Hand von unrechtem Gute weggezogen“ — so hat Papst Gregor IX. anlässlich ihrer Heiligsprechung von der Einhaltung ihrer Speiseverbote geurteilt.⁴⁶

In allen diesen Äußerungen einer Kreuzzugsfrömmigkeit, die sich von der rigorosen Strenge der monastischen Reformbewegungen vergangener Jahrhunderte nährt, stimmen Konrad und Elisabeth überein. Die Fürstin hat sie großenteils gekannt und, wenn auch in geringerem Maße, sich darin geübt, ehe sie Konrads Beichtkind wurde. Und der Kreuzprediger lebt selbst in dieser Frömmigkeit und hat Elisabeth in ihr bestärkt. Es besteht — unter dem Zeichen des Kreuzes — innerste Übereinstimmung zwischen beiden; und erst, wenn die unmittelbare Beziehung zum Kreuzzug beendet sein wird, wird ihr Verhältnis in ein neues Stadium eintreten müssen.

Ehe wir uns ihm zuwenden, wollen wir den Versuch machen, jene monastische Reformfrömmigkeit im Blick auf Konrad näher zu bestimmen. War Konrad Mönch? Die bisherige Forschung hat die Frage fast durchgehend verneint; er war ein „einfacher Weltgeistlicher“, so lautet seit Mielke⁴⁷ und dem jungen Wenck⁴⁸ die Parole; daß er zur Mainzer Diözese gehöre, fügte der neueste Biograph noch hinzu.⁴⁹ Daß Konrad als „einfacher Weltgeistlicher der Mainzer Diözese“ hier nicht die schiedsrichterlichen Funktionen wahrnehmen konnte, die er tatsächlich ausgeübt hat, und daß er in dieser Stellung nicht landgräflicher Vertrauensmann werden und die antimainzische Kirchenpolitik Thüringens unterstützen konnte, muß nach allem Gesagten einleuchten. Höchstens läßt man gelten, daß er gegen Ende

⁴⁶ Aus dem Briefe Gregors IX. an Königin Beatrix von Kastilien vom 7. Juni 1235 (unmittelbar nach Elisabeths am 1. Juni erfolgter Heiligsprechung!), mitgeteilt v. Leonhard Lemmens OFM. in d. Mitteilungen d. Hist. Ver. d. Diöz. Fulda IV, 1901, S. 1 ff.

⁴⁷ Helmuth Mielke: Zur Biographie d. hl. Elisabeth, Ldgr. v. Thür. Diss. Rostock 1888, S. 52.

⁴⁸ Karl Wenck: Die Heilige Elisabeth = HZ 69, 1892, S. 229.

⁴⁹ Paul Braun: Der Beichtvater d. hl. Elisabeth und deutsche Inquisitor Konrad v. Marburg, Diss. Jena 1909 S. 33. Ldw. Förg (Die Ketzerverfolgung in Deutschland unter Gregor IX., 1932) begründet mit der angeblichen Zugehörigkeit Konrads zur Mainzer Diözese seine These, die bischöfl. Inquisition habe unter Gregor IX. noch unbeschränkt fortbestanden.

seines Lebens — unter dem Eindruck von Elisabeths Tode — Tertiärer bei den Franziskanern geworden sei.⁵⁰

Inzwischen hat nun K. H. May⁵¹ in einer sehr vorsichtigen und gründlichen Weise Konrads nahe Beziehungen zum Prämonstratenserorden erwiesen. Ich glaube, in der von ihm angegebenen Richtung und in dankbarer Anerkennung seiner Ergebnisse noch einen Schritt weitergehen zu können: Konrad gehört zum Arnsteiner Konvent. Zunächst hat mich die Prüfung des Arnsteiner Nekrologiums⁵² davon überzeugt, daß unter der Bezeichnung ‚frater noster‘ nur Angehörige des Arnsteiner 1139 gegründeten Prämonstratenserstiftes zu verstehen sind, auswärtige Prämonstratenser also nur dann, wenn sie von Arnstein aus in eine andere Stelle delegiert sind. Selbst Angehörige des Stiftes Gottesgnaden, von dem aus einst Arnstein gegründet worden war, und das, der Sitte der Prämonstratenser gemäß, eine dauernde Aufsichtsfunktion über das Lahnkloster ausübte, werden im Nekrolog nicht durch den Brudernamen ausgezeichnet. Zudem ist den Prämonstratensern die mit den Bettelorden aufgekommene Sitte noch fremd, sich in aller Öffentlichkeit jenes Namens zu bedienen; er ist offenbar nur für den Gebrauch innerhalb des Konvents bestimmt. Damit und mit den gleich zu behandelnden besonderen kirchlichen Funktionen der Prämonstratenser hängt es zusammen, daß sie vor der Öffentlichkeit und in ihren Schriften ihre Ordenszugehörigkeit nicht erwähnen;⁵³ wir brauchen uns daher nicht zu wundern, daß es auch bei Konrad nicht geschieht. Auch als ‚frater ad succurrendum‘ — so nennen die Prämonstratenser die männlichen Glieder einer den späteren dritten Orden der Bettelmönche nahe kommenden Institution, zu der auch Frauen gehören können — kann er nicht angesprochen werden; ein solcher kann nur ein Laie sein, der bestimmte Gebets- und Beichtverpflichtungen übernommen hat.⁵⁴

Die Prämonstratenser sind in erster Linie nicht ein Mönchsorden, sondern eine Genossenschaft von Priestern, genauer von Chorberrn. Von den Augustinern, die auch Regularkanoniker sind und unter der Regel Augustins stehen, unterscheiden sie sich dreifach: durch den Rigorismus ihrer Lebensführung, durch ihre straffere Organisation — sie haben das System der

⁵⁰ E. Winkelmann: Deutschlands erster Inquisitor = Dtsch. Rundschau, hersg. v. Julius Rodenberg 28, 1881, S. 224; Balthasar Kaltner: Konrad v. Marburg und die Inquisition in Deutschland, Prag 1882, S. 81 f. Vgl. d. Übersicht üb. d. Forschung, die Karl Hermann May (zur Gesch. Konrads v. Marburg = Hess. JB. f. Landesgesch. I, 1951, S. 89 ff) neuestens zu diesem Punkte gegeben hat.

⁵¹ a.a.O. S. 87 ff, bes. 92 ff.

⁵² Hrsrg. v. Becker in: Annalen d. Ver. f. Nassauische Altertumskunde u. Gesch. forschg. 16, 1881.

⁵³ Selbst ein Mann wie Anselm von Havelberg hat sie in seinen Schriften nicht klar ausgesprochen; vgl. die Gründe, aus denen sie doch ersichtlich ist, bei Hans Lauerer: Die theol. Anschauungen d. Bischofs A. v. H., Diss. Erlangen 1911. Auch in den Urkunden der Zeit, soweit sie sich nicht auf Klöster, sondern auf Personen beziehen, wird die Zugehörigkeit zum Prämonstratenserorden selten hervorgehoben.

⁵⁴ Johannes Le Paige: Bibliotheca Praemonstratensis Ordinis, Paris 1633, S. 311 f.

Filiation von den Zisterziensern entlehnt, es freilich nicht so streng durchführen können — und durch ihre Verbindung zwischen kontemplativem und aktivem Leben. Ihr Gründer Norbert, aus dem Stift Skt. Viktor zu Xanten hervorgegangen, hat sich die Reform und Aktivierung der Stiftsgeistlichkeit zum Ziele gesetzt; er hat sich dabei in erster Linie als apostolischer Prediger gefühlt.⁵⁵ Zu Fuß oder auf einem Esel reitend und in weltpriesterlicher Kleidung — ganz wie es auch von Konrad berichtet wird — durchzieht er predigend das Land; ‚pauper pauperibus serviebat‘ — so berichtet die Chronik von Gottesgnaden über ihn.⁵⁶ Ja, es lassen sich franziskanische Züge in dem Prämonstratensertum, solange es noch gesund war, nicht verkennen; Georg Schreiber hat sie noch bis in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts hinein feststellen können.⁵⁷ Und wir verstehen es auch von diesem Zusammenhang aus, wie wenig Anlaß Konrad von Marburg haben konnte, franziskanische Einflüsse — wir lassen noch offen, wie stark sie waren — bei Elisabeth zu bekämpfen, wie falsch es daher wäre, Elisabeths innere Entwicklung aus dem Gegensatz zwischen franziskanischer Radikalität und Konrads ‚Vernünftigkeit‘ zu erklären, und wie nahe es lag, daß der Kreuzprediger in seinen späteren Jahren mit Franziskanern zusammenarbeitete.

Wir haben in der elisabethanischen Überlieferung eine Stelle, die für Konrads prämonstratensische Herkunft spricht. Wohl nicht lange vor ihrem Ende erklärt die Landgräfin: Sie habe lieber als irgendeinem Bischof oder Abt dem Magister Konrad Gehorsam geleistet, „der nichts besitzt, sondern

⁵⁵ E. de Moreau S.J.: *Histoire de l'Église en Belgique III*, Bruxelles 1945, S. 451 über die Norbertiner: „Ils constituent en effet un corps de prêtres obligés de se devouer à la predication et au ministère des âmes“.

⁵⁶ Franz Winter: *Die Prämonstratenser d. 12. Jahrhunderts und ihre Bedeutung f. d. nordöstl. Deutschl.* Berlin 1865, S. 327.

⁵⁷ Prämonstratensische Frömmigkeit u. d. Anfänge d. Herz-Jesu-Gedankens = *Ztschr. f. kath. Theol.* 64, 1940, S. 181 ff.; *Mittelalterl. Passionsmystik u. -frömmigkeit* = *Theol. Quartalschrift* 1941, S. 32 ff. — Schreiber hebt den Zusammenhang dieser Motive mit der Frömmigkeit der Kreuzzüge kräftig hervor. Vgl. das Urteil, das der Prämonstratenser Philipp von Harvengt (gest. 1183) in *De continentia clericorum* über seinen Orden fällt (mitget. von Le Paige, a.a.O. S. 11): *Abjecto saeculo pecuniae facultatis execrantes mortifera lenocinia propriae voluntatis, relinquentes eas quas vel habebant vel ambiebant Ecclesiae praefecturas, ducentes pro nihilo dignitates velocius transituras tantum studium labori, silentio, paupertati, tantam denique impenderunt diligentiam sanctitati, ut apud eos inveniri posset et laboriosa afflictio monachorum et sancta et devota religio clericorum.* — Über die geschichtliche Nachwirkung der Prämonstratenser vgl. H. Heijman: *Untersuchungen über d. Prämonstratenser-Gewohnheiten*, *Analecta Praemonstratensia IV*, 1928, S. 356: „Es bleibt das große Verdienst d. hl. Norbert, daß er durch die Synthese von Selbstheiligung und Seelenführung die Entstehung der nach ihm kommenden aktiven Orden ermöglicht hat, auch wenn sein Orden selbst sich mit der Zeit auf das meist ländliche Pfarramt beschränken mußte.“

ganz bettelarm ist“.⁵⁸ Anlässlich dieser Gegenüberstellung zwischen Konrad und den hohen Prälaten kommt die Theorie von dem Weltpriester, der freiwillig auf jede Pfründe verzichtet habe, in Verlegenheit. Gibt es überhaupt im hohen Mittelalter einen pfründenlosen Kleriker, der nicht einer geistlichen Genossenschaft angehört? Die Frage stellen heißt sie verneinen; es muß dann nur untersucht werden, um welche Genossenschaft es sich handelt. Wir haben gesehen, daß neben Kanonikern vornehmlich Zisterzienser und Prämonstratenser als Kreuzprediger verwandt wurden. Die benediktinische Ordensfamilie kommt für dieses Amt nicht in Betracht; und auch bei den Zisterziensern war die Klausur so streng, daß nur Äbte, höchstens Prioren für gesamtkirchliche Aufgaben verwandt wurden. Die Prämonstratenser aber legten die Armutsforderung besonders streng aus und hatten sich von Anfang an dem Predigtamt verschrieben; sie waren Kanoniker, vereinigten also in idealer Weise alle Vorzüge, die man für einen apostolischen Prediger wünschen konnte. Von ihnen aus war nicht nur der Übergang in hohe kuriale Ämter oder auf Bischofssitze möglich — zu Konrads Zeiten z. B. wurde der bisherige Generalabt von Prémontré, Gervasius, 1220 päpstlicher Poenitentiarius und Bischof von Séz⁵⁹ — auch für besondere päpstliche Aufträge wurden sie häufig verwandt.⁶⁰ Daß sie schon zu Anfang des 13. Jahrhunderts in Paris Doktoren der Theologie stellten, hören wir gelegentlich;⁶¹ der Magistergrad ist also für einen Prämonstratenser nichts Außergewöhnliches.

Cäsarius von Heisterbach hat an Konrad hervorgehoben, daß er Weltpriesterkleidung trug.⁶² Man hat diesen Satz als Hauptstütze für die herkömmliche Theorie verwandt, ohne zu überlegen, was den Geschichtsschreiber bewogen haben soll, eine solche Selbstverständlichkeit — vom Stand-

⁵⁸ So übersetzt Michael Bihl: Die Hlg. Elisabeth v. Thür. als Tertiarin = Franziskan. Studien 18, 1931, S. 262¹⁴ ganz richtig das ‚mendicans‘ aus Lib. 1885; schon Braun hatte, a.a.O. S. 31 dem richtigen Empfinden Ausdruck gegeben, einem Bettelmönch gegenüber sei ein solches Lob freiwilliger Armut überflüssig; und schon Balthasar Kaltner hatte a.a.O. S. 77 auf die Unmöglichkeit aufmerksam gemacht, daß Elisabeth Konrad als einen in Klausur lebenden Mönch in seiner Krankheit habe besuchen können; vgl. SV 34,8.

⁵⁹ Le Paige, a.a.O. S. 924; G. war auch literarisch tätig, a.a.O. S. 305. Über ihn auch C. L. Hugo: Sacri et canonici ordinis Praemonstratensis Annales I, 1734, S. 18 f.

⁶⁰ Das beweisen zwei Privilegien vom Juni 1222, wonach sie nur in besonderen Fällen zu solchen Diensten herangezogen werden konnten, Le Paige 653 f. Von den zuständigen Bischöfen oder Landesherrn durften sie nur als Kaplanne oder Eremosynarier verwandt werden, Le Paige S. 828.

⁶¹ Le Paige, S. 305; 1295 erfolgte durch Bonifaz VIII. eine grundsätzliche Regelung ihres Universitätsstudiums, a.a.O. S. 692.

⁶² C. L. 351, 24 ff: Qui Cunradus licet uteretur habitu clericorum secularium, nil tamen in hoc (mundo) possidebat neque possidere curabat, non prebendas, non ecclesias seu quaslibet alias dignitates, corpus suum assidue jejuniis et multis laboribus affligens et macerans, ne forte, aliis predicans, ipse reprobis inveniretur. — Zur Kleidungsfrage vgl. May a.a.O. S. 91; hier Anm. 40a der Hinweis auf Norberts Kleidung.

punkt jener Theorie aus gesehen — besonders auszusprechen. Nein, jener Satz bekommt nur Sinn, wenn Konrad ein Kleriker war, für den jene Kleidung ungewöhnlich war. Und das war sie in der Tat für einen Prämonstratenser.

In der Idee dieses Priesterordens liegt die Spannung begründet zwischen klösterlicher Abgeschiedenheit und Kontemplation einerseits und kirchlicher Aktivität — die sich dann notgedrungen der gesamtkirchlichen Arbeitsorganisation einfügen muß — andererseits, also auch zwischen einer Autonomie — die wohl Exemption des Einzelklosters vom Bischof forderte, aber straffe ordensmäßige Zusammenfassung unter dem Papst nicht ausschloß — und einer Eingliederung in den Diözesanverband. Norbert mag zuerst das kontemplative und ordensmäßige Motiv stärker hervorgehoben haben; und in dem französisch-rheinländischen Zweig des Ordens waltete es allezeit vor. In seinen späteren Jahren freilich, als Erzbischof von Magdeburg, hat Norbert den Einbau seines Ordens in die verfaßte Kirche betrieben — auf dem östlichen Kolonialgebiet vornehmlich, aber nicht nur hier; auch im Westen waren einzelne Prämonstratenserpröpste zugleich Archidiakonen. Und in den östlichen Konventen — im Marienkloster in Magdeburg an der Spitze und dann in Gottesgnaden, dem Mutterkloster von Arnstein — hielt man allezeit diese ‚episkopale‘ Haltung fest; und der Zusammenschluß mit Prémontré war dementsprechend locker. Gerade erst 1224 hatte der Kardinallegat Konrad von Urach in Metz ein Abkommen vermittelt, wonach die östlichen Konvente wenigstens alle drei Jahre das Generalkapitel in Prémontré besuchen mußten.⁶³ Die Auseinandersetzungen sind damit nicht abgeschlossen; sie haben sich bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hingezogen.

Ein Dokument dieser Streitigkeiten bilden die Statuten in ihren verschiedenen Fassungen.⁶⁴ Äußerlich aber taten sie sich kund in der Kleidung: Die ‚episkopale‘ magdeburger Richtung trug das gewöhnliche Gewand der Chorherrn, die ‚französische‘ Gruppe das weiße Mönchsgewand, das die Anhänger dieser Richtung mit dem Glanze biblischer und altkirchlicher Überlieferungen schmückten.⁶⁵ Die Kurie stand auf seiten dieser Gruppe; 1198 hatte Innozenz III. verboten, daß ein Prämonstratenser, außer wenn eine offensichtliche Notwendigkeit vorläge, im Weltpriesterkleid an die Kurie kommen dürfe.⁶⁶ Aber die Tatsache dieses Verbotes zeigt, wie verbreitet der verworfene Brauch war.

Auch Konrad von Marburg hat ihn also geteilt. Sein Mutterkloster Arnstein befand sich in schwieriger Situation und war auf vermittelnde Haltung angewiesen. Als Gründung von Gottesgnaden war es von diesem Stift und damit indirekt von Unser lieben Frauen in Magdeburg abhängig;

⁶³ Dob. Nr. 2170 v. 29. Nov. 1224; Gustav Hertel: U.B. d. Klosters Unserer Lieben Frauen zu Magdeburg; Gesch.quellen d. Prov. Sachsen II, 1878, Nr. 102.

⁶⁴ Vgl. zum Folgenden H. Heijman, a.a.O. S. 5 ff.

⁶⁵ Le Paige S. 18 ff; vgl. Fr. Petit: Les vêtements des Prémontrés au XIIe siècle = Annal. Praem. 15, 1939, S. 17 ff.

⁶⁶ Le Paige, S. 644.

seine geographische Lage aber wies es an den Westen, besonders an das benachbarte Rommersdorf, das durch das von ihm abhängige Frauenkloster Altenburg in das Lahntal hinübergrieff. Schon vor 1151 hatte sich Arnstein von den Magdeburgern unabhängig zu machen versucht.⁶⁷ Aber noch 1224 im Metzter Vertrag mußte der Propst von St. Marien in Magdeburg auf alle seine Rechte gegenüber den Klöstern Veßra und Arnstein vor dem Kardinallegaten Konrad von Urach verzichten; und man kann sich kaum vorstellen, daß bei dieser Entscheidung Konrad nicht irgendwie — fördernd oder hemmend — mitgewirkt haben sollte.

Es wird schwer sein, diese seine Stellungnahme einigermaßen festzulegen. Einerseits weist ihn seine Verbindung mit Bischof Konrad von Hildesheim und dem Altbischof Konrad von Halberstadt in den Ostraum; und urkundliche Spuren seiner dortigen Tätigkeit sind nachzuweisen.⁶⁸ Andererseits hat er offenbar engere Beziehungen zu Rommersdorf unterhalten. In der dortigen Überlieferung spielt er eine beträchtliche Rolle;⁶⁹ offenbar hat ihn immer wieder seine Kreuzpredigertätigkeit mit den Rommersdorfer Chorherrn zusammengebracht. So halten sich die äußeren Zeugnisse die Waage, für die Sachfrage machen sie keine Entscheidung möglich. Wahrscheinlich läßt sich Konrad in die im Prämonstratenserorden aufgebrochenen Streitigkeiten garnicht einordnen; er, der Urnorbertiner, befindet sich in einer Lage, in der jene gegenstandslos waren. Die Anhänger der ursprünglichen ‚episkopalen‘ Linie drohten Pfründeninhaber zu werden, wie die nicht-regulierten Kanoniker es schon lange waren; und was für eine Bedeutung hatten die Diözesen für ein geistliches Wirken in einer Zeit, da die Bischöfe in erster Linie Reichsfürsten waren und man die geistlichen Impulse ausschließlich von Rom erwartete? Und die sich unter dem Vorwande der Kontemplation in ihre Klöster zurückzogen und den Dienst als apostolische Prediger quittierten, waren im Innersten ebensowenig die geistlichen Brüder

⁶⁷ Heijman, a.a.O. S. 129; über die endgültige Regelung von 1295 F. Hertel a.a.O. Nr. 159.

⁶⁸ Vgl. zuletzt Braun, a.a.O.; 1218 wird er in einer Schiedsgerichtsangelegenheit als Kreuzprediger für die Diözese Mainz und (oder?) Meißen bezeichnet; Otto von Heinemann: Codex diplomaticus Anhaltinus II, 1875, Nr. 27; vgl. Nr. 39 f; 1219 ist er zusammen mit dem Erzbischof von Magdeburg Schiedsrichter in dem zwischen dem Bischof von Halberstadt und der Äbtissin von Quedlinburg über die Jurisdiktionsansprüche des Bischofs ausgebrochenen Streite; Gustav Schmidt: UB. des Hochstifts Halberstadt und seiner Bischöfe I, 1883, Nr. 505 u. 544.

⁶⁹ Durch die Güte von Herrn Pfarrer Dr. K. H. May, Kemel üb. Bad Schwalbach, konnte ich die Konrad betreffenden Stellen einsehen, die der Altenberger Prior und spätere Rommersdorfer Abt Petrus Diederich zwischen 1643 und 1657 in seinen Antiquitates Monasterii Aldenburgensis (vorh. im Fürstl. Solms'schen Archiv zu Braunsfels) niedergeschrieben hat. May verdanken wir auch den Hinweis auf den Konrad betreffenden Eintrag im Rommersdorfer Nekrolog. Daß die wichtigsten Akten aus Konrads Marburger Spätzeit dem Rommersdorfer Bullarium entstammen, ist aus der Urkundensammlung von Wyß bekannt.

des asketischen und willensstarken Kreuzpredigers. So wird es verständlich, daß er auf die Zugehörigkeit zu seinem Orden vor der Öffentlichkeit kein besonderes Gewicht legte und daß sie relativ unbekannt blieb.⁷⁰

Wenn Konrad ein Prämonstratenser war, was ergibt sich dann aus dieser seiner Ordenzugehörigkeit für sein Verhältnis zu einer religiös empfänglichen, von ähnlichen monastischen Idealen bestimmten Frauenseele wie der Elisabeths? Es ist bekannt, daß Norberts Ideale sehr bald auf die Frauen seiner Zeit Anziehungskraft ausübten und daß er seine Niederlassungen ursprünglich als Doppelklöster gegründet hat.⁷¹ Eine Reform der Kanonissenstifte war ebenso wie die der Kanonikerstifte sein Ziel. Der Zustrom der Frauen zum Prämonstratenserorden dauerte noch an, nachdem die Frauenklöster von denen der Männer getrennt und auch organisatorisch in ein etwas loseres Verhältnis — bei vermögensrechtlicher Selbständigkeit — gebracht worden waren: für die Geschichte der religiösen Frauenbewegung des ganzen 12. Jahrhunderts spielen die Prämonstratenser neben den Zisterziensern eine wichtige Rolle. Hier wie dort hat man es schließlich nicht mehr verantworten zu können geglaubt, daß man die besten Kräfte der Männerkonvente unter Hintansetzung anderer Aufgaben für die Frauenseelsorge einsetzte. Und schon seit 1198 — bei den Zisterziensern erst seit 1228 — hielten sich die Prämonstratenser von der Frauenarbeit fern. Unter Billigung früherer Beschlüsse des Generalkapitels verordnete damals Innozenz III., daß neue Schwestern oder weibliche Konversen über das vorhandene Maß hinaus nicht mehr aufgenommen werden dürften.⁷² Damit war eine Grenze gesetzt, die es einem Manne wie Konrad unmöglich machte, etwa im Rahmen seines Ordens eine neue Gemeinschaft frommer Frauen zu begründen. Das ist eine für die Marburger Spitalstiftung der heiligen Elisabeth außerordentlich wichtige Voraussetzung, die, wie wir noch sehen werden, nicht nur unter negativem Vorzeichen betrachtet werden darf.

Wir müssen uns dabei vor Augen halten, daß die meisten der von uns genannten Kreuzprediger ein positives Verhältnis zu der religiösen Frauenbewegung ihrer Zeit besessen haben. Für Jakob von Vitry ist das eine bekannte Tatsache. Von ihm und Maria von Oignie hat die Bewegung der Beginen ihren Ausgang genommen; er hat ihnen und ähnlichen freigebilde-

⁷⁰ Wahrscheinlich redet Cäsarius v. Heisterbach deshalb nur so andeutend von diesen Dingen, weil in den 30er Jahren des Jahrhunderts die Zugehörigkeit zum Prämonstratenserorden in kirchlichen Reformkreisen — und besonders bei den Zisterziensern — nicht eindeutig als Empfehlung gelten konnte: 1233 hatten sich in Prémontré die Konversen gegen den Abt erhoben; seit 1232 lösten sich päpstlich bestellte Visitationskommissionen ab, in denen Zisterzienseräbte das führende Wort hatten. Man kann verstehen, daß ein Zisterziensermönch wie Cäsarius über den nah verwandten Orden am liebsten die Decke des Schweigens hüllte; vgl. Le Paige 659 ff, 925 ff; L. Auvray: *Les Registres de Gregoire IX*, I, 1896, von Nr. 801 ab passim.

⁷¹ Stephanus Hilpisch: *Die Doppelklöster; Entstehung und Organisation* = *Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens* 15, 1928.

⁷² Le Paige 644, 826.

ten Genossenschaften frommer Frauen 1216 bei Honorius III. Duldung erwirkt. Auf die Tätigkeit des Osnabrücker Kanonikus, späteren Domdechanten Magister Johannes von Osnabrück hat schon Grundmann hingewiesen.⁷³ Wir begegnen ihm 1227 als päpstlichem Vertrauensmann⁷⁴ und seit 1236 als Kreuzprediger.⁷⁵ Als solcher hatte er sich auch der eben neu gegründeten Beginenhäuser anzunehmen, nicht nur speziell in Stadt und Diözese Osnabrück, sondern überall in der Kölner Kirchenprovinz, wohin sein Kreuzzugsauftrag ihn führte.⁷⁶

Daß Kardinallegat Konrad von Urach während seines Deutschlandaufenthaltes sich der Frauenfrage besonders annahm, zeigt der Auftrag, den er im Zusammenhang mit der von ihm 1225 in Mainz abgehaltenen Reformsynode dem damaligen Hildesheimer Kanoniker Magister Rudolf gab. Indem er ihn zu seinem Kaplan und zum Praedicator verbi divini innerhalb seines Legationsbezirkes machte, wies er ihm — auf Vorbilder in Frankreich zurückgreifend — den Dienst an den ‚fahrenden Weibern‘, den Dirnen, zu. Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte Rudolfs und seines Ordens der Reuerinnen (Sorores Poenitentes Beatae Mariae Magdalenae in Allemannia) zu erzählen.⁷⁷ Uns interessiert vor allem, daß Rudolfs Vorgesetzter, Bischof Konrad von Hildesheim, das Werk besonders gefördert hat; als ‚Defensor‘ hat er ihm zu Anfang der 30er Jahre (bis 1236) vorgestanden und ihm über eine schwere, durch Rudolfs Unzulänglichkeit heraufbeschworene Krise hinweggeholfen.

Eine ähnliche ordensschöpferische Tätigkeit zu entfalten war dem Prämonstratenser Konrad von Marburg versagt. Jedoch muß noch auf eine traditionsbedingte Richtung hingewiesen werden, die der Frauenarbeit seines Ordens besonders entsprach. Von der Gründung Prémontrés ab hatte Norbert die dortigen Chorfrauen in der Hospitalpflege eingesetzt; dem Armutsideal seines Ordens entsprechend erwachsen hier besondere Aufgaben über das Maß dessen hinaus, was in der benediktinischen Ordensfamilie bisher für das Klosterhospiz aufgewandt worden war.⁷⁸ So hatten die Prämonstratenser das auf der königlichen Burg Lautern gegründete Hospital von Anfang an unter ihre Leitung genommen.⁷⁹ Auch in solcher Arbeit sahen

⁷³ Zur Geschichte d. Beginen = Arch. f. Kulturgesch. 21, 1931, S. 307 f.; vgl. auch die große Arbeit desselben Verf.: Religiöse Bewegungen im Ma., Bln. 1935.

⁷⁴ F. Philippi: Osnabrücker U.B. II, 1896, Nr. 225.

⁷⁵ a.a.O. Nr. 353.

⁷⁶ a.a.O. Nr. 378.

⁷⁷ Näheres in der zuverlässig gearbeiteten und stoffreichen Dissertation von André Simon: L'ordre des pénitentes de Ste. Marie-Madeleine en Allemagne, Freiburg-Schweiz 1918. Vgl. auch Kurt Köster im Jb. f. d. Bistum Mainz, 1948, S. 243 ff.

⁷⁸ Eine Skizze über diese Entwicklungen habe ich gegeben bei Herbert Krimm: Das Diakonische Amt der Kirche, Stuttgart 1953, Die christliche Diakonie im Mittelalter.

⁷⁹ B.F. Nr. 827 bringt unter dem 6. 9. 1215 die Schutzbestätigung Friedrichs II.; das Leben der Richwera, der ersten Hospitalvorsteherin von Prémontré, bei Le Paige 438 f.

sie eine Verwirklichung ihres Ideals, Kontemplation mit einem Marthadienst zu verbinden. Wenn also Konrad von Marburg vor die Aufgabe gestellt war, entgegen den Bestimmungen seines Ordens die Seelenführung einer Frau zu übernehmen, wies ihn seine Ordenstradition auf die Hospitalpflege hin und legte ihm den Anschluß an die schon seit dem 12. Jahrhundert vorhandene bruderschaftliche Bewegung nahe, aus der Pflegegenossenschaften an den städtischen Hospitälern für Männer und Frauen hervorgegangen waren. Und jene Aufgabe trat an ihn heran, als nach dem Tode Landgraf Ludwig IV. dessen Witwe Elisabeth seinem besonderen Schutze unterstellt worden war.

III.

Für die Landgräfin Elisabeth muß die Katastrophe von Otranto und der Tod ihres Gatten eine ungeheure seelische Erschütterung zur Folge gehabt haben. Alles, was sie an besonderen Leistungen zum Gelingen des großen Werkes beizutragen gehofft hatte, war vergeblich geblieben. Es ist bezeichnend für die Echtheit ihres religiösen Lebens und für die geringe Bedeutung, die der Leistungsgedanke auch bisher schon bei ihr gehabt hatte, daß sie ihre asketischen Übungen und ihr intensives Gebetsleben durchaus fortsetzte; wir wissen im einzelnen nicht, in welchen Formen das geschah. Klar aber ist vor allem zweierlei: Ihr Verzicht auf Wiederverheiratung trat nun in Kraft; mit keinem Gedanken hat sie einen Bruch ihres Kontinenzgelübdes in Erwägung gezogen, sondern es unbedingt festgehalten.⁸⁰ Und das ihr von Konrad auferlegte Speiseverbot hat sie streng eingehalten. Noch war ja der Kreuzzug nicht zu Ende, der Kampf um das Heilige Land nicht entschieden. Mußte nicht gerade der Tod ihres Gatten sie verpflichten, das Opfer der Hingabe wenigstens in den Dingen des kleinen alltäglichen Verzichtes zu vollbringen? Und stand es einer Witwe nicht besonders an, gemäß ihrem Stande sich von allem höfischen Luxus fernzuhalten und gegen die Unrechtmäßigkeiten, die den Aufstieg des neuen Beamten- und Finanzstaates als Wegmarken bezeichneten, durch die Tat zu protestieren? Als eine heilige Aufgabe hat die Witwe Elisabeth solches Opfer, solchen Protest angesehen und vollzogen.

Es kann nicht mehr bestritten werden, daß ihre sogenannte ‚Vertreibung‘ von der Wartburg mit der Durchführung dieser Entschlüsse zusammenhängt. Denn an dieser Stelle stieß sie auf den Widerstand ihres Schwagers Heinrich Raspe. Als Vormund ihres 1222 geborenen Sohnes Hermann, dessen Erbfolge der Kaiser gleich noch im September 1227 offiziell anerkannt hatte,^{80a} übte er das Regiment aus. Indem er ihr die ‚Abschichtung‘ verweigerte, nahm er ihr die Möglichkeit, mit Hilfe ihrer Wittumsgüter, auf die sie offenbar schon zu Lebzeiten Ludwigs gelegentlich

⁸⁰ Vgl. Lib. 1101 ff.

^{80a} Dob. Nr. 2444.

zurückgegriffen hatte,⁸¹ ihren eigenen kleinen Hof aufzurichten und ihren Lebenszuschnitt nach eigenem Ermessen zu bestimmen. Er zwang sie, aus dem gemeinsamen Familienbesitz zu leben und an der allgemeinen Tafel teilzunehmen; er zwang sie dadurch zur Flucht von der Wartburg im Winter 1227/28.⁸²

So hat unter Berufung auf Irmengard schon der Libellus⁸³ den Gang der Dinge dargestellt. Er hat freilich — unter dem Eindruck, daß das Thüringer Fürstenhaus in den 30er Jahren an der Verehrung der heiligen Elisabeth gebend und empfangend starken Anteil genommen hatte — Landgraf Heinrich zu entschuldigen versucht: er sei damals noch zu jung gewesen (tatsächlich war der 1204 geborene 1227 älter als Landgraf Ludwig bei seinem Regierungsantritt); die eigentliche Verantwortung falle einzelnen landgräflichen Vasallen — doch wohl Hofbeamten — zu.⁸⁴ Aber niemand wird sie dem Landesherrn abnehmen können. Was hat ihn zu seiner Weigerung bewogen? Nun, wir können die Sorgfalt des Regenten in Anschlag bringen, der die durch die Kreuzfahrt stark in Mitleidenschaft gezogenen Machtmittel des Territoriums zusammenhalten wollte; wenn wir uns nicht einfach auf das Recht des Stärkeren beziehen, auf dem die neue Staatsbildung beruhte. Nach außen hin ließ sich die Maßnahme leicht rechtfertigen mit der Befürchtung, die freigebige Landgräfin werde das Familiengut verschwenden. Wir erkennen an diesem Beispiel des ehemals so schenkungseifrigen Thüringer Hofes den Wandel, der sich in der ritterlichen Gesellschaft in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts vollzogen hat; der Geist rationaler Verwaltung beginnt sich durchzusetzen. Und die Fürstin, die dem strengen Geist kirchlichen Reformertums noch verhaftet war, wurde sein Opfer.

Daß man am Thüringer Hofe das Schicksal der Geflohenen immerhin nicht ohne einiges menschliche Wohlwollen verfolgte, zeigt der Versuch, ihr bei einem angesehenen Eisenacher Bürger eine Unterkunft zu verschaffen; auch die Unterbringung der beiden älteren Kinder (der nach dem Tode des Vaters geborene Säugling Gertrud ist bis mindestens Frühjahr 1229 bei der Mutter nachweisbar)⁸⁵ wird nicht ohne Einvernehmen mit dem Vormunde erfolgt sein; und schließlich wird die Benachrichtigung der Tante Mechtild, der Äbtissin von Kitzingen, von hier ausgegangen sein. In der Hauptfrage aber, der ‚Abschichtung‘, gab man nicht nach, ebenso wenig wie Elisabeth dazu geneigt war, in die höfische Gemeinschaft zurückzukehren. Wenn sie in der Fluchtnacht in der von ihr den Franziskanern zur Verfügung gestellten Michaelskapelle zu Eisenach ein Tedeum anstim-

⁸¹ Vgl. Rudolf Malsch: Heinrich Raspe, Landgraf v. Thür. und Deutscher König, 1911, S. 20 f. Lib. 488 ff.

⁸² G. Heymann: Zum Ehegüterrecht d. Hl. Elisabeth = Ztschr. d. Ver. f. Thür. Gesch. u. Altertumskunde N.F. 19, 1909, S. 1 f.

⁸³ Lib. 1772 ff.

⁸⁴ Lib. 940 ff.

⁸⁵ Lib. 2049 ff.

men ließ, tat sie das nicht, weil sie nun freie Bahn hatte, sich der radikalen franziskanischen Armutsforderung hinzugeben,⁸⁶ sondern weil sie nunmehr den Weg der Askese und des Protestes weiter verfolgen konnte, den sie seit fast zwei Jahren unter Konrads Leitung beschritten hatte.

Wo aber bleibt dieser ihr Beichtvater? Wir hören in den ganzen schmerzbelegten und entscheidenden Wintermonaten seit Ludwigs Tode nichts von ihm; auch in seiner Lebensbeschreibung Elisabeths, die er an den Papst richtete, gleitet er über diese Zeitspanne hinweg. Hat er das Verhältnis als erloschen betrachtet? Vom strengen Rechtsstandpunkt aus war das päpstliche Protektorat über das Territorium mit dem Kreuzfahrertode des Landesherrn als beendet anzusehen. Und Heinrich Raspe hat sich offenbar auf diesen Standpunkt gestellt, als er Elisabeth zur Flucht drängte; jedenfalls hat er auf Konrad keinerlei Rücksicht genommen. Hat dieser gewußt, was mit seiner früheren Beichttochter geschehen war? Und wenn er Kunde davon erhalten hat, hat er keine Gelegenheit oder keinen Mut gehabt, zu ihren Gunsten einzugreifen? Wir können alle diese Fragen nicht mehr beantworten. Wir wissen auch nicht, ob er oder ein geistliches Mitglied von Elisabeths mütterlicher Verwandtschaft — der Patriarch von Aquileja, der Bischof von Bamberg oder die Äbtissin von Kitzingen — die Kurie von Elisabeths trostloser Lage in Kenntnis gesetzt haben, oder ob sie selbst sich etwa schutzfliegend dorthin gewandt hat. Als Witwe eines Kreuzfahrers hatte sie immerhin den moralischen Anspruch auf päpstlichen Beistand;⁸⁷ und es war eine Bestätigung der engen Beziehungen, die zwischen der Kurie und dem Thüringer Landgrafenhause seit Ludwigs Kreuznahme im Sommer 1224 bestanden, daß Papst Gregor IX. Konrad von Marburg zum Defensor der schutzlosen Witwe erklärte.

Wann das geschah, ist ungewiß. Ich meine indessen, aus der inneren Logik der Ereignisse und aus Konrads Lebensbeschreibung erschließen zu müssen, daß die Beauftragung erst am Ende der Fastenzeit 1228 stattfand; erst in der Karwoche des Jahres (beginnend mit dem 19. März) scheinen die beiden einander wieder begegnet zu sein. Wochen gesteigerter religiöser Erlebnisse lagen hinter der Landgräfin. Die ersten Früchte ihres asketischen Lebens beginnen zu reifen; gerade in der Zeit, da die Menschen sie verlassen haben, kommt Christus ihr näher. Wenn das Tedeum in der Fluchtnacht einen positiven Sinn hat, ist es ein Zeichen des Dankes für die in Leid und Anfechtung bewirkte Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten.⁸⁸ Und schließlich werden ihr in der Fastenzeit Visionen Christi zuteil.⁸⁹ Christus wendet sich ihr wechselnd zu und ab. Und schließlich hört sie ihn sagen:

⁸⁶ So Mielke a.a.O. S. 70 f. M. hat als erster die frühen Beziehungen der Franziskaner zu Elisabeth erkannt und ausgewertet; er hat sie aber maßlos überschätzt.

⁸⁷ G. Heymann: a.a.O. S. 10 begründet ihn mit ihrem Stande als einer ‚persona miserabilis‘.

⁸⁸ Lib. 953 ff.

⁸⁹ Lib. 1016 ff.

„Wenn Du bei mir sein willst, will ich bei Dir sein“. In diesen Worten, die in die Elisabethliturgien eingegangen sind, hat die Christusfrömmigkeit der Zeit sich ausgesprochen. Darin liegt ihr geschichtlicher Sinn und nicht in der Ableitung dieser Erlebnisse aus körperlichen und seelischen Erschöpfungszuständen.⁹⁰ Ein Christusumgang ist hier gewonnen, wie er seit Bernhard nur in den Klöstern, den hohen Schulen der Kontemplation, erreicht worden war. Daß ein Mensch außerhalb des Klosters auf diese hohe Stufe der Christusgemeinschaft gelangen konnte, das ist das Wunder, das die gläubigen Zeitgenossen an der frommen Landgräfin feierten.

Konrad wird zum mindesten aus seiner Ordenstradition, wenn nicht aus persönlichen Erfahrungen, solche Christuserlebnisse gekannt haben. Aber nicht auf solchen religiösen Übereinstimmungen baut sich seine neue Stellung auf. Es ist ein Rechtsverhältnis, das er als Elisabeths Defensor nunmehr in neuer Weise mit ihr eingeht, kein primär religiöses, wenn man auch fragen kann, ob die alte beichtväterliche Beziehung trotz der halb-jährigen Unterbrechung noch fortbestand. Elisabeth hat die Lage so angesehen. Gleich bei der ersten Wiederbegegnung erbittet sie einen Beichttrat: „ob sie als Inkluse oder in einer klösterlichen Gemeinschaft oder in einem anderen Stande größere Förderung erlangen könne“; nach der größtmöglichen Vollkommenheit steht also ihr Sinn. Dabei erwartet sie offenbar das Entscheidende von dem ‚anderen Stande‘; denn weinend bittet sie schließlich um die Erlaubnis, von Tür zu Tür betteln gehen zu dürfen. Und als ihr die Bitte versagt wird, erklärt sie trotzig: „Dann werde ich etwas tun, woran Ihr mich nicht hindern könnt“.⁹¹

Wir finden in diesem Gespräch die Bestätigung unserer früheren Behauptung, daß eine Bindung in unbedingtem Gehorsam von Anfang an bei diesem beichtväterlichen Verhältnis keineswegs vorliegt; ein Rat wird erbeten, seine Nichtbefolgung wird angekündigt. Was will Elisabeth? Will sie Franziskanerin werden? So hat man die Äußerung gemeinhin verstanden wissen wollen. Aber man hat vergessen hinzuzufügen: Eine Franziskanerin von ganz besonders extravaganter Art. Nirgendwann haben sich in der Gefolgschaft des heiligen Franz bettelnde Frauen befunden. Im Gegenteil berichtet Jakob von Vitry ausdrücklich aus der Frühzeit der franziskanischen Bewegung, daß weibliche Anhängerinnen keine milden Gaben annehmen, sondern sich von ihrer Hände Arbeit nähren.⁹² Auch die heilige Klara lebte mit ihren Frauen nicht vom aktiven Bettel, sondern von zugebrachten Gaben und stand dabei unter einer Klausur so scharf wie nur

⁹⁰ Elisabeth Busse-Wilson findet in diesem Christuserlebnis ein sublimiertes Liebeserlebnis mit dem verstorbenen Gemahl; ihr sei verziehen, sie versteht es nicht besser. Lächerlich aber wirkt es, wenn ernste Historiker von Mielke an uns auseinandersetzen, daß diese ‚Halluzinationen‘ mit Elisabeths frühen und häufigen Entbindungen zusammenhängen.

⁹¹ SV. 33,5.

⁹² R. Röhrich: Briefe des Jakobus de Vitriaco = ZKG 14, 1894, S. 102.

denkbar. Nein, franziskanisch war Elisabeths Wunsch nicht, sondern völlig lebensfremd, schwärmerisch, illusionär.

Und darum schließt auch Konrads Ablehnung dieses Wunsches keinen Gegensatz gegen die franziskanische Bewegung in sich ein. Wie wenige seiner Zeitgenossen ist er vielmehr aufgeschlossen für die radikale Armutsforderung. Das hängt mit seinem Ordensideal zusammen und hat sich später in der Begegnung mit den deutschen Franziskanern bewährt. Er hat ja auch seinem Beichtkind nicht nur das Leben als Bettlerin, sondern auch das als Klausnerin und ebenso den Eintritt in einen Orden versagt. Offenbar hat er ganz bestimmte Pläne für Elisabeths Zukunft mitgebracht; und wir werden noch sehen, wie weit er sie verwirklichen konnte.

Zunächst müssen wir an dieser Stelle die bisherigen Berührungen Elisabeths mit der franziskanischen Bewegung in Deutschland⁹³ zusammenfassen. Nach der Chronik des Franziskaners Jordanus,⁹⁴ die er 1262, länger als ein Menschenalter nach den uns hier angehenden Ereignissen, diktiert hat, ist der Franziskaner Rüdiger eine zeitlang ‚magister disciplinae spiritualis‘ bei Elisabeth gewesen; auf Konrad von Marburg wird dabei nicht Bezug genommen.⁹⁵ Man kann also nicht sagen, er habe den Franziskaner abgelöst; weder zeitlich noch rangmäßig ist solche Ablösung vorstellbar bzw. nachweisbar. Wann Rüdiger die Verbindung mit Elisabeth aufnahm, ist ungewiß; doch wohl kaum vor 1225, als die Franziskaner sich in Eisenach ansiedelten. Daß es eine ununterbrochene Verbindung — etwa gar unter einem Dache — gewesen sei, ist nirgends gesagt. Sie braucht also nicht aufgegeben worden zu sein, als Rüdiger nach Halberstadt berufen wurde und Konrad auf der Wartburg einzog. Außerdem aber: Der Dienst, den die beiden Männer am Hofe zu leisten hatten, liegt auf ganz verschiedener Ebene. Wahrscheinlich war Rüdiger Laie, als er nach Eisenach kam, ist es auch in Halberstadt geblieben. Als ‚Beichtvater‘ kam er daher garnicht in Betracht, konnte er Konrad also auch keine Konkurrenz machen. Auch ist er kein ‚Seelenführer‘ oder ‚Zuchtmeister‘. Die ‚disciplina spiritualis‘ besteht vielmehr nach Jordans eigenen Worten in der Mitteilung von Lehren; die christlichen Tugenden — aber keineswegs spezifische Mönchstugenden — werden darin geschildert, vielleicht mit Beispielen aus dem Leben des heiligen Franz illustriert. Aber allzuviel wird Rüdiger, der Italien nie gesehen hat, davon nicht zu erzählen gehabt haben, bleibt er doch auf die wenigen Zeugen, die wie Jordan von dort stammen, angewiesen. Empfänglich für die neuen Ideen ist Elisabeth offenbar gewesen. Nur, daß sie ihr nicht klar

⁹³ Direkte Beziehungen zwischen ihr und dem Hl. Franz gehören einwandfrei in das Gebiet der Legende.

⁹⁴ Hrsg. v. Heinrich Böhmer: Collection d'études et de documents VI, Paris 1908.

⁹⁵ Jordanus erzählt: (Böhmer, a.a.O. S. 29,2 ff) von der in Würzburg um den 30. November 1221 erfolgten Rezeption des Laien Rüdiger, „qui postmodum in Halberstadt factus est gardianus et magister discipline spiritualis beatae Elyzabeth, docens eam servare castitatem, humilitatem et pacienciam et orationibus invigilare et operibus misericordie insudare.

und rein und vollständig entgegengetreten sind und daß sie sie nicht als neu empfunden, sondern sie vom Standpunkt der frommen Tradition, in der sie lebte, aufgenommen haben muß.⁹⁶

Als Begünstigerin der Franziskaner tritt uns Elisabeth schon in Eisenach entgegen. Nach dem Zeugnis Konrads hat sie sie dort angesiedelt,⁹⁷ d. h. ihnen eine gottesdienstliche Stätte und vorübergehende Unterkunft vermittelt; der Klosterbau erfolgt später.⁹⁸ Als weiteres Zeugnis franziskanischer Gesinnung wird gewöhnlich der Ausspruch verstanden, der ihr anlässlich der Rückführung der Gebeine ihres Gatten in den Mund gelegt wird: „Könnte ich ihn wiederhaben, die ganze Welt würde ich für ihn hingeben und immer mit ihm betteln gehen.“⁹⁹ Elisabeth hat im Verlaufe der Erzählung von dem Kreuzzugsopfer gesprochen, das sie beide, Ludwig und sie, willig dargebracht haben. Für die hinterlassene Witwe war das ein schwereres Opfer, als wenn sie die ganze Welt hätte hingeben und betteln müssen. Hier ist also keineswegs vom Betteln als Gewinn, sondern als Opfer die Rede; und über solches Opfer, das nur als irrealer Wunsch bezeichnet wird, wird das tatsächlich gebrachte Gattenopfer gestellt. Das ist das Opfer, auf das sie sich durch ihre früheren Bußübungen vorbereitet hat; und so bleibt auch dieser Aufruf vom späten Frühling 1228 ganz in der Linie ihrer bisherigen Frömmigkeit: das Kreuzzugsopfer wiegt schwerer als das Armutsoffer. Die Nüchternheit, mit der hier Elisabeth über den Bettel urteilt, sticht deutlich ab von dem schwärmerischen Illusionismus, der in der oben behandelten Unterredung zutage getreten war. Und beides — die lebensfremde Übersteigerung dort wie der unmittelbare Schmerzensausbruch hier — legt Zeugnis davon ab, daß Elisabeth damals nur ganz an der Oberfläche ihres Lebens von der franziskanischen Bewegung berührt war.

Aber wir sind den Ereignissen vorausgeeilt. Wir haben noch eine ganz entscheidende Begebenheit zu besprechen, die in jener Unterredung zwischen Elisabeth und Konrad schon vorbereitet ist. Am Karfreitag, den 24. März 1228, zum Abschluß also jener entscheidenden Fastenzeit, versuchte die Landgräfin die Drohung wahrzumachen, die sie Konrad gegenüber — es kann nach seiner Darstellung höchstens wenige Tage her sein — ausgesprochen hatte: nämlich eine Tat zu vollbringen, an der niemand sie hindern könne. Indem sie die Hände auf den Altar legte, weihte sie sich Gott. Sie durchschnitt damit die Bande, durch die sie an ihre Verwandten, auch ihre Kinder geheftet war, verzichtete auf den eigenen Willen und alles weltliche Wesen, verpflichtete sich also — zusammenfassend gesagt — zur

⁹⁶ Ich berühre mich in diesem Punkte mit Gisbert Menge: Zur Elisabethforschung (Franziskanische Studien 19, 1932, S. 292 ff.), der in diesem Stücke richtig gesehen hat.

⁹⁷ SV: locaverat.

⁹⁸ Gegen Bihl a.a.O. S. 260 f.

⁹⁹ Lib. 1153 ff. — Die sinnwidrige Umschreibung der Stelle bei Montalembert-Städtler wird merkwürdigerweise von Huyskens bevorzugt.

Befolgung der evangelischen Räte.¹⁰⁰ Als sie dann auch ihren Besitz daran geben wollte, fiel ihr Konrad ins Wort und hinderte sie daran, ihr Gelübde so weit auszudehnen.

Es ist klar, daß Elisabeth hier einen längere Zeit vorbedachten Entschluß wenigstens versucht hat zu vollenden. Nicht nur das Gespräch mit Konrad deutet daraufhin, sondern auch die Vorbereitungen, die sie für die Karfreitagsszene getroffen hat. Es kann doch kein Zufall sein, daß in der Michaeliskapelle, dem Gotteshaus der Franziskaner, neben einigen von deren Brüdern auch Konrad von Marburg gegenwärtig war. Vielleicht aber hat auch er, gewarnt durch Elisabeths Andeutungen, die Äußerungen ihres geistlichen Lebens in diesen Tagen besonders sorgsam überwacht.

Was sie mit jenem Entschlusse bezweckt hat, läßt sich nur aus dem Inhalt ihres Gelübdes mit einiger Sicherheit entnehmen. Dabei verdient es als mindestens auffällig vermerkt zu werden, daß der Libellus völlig über die Karfreitagsszene schweigt, daß er den Inhalt des dabei abgelegten Gelübdes aber an späterer Stelle, verlegt in die Marburger Zeit, einigermaßen richtig wiedergibt.¹⁰¹ Eine gewisse harmonisierende Tendenz ist dabei unverkennbar. Während nach Konrads eigener Darstellung jener Akt der Selbsthingabe in einem gewissen Gegensatz zu ihm erfolgte — und das ist doch wohl als richtig zu unterstellen —, macht der Libellus den geistlichen Führer Elisabeths zum Urheber: er habe sie den contemptus mundi gelehrt, sie habe also nur seine Weisung befolgt. An die Stelle des feierlichen, halb öffentlichen liturgischen Aktes ist für den Libellus ein *privates* Gebet getreten, dessen Inhalt dann vor den Mägden wiederholt wird.¹⁰² Es handelt sich dabei um drei Punkte (Verzicht auf allen Besitz, auf die Kinder, Verachtung des Spottes der Welt), von denen zwei auch im Karfreitagsgelübde vorkommen. Hier fehlt die im Libellus stark hervorgehobene Preisgabe an die Verachtung der Welt und ihres Spottes — ein in Heiligenlegenden häufig vorkommendes Motiv, das für das Witwendasein Elisabeths überhaupt, nicht aber speziell für die Karfreitagsszene Bedeutung hat. In ihr aber spricht sie den Verzicht aus auf die Verwandtschaft (von der Sippe ist im Libellus auch nicht andeutungsweise die Rede) und auf das Vermögen. Bindende Vermögensentsagung und bloßer Verzicht auf den Nießbrauch — diese Unterscheidung spielt in Konrads Bericht eine entscheidende Rolle — werden im Libellus nicht differenziert; tatsächlich hat Elisabeth ihrem Besitz nicht völlig entsagen können. Es zeigt sich also an der Darstellung des Libellus, daß man sich den Kreis der an jenem halböffentlichen Karfreitagsgeschehen Beteiligten nicht allzugroß vorstellen darf; selbst die Hofdame Isentrud, auf deren Aussagen der Libellus zurückgeht, hat nur andeutungsweise etwas davon erfahren.

¹⁰⁰ Vgl. dazu die Stellenangaben bei Bihl a.a.O. S. 264, Anm. 22.

¹⁰¹ Lib. 1250 ff.

¹⁰² Lib. 1259 ff.

Vor allem: den wichtigsten Bestandteil von Elisabeths Gelübde hat der Libellus unterschlagen. Erst an jenem Karfreitag hat Elisabeth auf den eigenen Willen verzichtet, also unbedingten Gehorsam versprochen.

Wir sehen jetzt, wie unrichtig die Darstellung des Libellus ist, wenn er Elisabeth schon von jenem Kontinenzgelübde im Eisenacher Katharinenkloster an — also von Beginn der Tätigkeit Konrads an — ihrem Beichtvater unbedingten Gehorsam — vorbehaltlich der Rechte ihres Gatten — leisten, sie also schon von da ab ein halb nonnenhaftes Leben führen läßt. Dieses darf vielmehr erst vom 24. März 1228 ab datiert werden. Aber verspricht sie da wirklich *Konrad* unbedingten Gehorsam, will sie das überhaupt? Was sollen die Franziskanerbrüder dabei? Die bisherige Forschung hat schon aus der Wahl der von den Eisenachern Minderbrüdern benutzten Kapelle entnommen, daß Elisabeth sich mit ihrer Hingabe irgendwie der franziskanischen Bewegung habe anschließen wollen.

Wenn Elisabeth das wirklich meinte, befand sie sich über das Wesen und die Stellung der Frau innerhalb derselben in einem ebenso verhängnisvollen Irrtum wie wenige Tage vorher, da sie durch Bettel von Tür zu Tür ihr Leben fristen wollte. Denn es war den Franziskanern verboten, Frauen in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Schon in der *Regula non bullata* von 1221 steht der Satz: „Nulla penitus mulier ab aliquo fratre *recipiatur ad obedientiam*, sed dato sibi consilio spirituali ubi voluerit agat penitentiam“.¹⁰³ Die Franziskaner verwiesen also die von ihnen gewonnenen Frauen anfänglich an andere Orden; und das änderte sich auch zunächst nicht, als sie mit den Klarissen in ein näheres Verhältnis getreten waren.¹⁰⁴ Sie konnten 1228 in Eisenach Elisabeth kein Gelübde bindenden Gehorsams abnehmen.

Genau genommen hat ja auch Elisabeth ihr Versprechen in keines Menschen Hand abgelegt. Konrad hebt das besonders hervor — vielleicht um die Situation den Franziskanerbrüdern gegenüber deutlich abzugrenzen. Sie legte ihre Hände auf den wegen des Karfreitags unbekleideten Altar. Sie vollzog ihre totale Lebenshingabe Gott gegenüber. Rechtlich gesehen war das eine völlige Anomalie. Nach den kirchlichen Gesetzen kann man Gott völligen Gehorsam nur so leisten, daß man einen Menschen als Gottes Stellvertreter über sich anerkennt. Für Klosterleute schuf da die monastische Ordnung völlig klare Verhältnisse. War Elisabeth seit Karfreitag 1228 eine Klosterfrau? In bezug auf die Freiheit ihres Willens gewiß. Sie hatte ihren Willen an den göttlichen gebunden; unter den in der Michaeliskapelle Anwesenden war nur einer, der dieses Opfer als Gottes Stellvertreter entgegennehmen konnte: Konrad, ihr bisheriger Beichtvater. Als er dem Strom ihrer Gelöbnisse und Hingabeakte Einhalt gebot und ihr die Preisgabe ihres Besitzes untersagte, hat er jenen Gehorsam für sich in Anspruch

¹⁰³ Heinrich Böhmer: *Analekten zur Gesch. d. Franziskus von Assisi*, 1904, S. 13, 2 ff.

¹⁰⁴ Vgl. Kap. V der *Regula Bullata* von 1223, Böhmer a.a.O. S. 35, 21 ff.

genommen. Und als sie sich tatsächlich Stillschweigen auferlegen ließ, hat sie diesen Anspruch anerkannt.

Elisabeth war Nonne, ohne einer öffentlich anerkannten klösterlichen Gemeinschaft anzugehören; sie war es, in dem sie an Konrad um Gottes willen im Gehorsam gebunden war. Daß sie ihr Vermögen noch hatte, bedeutete praktisch nichts; sie konnte nicht darüber verfügen. Ihr Defensor war mehr als der Verwalter, er war der Herr ihres Vermögens geworden. Er bestimmte es zur Bezahlung der Schulden ihres Gatten und zum Besten der Armen. Das sind im Sinne Konrads nicht zwei voneinander getrennte Stiftungszwecke. Sondern unter den Schulden Ludwigs sind nicht nur seine finanziellen — für die hatte in erster Linie der ihm nachfolgende Landesherr einzutreten —, sondern vor allem seine moralischen und religiösen zu verstehen. Für die tritt Elisabeth mit ihrem Witwengut ein. So wie ihre religiösen Übungen vor Ludwigs Kreuzzug dem Wohle ihres Gatten gegolten hatten, so dient ihr Leben als ‚religiosa‘, als Gottgeweihte, nach seinem Tode seinem Seelenheile. Eine gradweise Steigerung ihrer bisherigen religiösen Praxis ist seit Karfreitag 1228 eingetreten, kein völliger Bruch erfolgt. Und diese organische Verbindung ihres neuen Lebens mit dem alten hat es ihr wohl ermöglicht, zum mindesten erleichtert, ihr stillschweigendes Ja zu geben zu dem Einhalt, den ihr Beichtvater ihr geboten hatte.

Elisabeth war Religiosa ohne feste monastische Bindung. Aber in dieser Lage standen ihr viele Möglichkeiten offen; und es war ganz Konrad anheimgegeben, welche davon er für sie aussuchte. Wir wissen von mindestens zwei Gelegenheiten, wo er mit ihr darüber beratschlagte;¹⁰⁵ und es spricht für seine Weisheit und seinen Takt, daß er seiner Schutzbefohlenen keinen der möglichen Wege mit Gewalt aufnötigen wollte. Am nächsten lag es wohl, sie wäre dem Beispiel ihrer Schwiegermutter Sophie gefolgt.¹⁰⁶ Wie diese, so konnte auch Elisabeth als Oblata oder Conversa in einem Zisterzienserkloster oder in einem ähnlichen leben, fromme Stiftungen für das Seelenheil Ludwigs machen und unterstützen und eine Wohltäterin der Armen werden.¹⁰⁷ Auch bei den Inklusen hatten sich damals die früher strengeren Besitzbestimmungen gelockert; als Klausnerin hätte sich Elisabeth also leicht in den Schutz eines bestimmten Klosters stellen und ihr eingebrachtes Vermögen nach ihren Wünschen für geistliche Zwecke verwenden lassen können. Und schließlich hätte sie ebensogut jederzeit als vollberechtigte Ordensfrau in irgend einen weiblichen Konvent eintreten können. Alle diese Möglichkeiten hatte sie selbst schon ins Auge gefaßt, als sie

¹⁰⁵ Siehe unten S. 59, 61.

¹⁰⁶ Vgl. oben S. 23.

¹⁰⁷ Näheres über diese und die im folgenden erörterten Möglichkeiten bei Eberhard Hoffmann: Das Konverseninstitut des Zisterzienserordens = Freiburger Hist. Studien I, Freiburg-Schweiz 1905 (auch als Diss. ersch.). Über Donatenbrüder und -schwestern bei den Prämonstratensern, bei denen sie freilich als Arbeitskräfte verwandt wurden, s. Basilius Franz Grassl: Der Prämonstratenserorden, seine Gesch. u. Ausbreitung bis z. Gegenwart = Anal. Präm. 10, 1934, S. 18. Nachwirkungen dieses Oblatenwesens bei den Dominikanern

unmittelbar vor Karfreitag 1228 Konrad um seinen Beichtrat bat. Und dessen Ablehnung darf nur als eine vorläufige, nicht als eine endgültige verstanden werden. Solange Elisabeths Absichtung nicht erfolgt war, hatte es ja keinen Zweck, einer jener Möglichkeiten näher zu treten.

Aber schließlich ist ja keine derselben Wirklichkeit geworden. Trägt Konrad die Schuld daran, hat er vielleicht den Hospitalplan schon mitgebracht, als er als päpstlich bestellter Defensor Elisabeth zum ersten Male wieder nahte? Der deutliche Hinweis auf die ‚Hilfsbedürftigen‘¹⁰⁸ am Schluß der Karfreitagsszene ließe das vielleicht vermuten; wir sahen schon, wie einem Prämonstratenser die Aufgabe der Hospitalpflege für fromme Frauen nahe lag.¹⁰⁹ Immerhin braucht er nicht an ein Hospital in Marburg gedacht zu haben. Im Gegenteil: nehmen wir hier oder in dem benachbarten, seit 1186 zu Arnstein gehörigen Hachborn seinen regelmäßigen Wohnsitz an, so mußte ihn die Fürsorge für eine derartige Gründung schwer belasten. Seine hauptamtlichen Pflichten, die häufige und weite Reisen notwendig machten, vor allem auch die Verbote seines Ordens, die Seelsorge an Frauen betreffend, sprechen dagegen. Andererseits wird er Elisabeth die organisatorischen Möglichkeiten — die Fähigkeiten hatte sie 1226 während der Hungersnot bewiesen — zu einer solchen neuen Schöpfung in der unmittelbaren Umgebung ihrer fürstlichen Schwäger nicht zugestimmt haben. Kurzum, wir verstehen, daß er unwillig¹¹⁰ zugestimmt hat, als Elisabeth ihm nach Marburg folgte.¹¹¹

Nach der Beisetzung Ludwigs Anfang Mai 1228¹¹² zu Reinhardtsbrunn ist die Übersiedlung erfolgt; im Zusammenhang mit diesem letzten Treffen der landgräflichen Gesamtfamilie ist Elisabeths Absichtung durch Konrad durchgesetzt worden. Die Summe von 2000 Silbermark, auf die ihr eingebrachtes Heiratsgut verdoppelt wurde,¹¹³ entspricht genau der kaiserlichen Entschädigung, die ihr Gatte durch die Teilnahme am Kreuzzuge tatsächlich erwirkt hatte; und wir verstehen schon, daß Elisabeth sie als heiliges

schildert Fidentius v. d. Borne: Die Anfänge d. franziskanischen dritten Ordens = Franz. Studien, Beiheft 8, 1925, S. 39 ff. Wie stark in allen diesen Fällen das Oblatenwesen mit dem Benediktinischen Mönchtum zusammenhängt, geht schon hervor aus G. Heigel: Die weltlichen Oblaten d. hl. Benedictus = Studien und Mitteilungen aus d. Benediktinerorden VI 2, 1885, S. 349 ff. Gute begriffliche Unterscheidungen bei Adolf Mettler: Laienmönche, Laienbrüder, Conversen, bes. bei den Hirsauern = Württ. Vjschrift f. Lds-gesch. 41, 1935, S. 203 ff. — Otmar Doerr: Das Institut d. Inklusen in Süddeutschland = Beiträge z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens 18, 1934.

¹⁰⁸ Wobei das Wort ‚egeni‘ im Unterschied zu ‚pauperes‘ eindeutig auf Notleidende, nicht auf asketisch Arme bezogen werden muß.

¹⁰⁹ Oben S. 40 f.

¹¹⁰ ‚me licet invitum secuta est‘, SV 33, 14.

¹¹¹ ‚ad *mandatum* magistri Conradi Marpurch se transtulit‘ (Lib. 1177 ff.) — so sieht das Faktum vom Standpunkt der Hofdame Isentrud aus.

¹¹² Ihr geht voraus der Aufenthalt in Bamberg und die nicht zu Ende geführte Reise nach Schloß Pottenstein.

¹¹³ Heymann a.a.O. S. 19.

Geld ansah, das für heilige Zwecke verwandt werden müsse. Als Witwensitz wurde ihr ein Gutshof zugesprochen außerhalb der Stadt Marburg gelegen, im Lahntal, außerhalb des Überschwemmungsgebietes, dicht bei der Mündung des Baches, der später Ketzlerbach genannt wurde. Auf diesem Grundstück wurde, während sie sich eine Zeitlang in Wehrda aufhielt, den Sommer 1228 über das Hospital gebaut, das die Stätte ihrer letzten Wirksamkeit sein sollte.

Um von der Unruhe der Welt und ihrem früheren fürstlichen Glanz sich fernhalten zu können, ist Elisabeth nach Konrads Zeugnis ihm nach Marburg nachgezogen.¹¹⁴ Aber wir dürfen nicht annehmen, daß sie die Folgen ihres Karfreitagsgelübdes der Mitwelt äußerlich kund getan hat. Noch ist sie die Fürstin, hat ihre familia, ihren kleinen Hofstaat, um sich und wohnt in dem Gutshof, der selbstverständlich nicht nur Wirtschaftsgebäude enthalten haben wird.¹¹⁵ Es ist nicht anzunehmen, daß Elisabeth ihren Aufenthalt in Wehrda¹¹⁶ über den ganzen Sommer hin erstreckt hat; es kann sich nur um die relativ kurze Zeit gehandelt haben, bis Beamte und Adel hier an den äußersten Grenzen des Herrschaftsgebietes ihres Mannes den Reinhardsbrunner Abschichtungsvertrag zugunsten Elisabeths zur Kenntnis genommen und durchgeführt hatten. Ebenso lange werden sie auch nur¹¹⁷ die feindselig-ablehnende Haltung ihr gegenüber fortgesetzt haben;¹¹⁸ daß darin bis zum Ende ihres Lebens ein Umschwung eingetreten ist, zeigt die Geschichte ihrer letzten Tage. Bei einer passiven Resistenz der herrschenden Stellen wären Aufbau und Betrieb des Hospitals ohnehin undurchführbar gewesen.

Der ursprüngliche Spitalbau Elisabeths, ein schlichter Fachwerkbau, in dem sie auch begraben wurde, hat bald nach ihrem Tode einer schon Mai 1232 erwähnten Steinkirche Platz machen müssen.¹¹⁹ Wir dürfen ihn uns nicht als ein gegliedertes Wohngebäude vorstellen. Er beschränkt sich auf einen großen Raum, an dessen einer Seite der Altar steht; das Hospital ist Andachtsstätte und Liegehalle zugleich; enthält weder Wohn- noch Wirtschaftsräume für das Pflegepersonal.

Als Fürstin hat Elisabeth mit ihren Frauen zunächst diesen Spitaldienst ausgeübt; der gemeinsame Tisch, an dem nunmehr monastische Speisegebote mühelos befolgt werden können — Schwache und Kranke sind daran gern gesehene Gäste¹²⁰ —, hält die ‚familia‘ zusammen. ‚Familia‘ ist ein festgeprägter Begriff, der im staufischen Zeitalter fast staatsrechtliche Bedeu-

¹¹⁴ SV 33,12.

¹¹⁵ Konrad erwähnt SV 33,33, daß Elisabeth ein eigenes Haus (domus sua) besitzt, wo sie eine Aussätzige verbergen kann.

¹¹⁶ Er ist nur in der erweiterten Fassung des Libellus (Lib. 1180 ff.) überliefert.

¹¹⁷ SV 33,15.

¹¹⁸ Lib. 1216 ff.

¹¹⁹ A. Huyskens: Der Hospitalbau d. Hl. Elisabeth und d. erste Wallfahrtskirche zu Marburg = Ztschr. d. Ver. f. Hess. Gesch. u. Ldskde. 43, 1909, S. 129 ff.

¹²⁰ SV 33,16.

tung gewonnen hat. An den deutschen Fürstenhöfen sind die ‚familiaris‘ die Ministerialen, die Hofdienst verrichten.¹²¹ Diese adligen Gefolgsdamen hatten seinerzeit mit Elisabeth in Skt. Katharinen das unbedingte Gelübde der Enthaltbarkeit abgelegt,¹²² sind also im Sinne der Zeit als ‚mulieres religiosae‘ anzusprechen und hätten an sich den Kern einer geistlichen Genossenschaft bilden können.

Vielleicht aber hat Konrad dem religiösen Ernst der vornehmen Damen nicht ganz getraut; jedenfalls hat er die durch sie immer wieder geweckte Erinnerung an frühere fürstliche Tage als ein Hindernis für die geistliche Entwicklung Elisabeths angesehen. Nicht gegen ihren Willen, sondern weil er sich mit ihr eins weiß im Streben nach ihrer Vervollkommnung¹²³, hat er die Gefährtinnen früherer Tage nach und nach von ihr entfernt. Wir stehen hier an dem einschneidendsten, meist verkannten Ereignis aus Elisabeths Marburger Tagen. Nach dem Libellus ist es markiert durch das Anlegen des ‚grauen Gewandes‘; und die franziskanische Tradition hat es schon früh — mit Abschwächungen noch heute¹²⁴ — mit der Aufnahme in den Dritten Orden des heiligen Franz gleichgesetzt. Um was handelt es sich eigentlich?

Nach Guda hat Elisabeth ‚Profes‘ getan, als sie das graue Gewand aus Konrads Hand empfing; und die Dienerin hat bei der Gelegenheit das Keuschheitsgelübde bekräftigt, das sie früher — sie sagt, vor zwei Jahren¹²⁵ — abgelegt hatte.¹²⁶ Und wie sie von Kindheit an mit der Herrin verbunden gewesen war, ist sie auch als letzte der alten Gefährtinnen von ihr geschieden.¹²⁷

Isentrud, die andere adlige Hofdame, die zu Protokoll vernommen wurde, erwähnt nicht, daß sie selbst das graue Gewand nahm; sie ist vielmehr nur solange bei Elisabeth geblieben, bis diese jenen Schritt tat; und sie befristet diese Zeit auf mehr als ein Jahr nach Ludwigs Tode.¹²⁸ Danach hätte Konrad etwa um die Jahreswende 1228/29 die bisherige fürstliche ‚familia‘ durch einen neuen Personenkreis ersetzt. Neben einem Konversen,¹²⁹ der die wirtschaftliche Verwaltung von Haushalt und Spital besorgt, sind es zwei Frauen: eine adlige Witwe Hedwig von Seebach, die nachher von den Landgrafen für ihre Elisabeth geleisteten Dienste

¹²¹ Vgl. Fedor Schneider: Kaiser Friedrich II. in seiner Bedeutung f. d. Elsaß = Elsaß-Lothr. Jb. 9, 1930, S. 139, Anm. 43 und Literaturangaben. In diesem prägnanten Sinne muß ‚familia‘ im Munde Konrads SV 33,21 (vgl. ‚mensa‘, 33,17) genommen werden; die Umwandlung in eine familia im klösterlichen Sinne ist für ihn das Thema dieses Abschnittes.

¹²² Lib. 1096 ff.

¹²³ ‚videns eam velle proficisci‘ SV.

¹²⁴ Vgl. Michael Bihl a.a.O.

¹²⁵ Schon Cäsarius v. Heisterbach empfindet die Frist als zu kurz und nimmt 351,9 f. ‚plures annos‘ an.

¹²⁶ Lib. 395 ff.

¹²⁷ Lib. 1287 ff.

¹²⁸ Lib. 412 ff.

¹²⁹ Über seine späteren Schicksale vgl. Huyskens 1911, S. 47 Anm.

belohnt wurde¹³⁰ und bei der der Verzicht auf Wiederverheiratung ähnlich wie bei Elisabeth vorausgesetzt werden muß,^{130a} und eine Jungfrau, die sicher Abstinenz gelobt hatte, von der aber nicht gesagt wird, daß sie das graue Gewand getragen habe. Daß die negativen Eigenschaften dieser beiden Frauen Elisabeth zur Vermehrung ihrer asketischen Tugenden verholfen hätten, hebt Konrad selbst hervor. Guda und Isentrud sehen in seiner Maßnahme das Streben, ihre Herrin durch Brechung des Willens auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu bringen, und finden darin seine Rechtfertigung. Dagegen betrachten sie ihre Nachfolgerinnen mit feindseligen Augen, werfen ihnen vor, Elisabeth bei Konrad denunziert zu haben, und schieben ihnen die Verantwortung zu für die Schläge, die die Landgräfin daraufhin empfing.¹³¹

Aber gerade in diesen Anklagen und den dahinterstehenden Tatsachen finden wir den Schlüssel zum Verständnis dessen, was Konrad mit der Auflösung der fürstlichen ‚familia‘ und der Einkleidung in das graue Gewand bezweckte. Er führt langsam den Übergang herbei zu einer klösterlichen Gemeinschaft, zu einer jener geistlichen Spitalgenossenschaften, wie sie seit dem 12. Jahrhundert sich in Deutschland immer zahlreicher gebildet hatten und in der 1. Hälfte des 13. auf einen Höhepunkt ihrer Entwicklung gekommen waren.¹³² Damit mündet Elisabeths innere Entwicklung in einen Traditionsstrom ein, der mit der Kreuzzugsfrömmigkeit aufs engste zusammengehört und von dem die ritterlichen Spitalorden, vor allem Johanniter und Deutschherren, innerlich bestimmt sind. Wie sich die spezifische Eigenart von Elisabeths Frömmigkeit zuerst in der Zurüstung des Kreuzzugs entfaltet hatte, so kommt sie auch zur Blüte, indem sie sich füllt mit den Kräften des Glaubens und der Liebe, die dem Zeitalter der Kreuzzüge — bei allem Abschreckenden, das es in sich birgt — Reichtum und innere Größe verleihen.

Mit diesen Behauptungen weisen wir die alten Überlieferungen ab, die die Einkleidung in das graue Gewand dem Eintritt in den franziskanischen Tertiärerorden gleichsetzen. Es ist leicht, die Ungereimtheiten dieser Theorie nachzuweisen. Wie unfranziskanisch ist doch diese eigentümliche Mittelstellung Elisabeths: Gebunden durch unbeschränkten Gehorsam lebt sie — weder Weltbürgerin wie die Tertiärerinnen noch Nonne wie die Klarissinnen — als Herrin auf ihrem Witwensitz. Wie unfranziskanisch ist die Gründung und Leitung eines Spitals; wir haben dafür kein einziges Beispiel in der Geschichte des Ordens, so gerne auch die ersten Franziskaner, ehe sie über Heimstätten verfügen konnten, in Hospitälern vorübergehend Aufenthalt gesucht haben. Wie soll man sich vorstellen, daß Konrad, ein Nichtfranziskaner, seine Schutzbefohlene zur Franziskanerin

¹³⁰ Dob. III, Nr. 758 f.

^{130a} a.a.O. Nr. 2896 wird sie 1262 ‚religiosa mulier‘ genannt.

¹³¹ Lib. 1302 ff. 1331 ff.

¹³² Siegfried Reicke: Das Deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter, 2 Bde., Stuttgart 1932.

geweiht und nach den Traditionen eines ihm fremden Ordens geleitet habe. Hinzu kommt die völlige Unsicherheit über die Anfänge des Marburger Barfüßerklosters. Ausgehen kann man nur von dem Mainzer Ablassbrief vom 19. Oktober 1235,¹³³ nach dem das spätere Kloster am Barfüßertor in den Anfängen vorausgesetzt wird. Alle Behauptungen über ein früher vorhandenes, in der Nachbarschaft des Hospitales gelegenes Kloster sind Postulate, erschlossen aus der angeblichen Ordenszugehörigkeit Elisabeths. Und die späteren franziskanischen Traditionen enthalten legendarische Ausschmückungen, die auf denselben Postulaten beruhen.¹³⁴

Auf *eine* unanfechtbare Tatsache könnten sich jene franziskanischen Traditionen allenfalls berufen. Elisabeth und Konrad haben ihr Hospital dem eben erst am 16. 7. 1228 kanonisierten Franz geweiht. Das muß wiederum um die Jahreswende 1228/29 gewesen sein, fällt also zeitlich zusammen mit der inneren Wendung in der ‚familia‘ Elisabeths, die Konrad herbeigeführt hat. Eine geistliche Hospitalgenossenschaft ist damit im Entstehen begriffen, die sich um das erste in Deutschland nachweisbare Franziskusheiligtum sammelt. Denn schon am 19. April 1229 hat Papst Gregor IX. die junge Stiftung in Schutz genommen und allen denen Ablässe versprochen, die hier die Fürsprache des heiligen Franz erbitten würden.¹³⁵ Und gleich als der Franziskaner Jordanus im Frühling 1231 aus Assisi die ersten Franziskusreliquien mitbrachte, muß er etwas davon nach Marburg abgegeben haben; man hat Reste davon noch 1786 in einem Reliquiar gefunden.¹³⁶

Wir haben Elisabeth und Konrad *zusammen* für die Widmung des Hospitals an Franziskus von Assisi verantwortlich gemacht. Genau genommen fällt Konrad allein die Initiative zu. Er ist der Protektor der neuen Stiftung, er hat Verbindungen und Einfluß in Rom; Elisabeth ist rechtlos, von ihm abhängig, muß ihm folgen, auch wenn sie anderer Meinung wäre. Aber in diesem Falle stimmen beide überein in der Verehrung des Poverello. Wie das Prämonstratensertum auf das Franziskanertum vorausweist, haben wir bereits kennen gelernt, ebenso den immer mehr sich klärenden und vertiefenden Anteil, den Elisabeth an der franziskanischen Bewegung nahm. Mit derselben Entschiedenheit, mit der wir ihren organisierten Anschluß an diese ablehnen, behaupten wir doch die innere Verwandtschaft der sie bestimmenden religiösen Ideale mit den Franziskanern,

¹³³ Es ist wohl nur ein Druckfehler, wenn Patr. Schlager: *Gesch. d. Kölnischen Franziskanerordensprovinz während d. Reformationszeitalters*, 1909, Anhang I, S. 291, die Urkunde auf 1225 verlegt, während er sie im Text richtig datiert. Was Julius Battes: *Das Vordringen der Franziskaner in Hessen und die Entwicklung d. einzelnen Konvente bis zur Reformation* = *Franzisk. Studien* 17, 1930, S. 309 ff. über den Zusammenhang zwischen dem Franziskanerkloster und dem Hospital Elisabeths feststellen will, ist unhaltbar.

¹³⁴ Bihl a.a.O. kommt in manchen seiner Behauptungen der Wirklichkeit sehr nahe. Sein Traditionsbeweis ist materialreich, aber sein Material ist nicht tragfähig.

¹³⁵ Wyß I, Nr. 18.

¹³⁶ Vgl. den in Anm. 119 gen. Aufsatz v. Huyskens.

behaupten wir aber auch den inneren Anschluß der von Konrad und Elisabeth repräsentierten alten ‚bernhardinischen‘ Reformfrömmigkeit an die neue, von den Bettelorden ausgehende religiöse Bewegung.

Ein Dokument des inneren und äußeren Fortschrittes, den das Marburger Hospital in den nächsten zwei Jahren genommen hat, ist eine päpstliche Urkunde vom 11. März 1231.¹³⁷ In ihr ist zunächst bemerkenswert, daß sie ausdrücklich an eine Bruderschaft des Franziskushospitals zu Marburg adressiert ist. Wenn der Papst ihre Glieder als ‚dilecti in domino filli‘ anredet und sich dann gleich auf die Bitten der Landgräfinwitwe Elisabeth bezieht, so steht ihm doch offenbar eine Gemeinschaft vor Augen, die aus Männern und Frauen gemischt war; so war es ja in vielen Hospitalgenossenschaften der Fall und entsprach auch den praktischen Notwendigkeiten. Aber noch mehr staunen wir, wenn wir die beiden landgräflichen Schwäger Heinrich und Konrad als Gönner der neuen Stiftung nennen hören. Sie haben ihr Patronatsrecht an *den* Marburger Kirchen — offenbar hat die Kilianskapelle neben der Marien-, der späteren Pfarrkirche noch selbständige Bedeutung — auf das Hospital übertragen; und der Papst bestätigt jetzt diesen neuen Rechtszustand. Der Besitz des Patronates über eine städtische Pfarrkirche ist eine große Errungenschaft für eine geistliche Stiftung. Sie ist sicherlich auf den Einfluß Konrads zurückzuführen; sie setzt aber zugleich eine päpstliche Anerkennung des Weges voraus, den Elisabeth seit ihrer Verwitwung eingeschlagen hatte.

Was läßt sich für die Zeit von 1229 bis zu Elisabeths Todesjahr 1231 über das *innere* Leben der Marburger Hospitalbruderschaft aussagen? Entscheidend ist die Durchführung einer klösterlichen Ordnung. Daß dabei Rutenschläge und Ohrfeigen als Mittel monastischer Disziplin besonders hervorgehoben werden,¹³⁸ soll den Gehorsam und die Christusförmigkeit der angehenden Heiligen besonders hervorheben. Daß sie Konrad als Gottes Stellvertreter scheidet, erscheint ebenfalls dem mönchischen Sinne als eine gute Übung in der Gottesfurcht.¹³⁹ Dabei ist die Klausur keineswegs besonders streng. Zwei größere Reisen hat Elisabeth während ihrer Marburger Zeit unternehmen können, die eine nach Kitzingen auf Einladung ihrer Tante Mechtild, der dortigen Äbtissin,¹⁴⁰ die andere auf Befehl Konrads nach Eisenach.¹⁴¹ Bei dieser Gelegenheit muß sie die Kritik an den kostbaren Bildern geübt haben, die ein Konvent von Bettelmönchen in seiner Klosterkirche aufgehängt hatte.¹⁴² Denn nur in Eisenach besteht im Umkreis Elisabeths damals ein Franziskanerkloster; und die relativ

¹³⁷ Wyß I, Nr. 22.

¹³⁸ Lib. 1331 ff.

¹³⁹ Lib. 1886 ff.

¹⁴⁰ Lib. 1847 ff.

¹⁴¹ Lib. 1862 ff.

¹⁴² Lib. 2072 ff. Vielleicht handelt es sich auch um den feierlichen Empfang, den die sächsische Provinz Frühjahr 1231 dem mit den Franziskusreliquien aus Italien zurückkehrenden Jordanus bereitete; vgl. S. 54 zu Anm. 136.

große Zahl von 24 Mönchen läßt darauf schließen, daß sich zu einer Weihefeierlichkeit auswärtige Gäste in dem in Entstehung begriffenen Eisenacher Kloster eingefunden hatten. Auch dieser Vorfall zeigt wiederum die engen Beziehungen zu der neuen Frömmigkeit, die dennoch eine Kritik nicht ausschließt; die Forderung, das Bild Christi im Herzen zu tragen und es nicht an die Wand vor Augen zu stellen, entspricht der nüchternen Art, in der man in Cîteaux und Clairvaux Fragen der Kunst behandelte.

Daß Elisabeth bei aller Aufgeschlossenheit für neue Frömmigkeitsformen fest im Alten wurzelt, zeigen ihre engen Beziehungen zum Kanonissenstift Wetter und zu seiner Äbtissin.¹⁴³ Von einem zweimaligen Aufenthalt daselbst wird uns berichtet;¹⁴⁴ der letzte muß länger als vier Wochen gedauert haben.¹⁴⁵ Elisabeth ist dabei von zwei ihrer Gefährtinnen begleitet — so schreibt es die klösterliche Disziplin vor;¹⁴⁶ als sie — wahrscheinlich allein — einen benachbarten Einsiedler besuchen will, wird sie von Konrad zurückgehalten.¹⁴⁷

Die Wesensveränderung und Beschränkung auf drei Personen, die Konrad um die Jahreswende 1228/29 an der ‚familia‘ vorgenommen hatte, schließt ein Wachstum der jungen monastischen Gemeinschaft nicht aus. Schon die beiden Mägde Elisabeth und Irmengard, deren Protokollausagen der Libellus verarbeitet hat, sind nicht mit den beiden von Konrad¹⁴⁸ genannten Begleiterinnen der Landgräfin zu identifizieren. Aber mit ihnen beiden braucht die Zahl der „gottgeweihten Mägde im grauen Gewand“¹⁴⁹ nicht erschöpft zu sein; im Zusammenhang mit den Heilungswundern, die nach Elisabeths Tode an ihrem Grabe geschehen, hören wir Namen noch anderer Dienerinnen. Sie sind von geringerer Herkunft, nicht von Adel. Trotzdem hält Elisabeth volle Tischgemeinschaft mit ihnen; ja, sie läßt Irmengard auf ihrem Schoße sitzen. Die höfische Anrede soll durch das geschwisterliche Du ersetzt werden.¹⁵⁰

Wir haben Beispiele dafür, daß Elisabeth selbst um Ausdehnung ihrer Genossenschaft bemüht war. Bekannt ist die Geschichte von der schönen Jungfrau Hildegunde, die ihren reichen Haarwuchs nicht darangeben und Nonne werden wollte. Durch eine Verwechslung, die eine objektive Ungerechtigkeit in sich schloß, wird sie zunächst wider ihren Willen und unter bitteren Tränen zur Religiösen gemacht. Die Art, wie hier Elisabeth gegen das weltliche Leben mit seinen Freuden eifert und wie sie die so schwer gewonnene Hildegunde schließlich freudig begrüßt, zeigt die innere Lei-

¹⁴³ Vgl. den Totenbericht bei A. Huyskens: Quellenstudien zur Gesch. d. Hg. Elis., 1908, S. 93 f., 148 f.

¹⁴⁴ Lib. 1407 ff., 1582 ff.

¹⁴⁵ Lib. 1600.

¹⁴⁶ Lib. 1454 ff.

¹⁴⁷ Lib. 2039 ff.

¹⁴⁸ SV 33, 23 ff.

¹⁴⁹ Lib. 1386 f.

¹⁵⁰ Lib. 1963 ff., 2132 ff.

denschaft, mit der sie das monastische Leben bejaht.¹⁵¹ Durch ein unerwartetes Geschenk wird eine fromme Witwe in Wetter auf gütlichem Wege für das Keuschheitsgelübde und den Dienst frommer Entsagung gewonnen; von ihr wird freilich nicht gesagt, ob sie in die Marburger Spitalgemeinschaft eintritt.¹⁵² Mit einem vorläufigen Mißerfolg enden die Bemühungen, einen Jüngling Bertold zu einem gottgeweihten Leben zu bringen; immerhin hat die Gebetskraft der Heiligen, die drastisch geschildert wird, den späteren Eintritt des jungen Mannes bei den Franziskanern zur Folge gehabt.¹⁵³ Dieser vergebliche Versuch bezeugt immerhin, daß auch der männliche Teil der Marburger Genossenschaft Elisabeths Fürsorge erfährt. Neben dem von Konrad berufenen Konversen¹⁵⁴ wird ein Eremit Heinrich, ein Graf von Ziegenhain von Geburt, erwähnt; auch er regelt für das Hospital geschäftliche Dinge.¹⁵⁵

Nachdem das Geld, das Elisabeth als Witwenabfindung erhalten hatte, in dem Hospitalbau festgelegt oder an die Armen verschenkt worden war, war die Handarbeit zum Unterhalt der frommen Gemeinschaft notwendig geworden. Es handelt sich also nicht nur um Krankenpflege und Küchenarbeit — beides hebt schon Konrad hervor¹⁵⁶ und die Zusätze zum Libellus verstehen es, Elisabeths mangelhafte Kochkünste hervorzuheben und ins Humorvolle zu steigern¹⁵⁷ —, sondern um ausgesprochene Erwerbstätigkeit, wie sie uns zwar nicht von den gleichzeitigen Hospitalgenossenschaften, wohl aber von den Beginenhäusern berichtet wird. Groß wird der Ertrag für die Hospitalgenossenschaft nicht gewesen sein. Und es wird wohl auf Konrads Veranlassung geschehen sein, daß das ihm vertraute Prämonstratenserinnenstift Altenberg die Wolle lieferte und den kargen Spinnerinnenlohn vergütete, den die arme, noch junge Gründung auch beim besten Willen nicht hätte erhöhen können.¹⁵⁸ Es ist klar, daß der wirtschaftlichen Abhängigkeit auch eine geistliche entsprach; das innere Leben der jungen Marburger Gemeinschaft wird von Konrad nach Grundsätzen reguliert worden sein, die ihm von seinem Orden her bekannt und die in Altenberg verwirklicht waren. Einen Ausdruck fanden diese Beziehungen auch darin, daß Elisabeth im Frühling 1229 ihre jüngste, nach dem Tode des Vaters geborene Tochter Gertrud dem armen, der Öffentlichkeit noch unbekanntem und außerhalb der Landesgrenzen gelegenen Altenberger Stift übergab;¹⁵⁹ ohne diese Hintergründe ist die Maßnahme unverständlich.

¹⁵¹ Lib. 1501 ff.

¹⁵² Lib. 1678 ff.

¹⁵³ Lib. 1412 ff.

¹⁵⁴ Vgl. oben S.

¹⁵⁵ Lib. 1803 ff.

¹⁵⁶ SV 33, 25 ff.

¹⁵⁷ Lib. 1389 ff., 1993 ff.

¹⁵⁸ Lib. 1782 ff., 1859 ff. Erst unter Elisabeths Tochter Gertrud setzt seit Mitte des Jahrhunderts eine wirtschaftliche Blüte ein.

¹⁵⁹ Lib. 2049 ff.

Als Stifterin nimmt Elisabeth innerhalb der Marburger Hospitalgemeinschaft eine leitende Stellung ein; Nachwirkungen ihres fürstlichen Glanzes verstärken die Verehrung, die ihr auf Grund ihrer asketischen Leistungen gezollt wird. Und sie tritt auch als Nonne mit großer Selbstverständlichkeit als Gebieterin auf. Bei dem großen Freudenfest, das sie nach Auszahlung ihres Witwengeldes veranstaltete und bei dem sie gleich ein Viertel des Vermögens (500 Silbermark) auf einmal ausschüttete, ordnet sie mit großer Umsicht polizeiliche Maßnahmen an, die einen Mißbrauch ihrer Freigebigkeit verhindern sollen; und wir müssen uns vorstellen, daß nicht nur ihre Gutsknechte, sondern auch Organe der landgräflichen und städtischen Beamten nach ihren Weisungen die aus dem Umkreis von 12 Meilen zusammengeströmten Menschenmassen kontrolliert und in Ordnung gehalten haben. Für die Übertreter setzt sie die Strafe fest; als Richterin spricht sie sie im Einzelfalle aus. Und auch ihre Fehlentscheidungen werden respektvoll anerkannt.¹⁰⁰ Unter ihren Pflinglingen sorgt sie für Einhaltung der kirchlichen Vorschriften über den Empfang der Taufe, der Kommunion und des Bußsakramentes; sie scheut sich nicht, mit dem Stecken ihren Forderungen Nachdruck zu verleihen.¹⁰¹ Demut und Gehorsam, die sie übt, hindern nicht, daß die ehemalige Landesherrin ein geistlich-weltliches Matriarchat in Marburg aufrichtet.

Das besteht innerhalb aller kirchlichen Schranken. Die Beziehung zur offiziellen Kirche wird nicht nur durch Konrad hergestellt, der als oberster Leiter über dem Ganzen schwebt,¹⁰² sondern auch durch den Marburger Stadtpfarrer. Seine Pfründe war in das Eigentum des Hospitals übergegangen; ihm war damit zugleich der alltägliche seelsorgerliche Dienst desselben zugefallen. Schon im Libellus¹⁰³ und mehr noch in den gleichzeitigen Wunderberichten tritt er als Zeuge auf.

Eine schnelle Entwicklung hatte das Marburger Hospital und die sich in ihm sammelnde religiöse Gemeinschaft in etwas über zwei Jahren durchgemacht. Waren die Fundamente stark genug? Noch war die geistliche Leitung keineswegs gesichert; weder der Marburger Stadtpfarrer noch der viel beschäftigte, anderweitig gebundene Konrad konnten sie auf die Dauer ausüben. Noch bestand keine feste geistliche Regel, von der das religiöse Gemeinschaftsleben seine Ordnung empfing. Noch war die finanzielle Basis der Stiftung nicht genügend geklärt. Die Einkünfte aus dem Marburger Hof reichten keineswegs aus; andere waren nicht mehr vorhanden. Und vor allem, wem gehörte der Hof? Die Folgezeit hat es gelehrt, daß Elisabeths Meinung, sie besäße mehr als den Nießbrauch an ihm und könne frei über ihn verfügen, irrig war; er gehörte weiterhin dem Landesherrn. Und niemand konnte wissen, ob die neue Hospital-

¹⁰⁰ Lib. 1480 ff.

¹⁰¹ Lib. 1757 ff.

¹⁰² ‚Provisor‘ nennt ihn nicht ganz zutreffend C. v. Heisterbach a.a.O. 366, 32.

¹⁰³ Lib. 1549.

bruderschaft, die sich vom Papste schon Rechte garantieren ließ,¹⁶⁴ ihn je behalten würde.

Daß schon die geistlichen Jungfrauen, die unter Elisabeths Leitung standen, sich sorgenvolle Gedanken machten, wird uns im Libellus¹⁶⁵ überliefert. „Du“, sagte sie, „verschaffst Dir an uns ein Verdienst. Aber unsere Lage bedenkst Du nicht. Wir können herausgeworfen werden, weil wir mit Dir essen und an Deiner Seite sitzen.“ Und erst recht mag Konrad die Zukunft seiner Stiftung prüfend und bedenklich erwogen haben. Als er seine Sorgen mit Elisabeth besprechen will, tritt zutage, daß auch sie ihren gegenwärtigen Stand keineswegs schon als etwas Endgültiges betrachtet.

Konrad weilt wohl bei seinem Ordensbruder, dem aus Rommersdorf stammenden Prior von Altenberg,¹⁶⁶ als er Elisabeth zur Aussprache dorthin bestellt.¹⁶⁷ Es ist nicht ganz klar, ob Konrad nicht auf die ursprünglich von Elisabeth erwogene Möglichkeit zurückgreifen wollte, daß sie als Inkluse in Verbindung mit einem Kloster lebte; es gab an das Altenberger Kloster angebaute Klausen, und vielleicht war eine derselben frei geworden. Aber wie der Fortgang der Erzählung zeigt, hat Elisabeth an ein Eremitendasein nicht gedacht, sondern höchstens den Eintritt in den Konvent ins Auge gefaßt. Die Stiftsfrauen wollen sich mit einer Unterredung an dem Gitterfenster nicht begnügen; sie möchten gern, daß Elisabeth die Klausur betrete und selber sehe; sie bitten Konrad, ihr das zu erlauben. Er sagt nicht Ja und nicht Nein, sondern überläßt Elisabeth die Entscheidung.

Weiß Elisabeth, daß sie mit dieser Entscheidung eine neue Richtung ihres Lebens festlegen kann? Die Klausurvorschriften der Prämonstratenserinnen sind außergewöhnlich streng. Selbst Frauen dürfen nur eintreten, wenn sie im Falle äußerster Not einer Konventualin Hilfe bringen; und es bedarf dazu eines ausdrücklichen Beschlusses der ältesten und erfahrensten Klosterfrauen.¹⁶⁸ Welche Überlegungen mögen die Altenberger Stiftsfrauen zu ihrem Entgegenkommen gegenüber Elisabeth und zu ihrer Bitte an Konrad bestimmt haben? Daß sie den dauernden Eintritt der Fürstin im Interesse ihres Hauses gewünscht haben, kann man ohne weiteres annehmen; ebenso, daß sie sich der Notwendigkeit bewußt waren, dazu Konrads Zustimmung zu erlangen. Aber sie stellen die Frage an ihn nicht scharf genug; sie verbergen dahinter eine List. Läßt er nämlich Elisabeths

¹⁶⁴ Vgl. S. 55.

¹⁶⁵ Lib. 1970 ff.

¹⁶⁶ Das Mittelrheinische U.B. (III, 1874, S. 242 f., 369) nennt für 1226 den Prior Richwin, für 1232 Heinrich und fügt beidesmal einen Frater Iwanus hinzu.

¹⁶⁷ Vgl. zum folgenden Lib. 1894 ff.

¹⁶⁸ Solche Bestimmungen finden sich in den Institutiones sancti Sixti de Urbe von 1232 und sind nachher auch von den Dominikanischen Frauenklöstern übernommen worden. Vgl. André Simon a.a.O. S. 150 ff. Über die strenge Übung der Klausur bei den ursprünglichen Prämonstratenserinnen vgl. Hugo, Ann., Praefatio, cap. XII (folg. 1 f.).

Besuch innerhalb der Klausur zu, gibt er sie aus der Hand; denn an den, der sich freiwillig dorthin begeben hat, reicht irdische Gewalt so leicht nicht mehr heran. Wenn also Elisabeth eintritt und Konrad sich ihr nicht direkt widersetzt, dann ist sie ihres Gelübdes ledig, ihm unbedingten Gehorsam zu leisten; dann ist sie frei, sich neu zu binden und aus einer halben, in noch ungefestigten Formen lebenden Nonne zu einer wirklichen im anerkannten Prämonstratenserorden zu werden.

Und Elisabeth tritt ein; sie nimmt Konrads halbe Erlaubnis für eine ganze. Weiß sie, was sie tut? Sicherlich kennt sie die kirchlichen Bestimmungen, die den Klostereintritt sichern für den, der gegen den Willen des gesetzlichen Vertreters das Ordenskleid nimmt; sicher weiß sie, daß sie in dem Augenblick, da sie die Klausur betreten hat, vom Gehorsam gegen Konrad entbunden ist. Sie muß jetzt nur Gebrauch von ihrer Freiheit machen und vor der Altenberger Magistra eine entsprechende Erklärung abgeben. Dann ist sie des Marburger Experiments enthoben. Dann kommt sie in zwar enge, aber geregelte Verhältnisse und kann hier ihr privates religiöses Leben ungefähr so weiter führen, wie sie es unter Konrads Leitung gewohnt war.

Elisabeth nützt ihre Freiheit nicht aus; sondern als Konrad sie zurückrufen läßt, kehrt sie gehorsam um. Indem sie ihr Gehorsamsgelübde wieder auf sich nimmt, erkennt sie an, daß sie die Probe schlecht bestanden, ihr Gelübde gebrochen hat, erkennt sie an, daß ihr Eintritt in die Klausur ein religiöser Frevel war. Und Konrad macht rücksichtslos alle Konsequenzen gegen sie geltend. Sie hat den unbedingten Gehorsam aufgehoben; also läßt er sie auf ein mitgebrachtes Evangelienbuch das Gelübde neu schwören. Sie hat die Klausur verletzt; also verkündigt er ihr, daß sie sich ipso facto die Exkommunikation zugezogen hat. Und zugleich bietet er ihr die Möglichkeit der Rückkehr an, wenn sie die Sühneleistung auf sich nimmt, die die Kirche in solchem Fall festgesetzt hat. Und während er das Miserere singt, wird in aller Härte die Strafe an Elisabeth und ihrer Gefährtin Irmengard vollzogen, die die Tür zur Klausur von außen geöffnet hatte, selbst aber nicht mit eingetreten war.

Eine Szene voll grausiger Logik, deren Verständnis uns ungeheuer schwer fällt, gerade weil sie blitzlichtartig Elisabeths Lage deutlich macht. Hat Konrad sie nicht freilassen, ihren Eintritt in das ihm doch nahe-stehende Stift nicht dulden, das in Marburg begonnene Werk nicht preisgeben wollen? Doch wohl kaum; gerade daß er die Unterredung in Altenberg stattfinden läßt, deutet daraufhin, daß er mit ihrem Eintritt ernsthaft gerechnet hat.¹⁶⁹ Aber er will ihn nicht überstürzt, sondern nach allen Seiten hin vorbereitet. Er ist der übereilten Entschlüsse, wie damals beim Karfreitagsgelübde von 1228, müde. Er hofft, daß die klösterliche Disziplin Elisabeths Sprunghaftigkeit inzwischen so weit überwunden habe, daß sie zu klar erwogenen Entschlüssen fähig ist. Deshalb stellt er sie mit seinem Ja

¹⁶⁹ So auch Wendk 1892, S. 227¹; Huyskens 1929, S. 233.

und Nein vor die eigene Entscheidung, so wie er ihr einstmals die Speiseverbote ins eigene Gewissen geschoben hatte. Er gibt ihr die Freiheit der Bewährung; sie wählt die Freiheit der Unentschlossenheit. Und sie begeht dabei ein zwiefaches Sakrileg: Sie bricht den Gottesfrieden des Klosters; sie bricht den Konrad geleisteten Eid. Wir müssen seine religiöse Entrüstung und Trauer anerkennen, er hat mehr als den Buchstaben des kirchlichen Rechtes auf seiner Seite.

Aber wir müssen auch Elisabeths Unentschlossenheit richtig würdigen. Sie ist nicht bloß ein Charakterfehler; sie ist in ihrer äußeren und inneren Lage und den zeitgeschichtlichen Verhältnissen begründet. Die Heilige wurzelt in der Frömmigkeit einer mit den Kreuzzügen langsam zu Ende gehenden Zeit und ist berührt von den Schwingen einer neuen. Sie mag von dem Heiligen zu Assisi nicht sehr zuverlässige Kunde gehabt haben; Franziskus ist der Name, an den das Neue in der Kirche sich heftet. Sie steht ähnlich wie ihr Meister Konrad an der Schwelle einer neuen Zeit, aber sie vermag sie nicht zu überschreiten. Ihre Gründung in Marburg ist von den Kräften der alten genährt; aber sie trägt in sich den Keim eines Neuen. Soll sie sich da an das Alte binden, wie es sich ihr in dem Altenberger Kloster repräsentiert? Soll sie das Neue aufgeben, weil es ihr Schmerzen bereitet?

So schwankt sie hin und her. Und Konrad, der für sie die Kräfte der vergehenden religiösen Welt repräsentiert, und der sie im Rahmen der bisherigen Möglichkeit an die Grenze der neuen geführt hat, schwankt mit ihr. So stark er sich nach außen hin gibt, so sehr er ein Mann des Gesetzes ist und der Tradition, so sehr ist er doch schon einem Neuen verhaftet. Sein Wirken als Kreuzprediger, seine Marburger Stiftung, das alles weist über sich selbst hinaus. Der Franziskaner Gerhard an seiner Seite, den er die Geißelung in Altenberg vollziehen läßt, der ihn dann bis in seine Todesstunde hinein nicht verlassen hat, ist schon der Träger einer neuen Welt. Wahrlich, wenn Konrad ein Recht hat, traurig und entrüstet zu sein über den Mißerfolg der Erziehungsarbeit, die er an Elisabeth gewandt hat, so muß er doch zugeben, daß sie die Freiheit, die er ihr gewährt hatte, nicht vertauschen konnte mit den Bindungen der Klosterfrauen von Altenberg, mit den Übungen einer Frömmigkeit, die sich selbst in vielem überlebt hatte. Er empfand im Grunde genau wie Elisabeth, daß ihr gemeinsames Werk schon einem Neuen verhaftet war, ohne daß er zu sagen gewußt hätte, wie es zu gestalten wäre.

In diesem Bewußtsein kehren beide nach Marburg zurück. Bis zuletzt bleiben sie in der Ungewißheit. Konrad wird krank und rechnet mit baldigem Tode. Im Blick darauf fragt er sie, wie sie es dann mit ihrem Stande halten wolle.¹⁷⁰ Sie aber geht auf diese Frage nicht mehr ein, sondern kündigt ihr vorzeitiges eigenes Ende an.

Bis zuletzt also hat Konrad seiner Schutzbefohlenen Freiheit gelassen über die Gestaltung ihrer Zukunft. Er betrachtet die Marburger Gründung

¹⁷⁰ SV 34, 8.

nicht als etwas Abgeschlossenes. Welches Bild von der klösterlichen Gemeinschaft, die sich um das Hospital gebildet hatte, hat ihm als Ideal vorgeschwebt? Wir wissen es nicht. Wir wissen aber, wie Elisabeth über die Zukunft gedacht hat. Es ist nicht zu bezweifeln, sie hat den Johannitern, die sich im benachbarten Wiesenfeld, einer Stiftung der Battenberger Grafen, niedergelassen hatten, Hoffnungen gemacht, in Marburg ihr Erbe anzutreten. Noch einmal wird es deutlich: Eine Hospitalbruderschaft hat Elisabeth mit vollem Bewußtsein in Marburg ins Leben gerufen. Den Kreuzzugsideal, denen der Hospitalorden der Johanniter sein Dasein verdankte, hat auch ihre Marburger Schöpfung dienen sollen. Und wenn dann auch — nicht ohne Zutun Konrads von Marburg und unter aktiver Teilnahme ihrer beiden Schwäger Heinrich Raspe und Konrad, die damit die Politik ihres Bruders Ludwig fortsetzen — der Deutsche Orden schließlich die Konkurrenz der Johanniter aus dem Felde schlug und die Marburger Erbschaft antrat,¹⁷¹ die eigentliche Absicht Elisabeths wurde auch so erfüllt. Der Frömmigkeit, aus der die Kreuzzugsbewegung entstanden war, diente auch weiterhin das Marburger Hospital. Und indem die religiösen, wirtschaftlichen und militärischen Kräfte des Deutschritterordens von hier aus gestärkt wurden, trägt Elisabeths Gründung mit dazu bei, die eigenartige Nachblüte der Kreuzzugsideale hervorzubringen, die dann im deutschen Osten Gestalt gewonnen hat.

So schließt sich der Ring. In der Zurüstung auf den Kreuzzug hatte einst Elisabeths Frömmigkeit ihre eigentümliche Gestalt gewonnen. In der Trauer um das Scheitern des Kreuzzugs und aus dem Streben heraus, für ihren dabei verstorbenen Gatten Genugtuung zu leisten, war es zu dem entscheidenden Bruch in ihrem Leben gekommen. Und der Dienst an den Armen und Kranken, den sie dann im Marburger Hospital begonnen hat, sollte abermals dazu dienen, die religiösen Kräfte wachzuhalten, von denen der Sieg gegen die Ungläubigen abhing. Und schließlich hat diese ihre Stiftung dann Entscheidendes dazu beigetragen, daß der dem deutschen Volke am nächsten stehende Kreuzfahrerorden in seiner Heimat einwurzelte und aus ihr die Kräfte ziehen konnte, um den Kreuzfahrerkampf an der Ostgrenze des Vaterlandes fortzusetzen.

Ein in sich geschlossenes Leben, so muß man doch trotz aller notvollen Unvollkommenheit, die es auch in sich schließt, sagen! Und an allen entscheidenden Wendepunkten dieses Lebens begegnen wir Konrad von Marburg. Er bestimmt nicht die Richtung von Elisabeths Leben; aber er erweist ihr in den entscheidenden Augenblicken den Dienst, sie festzuhalten auf dem Wege, der ihrer inneren Bestimmung entsprach. Seine überragende Stellung in der Kirche Deutschlands, seine organisatorischen Fähigkeiten

¹⁷¹ Am besten orientiert über diese Fragen Karl Heldmann: *Gesch. d. DO-Ballei Hessen*, ZHG NF 20, 1895, S. 1 ff. und desselben Verfassers kleinere Studie: *Das Spital d. Hl. Elisabeth u. die Anfänge d. Deutschen Ritterordens in Marburg* = *Hessenland* 16, 1902, S. 203 ff.

halten ihr die Bahn frei, auf der sie ihr Ziel verwirklichen kann. Nicht sie an sich zu binden, ist dabei seine Absicht, sondern sie frei zu machen zu selbständigen Entscheidungen, die ihre und ihres Werkes Zukunft betreffen. Er hat, um dieses Ziel seiner Erziehung zu erreichen, die harten Mittel der Askese angewandt, die sich ihm, dem Prämonstratenser, aus der Zugehörigkeit zu seinem Orden von selbst anboten. Aber er hat, gehemmt durch die Verbotsschranke, die der Orden 1198 aufgerichtet hatte, nicht die Möglichkeit gehabt, mit diesen Mitteln eine neue Form des religiösen Gemeinschaftslebens frommer Frauen herbeizuführen, wie sie ihm wohl vor Augen gestanden haben mag. Er hat dennoch Elisabeth nicht zur Kanonisse, zur *soror cantans* werden lassen, obwohl es in dem Altenberger Konflikt nahe daran war, daß sie auf diesen Abweg geraten wäre. Er hat ihr bis zu ihrem Tode die Möglichkeit offen gelassen, ihren Standort innerhalb der verschiedenen Erscheinungsformen devoten Lebens selbst zu bestimmen.

Und Elisabeth hat von dieser Möglichkeit — trotz der Sprunghaftigkeit ihres Wesens und ihrer infolgedessen immer wieder durchbrechenden Unentschlossenheit — Gebrauch gemacht. Darin liegt ihre Größe und ihre Not. Sie hatte ihren Stand schon längst gewählt, ehe Konrad noch einmal, fast drei Wochen vor ihrem Tode, ihr eine solche Entscheidung nahe legte. Schon vorher hatte sie ihren Frauen erklärt: „Das Leben der Schwestern in der Welt ist das armseligste, und wenn es ein armseligeres Leben gäbe, ich hätte es gewählt“.¹⁷² ‚*Soror in seculo*‘ — das ist nicht die in Armenpflege sich verzehrende Diakonisse, wie das 19. Jahrhundert gemeint hat, froh, im finsternen Mittelalter ein Muster sozialer Gesinnung zu finden. ‚*Soror in seculo*‘ — das meint die Verwirklichung des asketischen und kontemplativen Lebens in Armut und Dienst inmitten der Welt. Damit ist das Gesetz ausgesprochen, mit dem einst Norbert seine Gefolgschaft gesammelt hatte; und ohne den Einfluß des Urnorbertiners Konrad von Marburg hätte Elisabeth nicht daran denken können, es zu verwirklichen. Aber indem sie das versuchte, stieß sie die Tore der klösterlichen Welt auf, hinter denen jenes Ideal Norberts verkümmern mußte; trat sie an die religiöse Wirklichkeit heran, die ein neues Zeitalter bestimmte.

‚*Frater in seculo*‘, Bruder Christi und in Christus aller Menschen — so könnte man das Ziel bezeichnen, das *Franz* von Assisi vor Augen stand. Und in dieser Verwandtschaft der Ziele, nicht in irgend einer äußeren Abhängigkeit besteht die innere Bindung, mit der die volkstümlichste deutsche Heilige an die größte Gestalt der mittelalterlichen Kirche geknüpft ist. Im männlichen Zweig der Bettelorden ist etwas von dieser ‚innerweltlichen Askese‘ Wirklichkeit geworden. In den weiblichen sogenannten zweiten Orden hat man es nicht gewagt, fromme Frauen in Armut und Dienst dem rauhen Luftzug der Welt auszusetzen; man hat wiederum zum Mittel strengster Klausur gegriffen, um hinter Klostermauern dem frommen Streben der Frauenwelt Gelegenheit zu geben, sich zu verwirklichen. Als ‚*Soror in*

¹⁷² Lib. 1875 ff.

seculo' geht Elisabeth weit über das hinaus, was die Bettelorden in ihren Frauenklöstern darzustellen vermochten.

Allein in den Anfängen der *Beginen*bewegung finden wir das gleiche Streben frommer Frauen nach einem asketischen und kontemplativen Leben innerhalb der Welt verwirklicht. Und obwohl wir keine direkten Beziehungen Elisabeths zu dieser Bewegung aufweisen können, muß sie doch aufs engste mit ihr zusammengestellt und mit ihr zusammen beurteilt werden. Hier wie dort finden wir dieselbe Abhängigkeit von der bernhardinischen Christusfrömmigkeit, dieselben Methoden der Disziplin, dieselben Formen religiöser Gemeinschaft. Herbert Grundmann hat es¹⁷³ bedauert, daß uns die religiösen Motive, die die umfassende und tiefgreifende religiöse Frauenbewegung im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts hervorgebracht haben, im einzelnen kaum erkennbar sind. Nun, aus der Überlieferung über die heilige Elisabeth lassen sie sich einigermaßen ersehen; wir können hier — mit einiger Vorsicht — den Typus erfassen, der jener Bewegung ihr eigenartiges Gepräge gibt.

Wir können aber daraus noch eine andere wichtige geschichtliche Einsicht gewinnen. Wir verstehen die religiöse und politische Welt, in die hinein die Bettelorden bei uns in Deutschland ihre Wirksamkeit erstreckten. Wir begreifen, wie das, was ihnen die Durchschlagskraft gab, nicht absolut neu war, vor allem, wie das religiöse Leben in seiner inneren Reifung auf einer Stufe der Entwicklung angelangt war, wo es nach den Anregungen der neuen Frömmigkeit geradezu verlangte. Ein entscheidender Wendepunkt in der abendländischen Geschichte überhaupt ist damit bezeichnet. Das Zeitalter der Gotik bricht herein; nicht umsonst ist die Kirche der heiligen Elisabeth in Marburg eines ihren ersten Denkmäler auf deutschem Boden. Die festen Bindungen im Gefüge der mittelalterlichen Welt fangen an, sich zu lockern. Elisabeth und Konrad von Marburg wurzeln beide noch in der streng geordneten Welt des 12. Jahrhunderts. Aber ihr äußeres Wirken und ihre innere Erfahrung führen sie beide an die Grenze, hinter der ein neues Menschenbild auftaucht, neue Formen religiösen Gemeinschaftslebens und religiöser Verwirklichung sichtbar werden. Ihr inneres und äußeres Schicksal hängt mit dieser ihrer Grenzsituation zusammen und eben darauf beruht auch ihre geschichtliche Bedeutung.

¹⁷³ Arch. f. Kulturgesch. 21, 1931, S. 317.

Susanna Katharina von Klettenberg

Ein Lebensbild

Von Priv.-Doz. Dr. theol. et phil. Grete Mecenseffy, Wien

Einleitung

„Das ist der lieben Klettenbergern wohl nicht im Traume eingefallen, daß nach so langer Zeit ihr Andenken noch grünen, blühen und Segen den nachfolgenden Geschlechtern bringen werde“, schrieb Frau Rat Goethe an ihren Sohn über die Urheberin der „Bekenntnisse einer schönen Seele“, des 6. Buches in „Wilhelm Meisters Lehrjahre“. ¹ Die „christlichste Christin“ nennt sie Joh. Kasp. Lavater, die religiöseste, freieste, philosophischste Seele, die er je gesehn; ² und Goethes Schwager Schlosser schrieb das schöne Wort: „Es war besonders die große seltene Reinheit ihres Wesens, was jeden ansprach.“ ³

Nachdem die Eindrücke der Jugendzeit zwanzig Jahre geruht hatten, gestaltete Goethe auf der Höhe künstlerischen Schaffens das Lebensbild der unvergeßlichen Freundin seiner Sturm- und Drangperiode. Leicht erkannten die Überlebenden das Urbild der „Schönen Seele“. Sie hatten sie gekannt, gesprochen, mit ihr in Briefwechsel und Gedankenaustausch gestanden, den Einfluß der lebenswürdig-heiteren, edlen Persönlichkeit gefühlt. Sie bedurften keiner weiteren Erklärungen, Erläuterungen, Hinweise.

Auf die Frage, ob die „Bekenntnisse einer schönen Seele“ nur auf Grund von „Unterhaltungen und Briefen“ aus Goethes Erinnerung geschrieben sind oder ob eine autobiographische Skizze des Fräuleins von Klettenberg dem Dichter vorlag, wird später noch zurückzukommen sein.

¹ Gräf, H. G.: Goethe über seine Dichtungen, 1902, II. Bd., S. 893 f.; Schriften der Goethegesellschaft, IV., S. 95 f.

² Funck, H.: Die schöne Seele. Bekenntnisse, Schriften und Briefe der Susanne Katharina von Klettenberg. 1911, S. 46 f.

³ ebda S. 47.

Außer Goethes „Bekennnissen“ stehen uns aber heute infolge der Arbeiten J. M. Lappenbergs, H. Dechents und H. Funcks die Aufsätze, Briefe, Gedichte und Lieder Susanna Katherinas zur Verfügung,⁴ wobei wir beachten müssen, daß nichts Handschriftliches vorliegt, was vor das Jahr 1754 zurückreichte, so daß wir für die Kindheit und Jugendzeit hauptsächlich auf die „Bekennnisse“ angewiesen sind. Von diesem Jahre an liegt das handschriftliche Material ausgebreitet vor uns und ermöglicht uns, Wesen und Werden dieser einzigartigen Persönlichkeit zu erfassen. Außer Zweifel steht, daß sie eine fromme Christin war. War sie Pietistin? Wohl nicht im landläufigsten engsten Sinne des Wortes. Zwischen Halle'schem Pietismus und Herrnhuter Brüdergemeinde wandelte sie sicher und voller Vertrauen auf einem Wege, der durch das Bewußtsein und die Gewißheit der lebendigen Gegenwart und des ständigen Verbundenseins mit Jesus Christus wunderbar erleuchtet war. Einen vierfachen Stufengang der Entwicklung vermögen wir festzustellen: In der Kindheit und Jugend wirkte auf sie das orthodoxe Luthertum der damaligen Zeit, das dem einströmenden Rationalismus ganz verfallen war; in den Jahren des Werdens, als sie den suchte, den sie noch nicht kannte, wandte sie sich dem Halle'schen Bekehrungssystem zu; nach der entscheidenden Stunde des Durchbruchs lebte sie der Christusfrömmigkeit der Brüdergemeinde, bis sie sich am Ende ihres Lebens zur höchsten Stufe religiöser und sittlicher Freiheit aufschwang, so daß sie sich einen „christlichen Freigeist“ nannte,⁵ der, ohne Gebot und Gesetz zu kennen, dem Triebe folgte, der ihn in Freiheit und ohne Reue dem Ziele zuführte.

I. Der Lebensweg

A. Die Epoche der religiösen Gleichgültigkeit

1. *Kindheit und Jugend, Orthodoxie und Rationalismus.* Susanna Katharina von Klettenberg entstammte den adligen Kreisen der Freien Reichsstadt Frankfurt am Main. Als „älteste Tochter eines der ersten adeligen Mitglieder des hiesigen Rates“⁶ war sie am 19. Dezember 1723 geboren worden. Wohlbehütet wuchs sie im Kreise der Familie auf; ihr

⁴ Lappenberg, J. M.: Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg. 1849. Dechent, H.: Die autobiographische Quelle der Bekennnisse einer schönen Seele. Berichte d. Freien Deutschen Hochstiftes Frankfurt a. M., N. F. 13. Bd. 1897. - Die Streitigkeiten der Frankfurter Geistlichkeit mit den Frankfurter Gelehrten Anzeigen im Jahre 1772, Goethe-Jahrbuch X. Bd., 1889. - Die Seelsorger der Goetheschen Familie, Goethe-Jahrbuch, XI. Bd., 1890. - S. C. v. Klettenberg, zur Erinnerung an ihren 200jähr. Geburtstag, Monatsschrift f. Gottesdienst und kirchliche Kunst, 29. Jg., H. 1 u. 2. - Die Beziehungen des Grafen von Zinzendorf zu den Evangelischen in Frankfurt a. M., ZKG, XIV. Bd., 1894.

⁵ Brief an F. K. v. Moser, 21. 1. 1774. Die schöne Seele, S. 255.

⁶ Brief an Trescho, 16. 7. 1763; a.a.O., S. 222, Goethe-Jahrbuch, XXVII. Bd., S. 104.

Vater war dem Berufe nach Arzt und die Vorliebe für ärztliches Wissen, Anatomie und Chemie hat sie nie verlassen. Frühe Kränklichkeit — mit acht Jahren hatte sie einen Blutsturz — führte zur Beobachtung ihrer selbst; dies und die spätere Pflege ihrer Mutter und ihres Vaters machten sie selbst zum Arzte. Die Mutter entstammte einer hugenottischen Familie; sie brachte ihrem Gatten das Vermögen zu und Susanna Katharina fühlte sich dem reformierten Zweig ihres Hauses so verbunden, daß sie im Falle des Todes ihres Neffen und ihrer Nichte die reformierte Gemeinde von Frankfurt zu ihrer Erbin einsetzte.⁷ Doch sei bemerkt, daß Reformierten der Zutritt zu öffentlichen Ämtern der Stadt verwehrt war und daß sie auch keinen Gottesdienst innerhalb ihrer Mauern halten durften.⁸

Zwei Schwestern, Marianne Franziska und Maria Magdalena, wuchsen mit ihr auf. Sie genossen die übliche Erziehung der Mädchen aus vornehmem Hause. Susanne beherrschte das Französische vortrefflich, ihre Kenntnis der englischen Sprache war mangelhaft. Groß war die Lesewut der Mädchen und besonders Susanna Katharina las viel, wenn sie ihre Gesundheit schonen mußte. Es waren die umfangreichen Romane des 17. Jahrhunderts, die ihre Phantasie befriedigten, die Oktavia des Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig und der Teutsche Herkules des Andr. Heinr. Buchholz. Nichts aber deutet darauf hin, daß trotz der Neigung ihrer Mutter, die eine stille, in sich zurückgezogene, religiös fromme Natur war, der Religions- oder Konfirmationsunterricht sie besonders ergriffen hätte. Sie war kein sonderlich der religiösen Sphäre des Lebens zugewandtes Kind. Sie mag, nach den „Bekennnissen“ zu schließen, dieselben Erfahrungen gemacht haben wie Goethe, an dem die Konfirmation durch einen „guten, alten, schwachen Geistlichen“ spurlos vorübergegangen war.⁹ Er schreibt im 1. Buche von Dichtung und Wahrheit: Doch war der kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte, eigentlich nur eine Art von trockener Moral Die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen. Deswegen ergaben sich gar mancherlei Absonderungen von der gesetzlichen Kirche. Es entstanden die Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, die Stillen im Lande.¹⁰

Die heftigen Streitigkeiten der Orthodoxie innerhalb der lutherischen Kirche und der Gegensatz zum reformierten Bekenntnisse hatten sich zwar beruhigt, aber lebendiges Leben herrschte in der Kirche nicht. Deismus und Rationalismus, aus England und Frankreich stammend, waren auch auf religiösem Gebiete eingebrochen. Der Mensch traute der Kraft seiner

⁷ Jung, R.: Aus dem Nachlasse des Frll. Sus. Kath. v. Klettenberg, Berichte des Freien Deutschen Hochstiftes Frankfurt/Main, 1891, S. 56 f.

⁸ Dichtung und Wahrheit, Weimarer Ausgabe, 4. Buch, 26. Bd., S. 253, 17. Buch, 29. Bd., S. 78.

⁹ Dechent: Die Seelsorger usw., Goethe-Jahrbuch, XI., S. 161 ff. Dieser Geistliche dürfte der sonst unbekannte und unbedeutende Pfarrer Joh. Georg Schmidt gewesen sein.

¹⁰ Dichtung und Wahrheit, 1. Buch, W. A. 26. Bd., S. 62.

Vernunft die Entdeckung der geheimsten Wahrheiten zu. Dieses Vertrauen hat seinen klassischen Ausdruck in Lessings Erziehung des Menschengeschlechtes gefunden: Die Offenbarung gibt dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde (§ 4): die Wahrheit, die wir als Offenbarung so lange anstauen, wird uns schließlich die Vernunft aus anderen ausgemachten Wahrheiten herleiten und verbinden lehren (§ 78).

Auch auf den Kanzeln hatte der Rationalismus seinen Einzug gehalten. Was konnten die damaligen Prediger einem nach wahren Gefühl und gläubigem Vertrauen suchenden jungen Menschen bieten? Die Predigten der damaligen Zeit, die sich rein verstandesmäßig nach einem feststehenden Schema aufbauten, waren langatmig und ermüdend: sie dauerten meist weit über eine Stunde; zur Langeweile trug der Perikopenzwang, der jahraus, jahrein zur Wiederholung derselben Texte führte, das Seinige bei. Es hatte sich eine vollkommen mechanisierte Art des Predigens entwickelt, die nichts vom warmen Gefühl des Predigers oder seinem Glauben verriet. Streng wurde die Disposition eingehalten, die sich in fünf Teile gliederte: das Exordium, die Propositio, Tractatio, Applicatio und den Epilogus.¹¹ Dieses festgefügte Schema ermöglichte es begabten Jungen, wie Goethe und Karl Philipp Moritz, Predigten aus dem Gedächtnisse leicht nachzuschreiben.¹² Die wichtigsten Teile waren die der Verlesung des Textes folgende Tractatio und Applicatio, der abhandelnde und der ermahnende Teil. Die ausgefallensten und seltsamsten Dinge wurden herangezogen, um der Forderung der fünf Gebrauchsanwendungen in der Applicatio gerecht zu werden. „Spielereien und Künsteleien überwucherten derart, daß der Predigt ein ordentlicher Inhalt überhaupt vielfach fehlte.“¹³ „Die Lehre von der ernstlichen innerlichen Gottseligkeit“¹⁴ war verloren gegangen.

Es ist kein Wunder, daß Susanna Katharina sich von diesem offiziellen Kirchentum nicht angezogen fühlte. Es freute sie zwar, wie es in den „Bekanntnissen“ heißt, von Gott zu wissen, von ihm reden zu können, aber ihr Gemüt war nicht ergriffen, das lebendige Gotteswort der Bibel spielte in ihrem Leben keine Rolle. Äußerlichkeiten erfüllten sie ganz. „Die natürliche Entfernung von Gott und ein äußerer Wohlstand hatten mich ganz in die Eitelkeit der Welt begraben.“¹⁵

2. *Die Verlobung.* Susanna Katharina wurde in die große Gesellschaft eingeführt: Lustbarkeiten, Vergnügen, Tanz und Feste umgaben sie. Der Gedanke an die Versorgung in der Ehe lag nahe. In der Gesellschaft

¹¹ Schian, M.: *Orthodoxie und Pietismus im Kampfe um die Predigt*. 1909, S. 13.

¹² *Dichtung und Wahrheit*, 4. Buch, W. A. 26. Bd. S. 227; Karl Phil. Moritz: Anton Reiser, München, 1911, I. Bd., S. 171.

¹³ Schian, a.a.O., S. 19.

¹⁴ Ph. J. Spener: *Pia desideria*, hrsg. v. K. Aland, 1940, S. 18.

¹⁵ Brief an Trescho, 20. 7. 1764, *Die schöne Seele*, S. 227.

Frankfurts war ein Sohn seiner Vaterstadt, ein junger begabter Rechtsgelehrter mit glänzenden Aussichten, aufgetaucht, Johann Daniel Olenschlager, der Narziß der „Bekentnisse“. Er fand Eingang im Hause Klettenberg, dem Vater sagte er zu, die beiden jungen Menschen fanden Gefallen aneinander. Ein dramatischer Vorfall bei einer Gesellschaft im Hause Textor brachte Klärung. Beim Pfänderspiel hatte Olenschlager einer jungen Frau etwas ins Ohr zu sagen. Der eifersüchtige Gatte, ein Leutnant Lindheimer aus Darmstadt, ergrimmte darüber in einer Weise, daß er den Degen zog und Olenschlager einen Hieb versetzte, daß dieser sogleich heftig aus der Stirne blutete. Man trennte die Streitenden, Susanna Katharina folgte dem Verwundeten in ein anderes Zimmer und leistete erste Hilfe.¹⁶ Als Olenschlager wieder so weit hergestellt war, daß er ausgehen konnte, erschien er bei Herrn von Klettenberg und hielt um die Hand Susanna Katharinas an. Er erhielt ihr Ja-Wort. Sie war damals 19 Jahre, verliebt und glücklich. Ihr ganzes Dasein erhielt nur Beziehung und Inhalt durch den Geliebten. In ihrem Verhältnisse zu Narziß herrschte jenes Aufeinander-Abgestimmtsein, das dem einen Teile eingibt, im vorhinein das zu tun, was der andere wünscht, ohne daß dieser es in Worten ausgesprochen hätte. Es war ein Verhältnis ähnlich dem, wie Susanna Katharina es in ihrem Philemon-Aufsatz „Vom billigen und unzeitigen Nachgeben“ schildert.¹⁷ Der Verlobte stand im Mittelpunkt ihres Lebens, seinetwegen putzte sie sich; und Gott war recht ferne gerückt.

Bald aber empfand sie das Unbefriedigende ihrer Lage in der Verbindung mit einem Manne, der nicht gewillt war, ihre geistige Eigenheit und Selbständigkeit anzuerkennen und der ihrer sittlichen und religiösen Art nicht entsprach. Es war ihr schon verdrießlich, daß Narziß, der sie früher selbst mit Büchern versorgt hatte, über ihre wissenschaftlichen Neigungen spottete und unaufhörlich an ihr bildete. Ein Frauenzimmer, so ging seine Rede, muß ihr Wissen heimlicher halten als ein Calvinist seinen Glauben im katholischen Lande.¹⁸ Seiner Eitelkeit schmeichelten andererseits die Gescheitheit, Belesenheit und Redegewandtheit seiner schriftstellerisch begabten Braut, und er liebte es, damit zu prahlen. Dazu war sie ihm gerade recht, aber gerade dazu fühlte sich Susanna Katharina von Gott auf ihrem Lebenswege nicht berufen.

Olenschlager hatte ihr Bücher gegeben, die alles, was man Zusammenhang mit dem Unsichtbaren heißen kann, mit leichten und schweren Waffen bestritten, während sie selbst bald nichts Lieberes kannte, als von ihren Empfindungen und Gedanken mit Gott zu reden.¹⁹ Was für Bücher es gewesen sein mögen, die Olenschlager ihr gegeben, wissen wir nicht. Sie wurde jedenfalls mit dem Deismus bekannt, der „keinen in der Menschheit

¹⁶ Riese, A.: Erklärung einer Goetheschen Erzählung nach den Akten. Ber d. Freien Deutschen Hochstiftes, Frankfurt/Main, 8. Bd., 1892.

¹⁷ Die schöne Seele, S. 182 ff.

¹⁸ Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W. A. 22, S. 285.

¹⁹ Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W. A. 22, S. 284.

geoffenbarten Gott haben will,²⁰ — und lehnte ihn ab. Ebenso wenig mögen ihre moralischen Anschauungen mit denen Olenschlagers übereinstimmend haben, nach dem Leumund zu schließen, dessen sich der „ventosus Narcissus“ erfreute, wenn sie auch zugibt, daß er nichts von ihr verlangte, was sie ihm hätte versagen müssen. Zu einer ersten Erschütterung in ihrem Verhältnisse kam es, als der Verlobte eine Stellung in der Verwaltung der Stadt, auf die er sehr gehofft hatte, nicht erhielt. Im ersten Augenblicke fühlte sich Susanna Katharina, da ihr Gebet nicht erhört worden war, schmerzlich berührt und weinte, bald aber faßte sie sich, kehrte im Gebete zu Gott zurück und erschien zu ihrem eigenen und zum Erstaunen ihrer Angehörigen heiter und gefaßt.

B. Unter dem Einfluß des Halle'schen Pietismus

1. *Die Abkehr vom Weltwesen und die Lösung der Verlobung.* Um das Jahr 1743, gerade zur Zeit von Susannes Verlobung, vollzog sich im kirchlichen Leben der Stadt, in der Philipp Jakob Speners Wirken begonnen hatte, eine bedeutsame Wandlung. Der Ruf nach Reform der veräußerlichten, rationalisierten und vielfach verderbten Kirche, den Spener in den *Pia Desideria* erhoben hatte, hatte im Wirken August Hermann Franckes in Halle praktische Auswirkung gefunden. Dieser forderte nicht nur vertieftes Bibelstudium, Übung der Barmherzigkeit und Wohltun am Nächsten, sondern auch Glaubensinnigkeit in der Predigt. Gegen die homiletische „Kunstvanität“ ist besonders sein Schwiegersohn Joachim Lange, Professor der Theologie in Halle, aufgetreten.²¹ Die Forderung Franckes und Langes, daß eine gute Predigt nur von einem wahrhaft bekehrten, wiedergeborenen Prediger gehalten werden könne, daß sie statt der öden Sammlung von Glaubenssätzen, Aussprüchen aus der Bibel und Anwendung derselben auf das Leben vor allem der Erbauung dienen müsse, fand in Frankfurt Eingang durch die Ankunft und das Wirken von Männern, die in persönliche Berührung mit Susanna Katharina und ihrem Kreise getreten sind. Joachim Langes Schwiegersohn war der bedeutende Theologe, Professor in Halle und Gießen, Johann Jakob Rambach. In seinen Predigten hatte er es auf Klarheit und Deutlichkeit abgesehen. Seine „Erläuterung über die *Praecepta homiletica*“ sind das Regelbuch für pietistische Prediger geworden.²² Seine Predigtsammlungen erschienen in zahlreichen Bänden. Er starb, sagte Friedrich Karl Moser, aus Jammer um seine Herde.²³ Seine Schriften fanden sich in der Bibliothek des Fräuleins von Klettenberg.

²⁰ Brief an Lavater, 1774, *Die schöne Seele*, S. 259.

²¹ Schian: a.a.O., S. 40.

²² ebda, S. 56.

²³ Delitzsch, F.: *Philemon* oder von der christlichen Freundschaft, Aufzeichnungen der Frl. S. C. von Klettenberg und ihres Freundeskreises. 1878, S. 54.

Das Vorwort zu Rambachs Praecepta, die 1736, ein Jahr nach seinem Tode, herausgegeben wurden, schrieb sein vertrauter Freund Johann Philipp Fresenius, der Oberhofprediger der „Bekenntnisse“, „der gesalbte Lehrer und treue Knecht Christi“, wie Susanna Katharina ihn nennt.²⁴ Er war seit 1743 an der St. Peterskirche in Frankfurt tätig. Dieses Mannes seelsorgerisches Wirken, das zahlreiche Erweckungen zur Folge hatte, hat auch in den Entwicklungsgang der schönen Seele bedeutsam eingegriffen. Er war auch der Beichtvater von Goethes Mutter, Elisabeth Textor, die er im Jahre 1748 mit dem Rat Goethe traute.

Damals ist Susanna Katharina eine so eifrige Kirchenbesucherin geworden, daß sie keine Predigt ausließ. Nicht nur Fresenius, auch seine Kollegen waren ihr wert.²⁵ Unter ihnen mag Conrad Caspar Griesbach gewesen sein, der mit einer Tochter Rambachs, Johanna Dorothea, verheiratet war. Er wurde 1745 Prediger in Frankfurt. Im Jahre 1761 hielt er die Leichenpredigt für den frühverstorbenen Freund Fresenius, dessen Nachfolger Johann Jakob Plitt wurde. Goethe beschreibt ihn als großen, schönen, würdigen Mann, der jedoch vom Katheder mehr die Gabe zu lehren als zu erbauen mitgebracht habe.²⁶ Er war Wolffianer und lehrte ein mit dem Verstande zu erfassendes Christentum; die innere Erfahrung berücksichtigte er zu wenig. Er geriet später in den unfruchtbaren Streit mit den Herausgebern und Rezensenten der Frankfurter Gelehrten Anzeigen, unter denen auch der junge Stürmer und Dränger Goethe war. Er starb 1773. Sein Nachfolger wurde der berühmte Kanzelredner Gottfr. Chr. Benj. Mosche, dessen Einsegnungspredigten sich im Nachlasse Susanna Katharinas fanden.²⁷ Es mag hier auch Pfarrer Joh. Jak. Stark erwähnt werden, der die Schwester von Goethes Mutter zur Frau hatte und einer der Seelsorger der Goethe'schen Familie war.²⁸ Zu den Pfarrern Frankfurts ist noch zu rechnen der Senior Heinrich Andreas Walther. Seine Tochter war Sophia Eleonora, geb. 1723, die zum Freundeskreis der Klettenberg'schen Mädchen gehörte. Im Jahre 1752 vermählte sie sich mit Johann Gottfried Achenwall, Professor der Jurisprudenz und Philosophie in Göttingen. Sie starb 1754 im Kindbett. Über den Tod der jungen Frau hat Friedrich Karl von Moser an ihre Herzensfreundin Maria Magdalena von Klettenberg ein Trostscheiben gerichtet: „Wie man sich beim Tod der Freunde trösten soll. Bei dem Grabe der teuern Olorene.“²⁹ Sie war selbst Schriftstellerin und Dichterin gewesen. In ihr ist gewiß das Urbild der „teuern Schwester Olorene“ zu suchen, die Susanna Katharina in dem Aufsätze vom billigen und unzeitigen Nachgeben schildert; wie sie zunächst über des Bruders Begehren unwillig aufbraust, sich aber sofort

²⁴ Brief an Trescho, 20. 12. 1764, Die schöne Seele, S. 226.

²⁵ Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W. A. 22, S. 319.

²⁶ Dichtung und Wahrheit, 4. Buch, W. A. 26, S. 226 f.

²⁷ Jung: a.a.O., S. 61 ff.

²⁸ Dechent: Die Seelsorger usw., Goethe-Jahrbuch, XI., S. 160.

²⁹ Delitzsch: a.a.O., S. 194 ff.

mäßigt, sich überwindet und schuldig bekennt, so daß das zärtlichste Verhältnis wieder hergestellt ist.³⁰

Zeuge dafür, was für eine Wirkung eine gute, vom herkömmlichen Schema abweichende Predigt machen kann, ist Anton Reiser, der Held des autobiographischen Romanes von Karl Philipp Moritz. Wie lebendig schildert er die Wirkung, die Joh. Ludwig Paulmann in Braunschweig mit seiner innigen Beredsamkeit auf die andächtig hörende Menge ausübte: In seinen Predigten war die lebhaftige Beziehung auf die Gegenwart zu spüren, die praktische Anwendung des Wortes Gottes, wie die Pietisten sie verlangten. Diese seelenschütternden Mahnrufe, mochten sie nun vom Meineid handeln oder von der Liebe gegen die Brüder, hoben sich gewaltig von der langweiligen Redeweise der orthodoxen Prediger ab, die Reiser sonst in den Kirchen zu hören gewohnt war.³¹

Nicht anders mag es Susanna Katharina ergangen sein, wenn sie Fresenius hörte, der ihr besonders zusagte. „Ich habe mich im Anfange meiner Erweckung der Räte des seligen Fresenius bedient“, bekannte sie im Jahre 1764.³² Der unsichtbare Freund, das unsichtbare Wesen war ihr wieder nahegetreten; sie hatte den Weg zu Gott gefunden. Alles, was sie auf diesem, ihrem Wesen entsprechenden, Wege fortgehen hieß, suchte sie auf. Es muß damals das eifrige Bibelstudium eingesetzt haben, das durch ihre Bibelfestigkeit bezeugt ist. Alles, was sie hinderte, diesem Wege zu folgen, suchte sie von sich fern zu halten. Dazu gehörten alle Vergnügungen und Unterhaltungen, wie die Sitte der Zeit und ihr Brautstand sie mit sich brachten. Tat sie dabei nicht mit, so war sie gewiß, Oenschlager zu beleidigen. Die Frage drängte sich ihr auf: Sind Unterhaltungen, Tanz und Spiel zu verwerfen, sind sie einem frommen Leben und Gemüte zuwider? In den Bekenntnissen heißt es in diesem Zusammenhange: Nie ist etwas für oder gegen diese Dinge geredet, gedacht oder geschrieben worden, das ich nicht aufsuchte, besprach, las, erwog, vermehrte, verwarf und mich unerhört damit herumplagte.³³ Es handelt sich hier um das von den Pietisten reformierten und lutherischen Bekenntnisses eingehend und mit aller polemischen Schärfe behandelte Problem von den Mitteldingen. Ist es aber anzunehmen, daß das Fräulein von Klettenberg wirklich alle darüber erschienenen Schriften gelesen hat? Ist diese Bemerkung auf eine Mitteilung ihrerseits an Goethe zurückzuführen? Ist Goethe selbst in diesen Streit eingedrungen?

Nachhaltig werden im Anschlusse an Calvin Tanz und andere Belustigungen verworfen von Gisbert Voetius (1588—1676), dem reformierten Theologen, Professor in Utrecht, dem strengen Calviner, eifrigen Bekämpfer der katholischen Kirche, der Arminianer, aber auch der laba-

³⁰ ebda S. 239, Die schöne Seele, S. 185.

³¹ Moritz: a.a.O., I. Bd., S. 112 ff.

³² Brief an Trescho, 20. 12. 1764, Die schöne Seele, S. 226.

³³ Wilh. Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W. A. 22, S. 290.

distischen Sekte.³⁴ Ihm folgte Jodocus von Lodensteyn (1620—1677) und im 18. Jh. der in Frankfurt bekannte und geschätzte württembergische Theologe Friedrich Christian Oetinger. Auf Voetius berufen sich jene fünf Gothaer Kandidaten, die in ihrer Confession vom 12. Juli 1692 erklärten, daß Tanzen, Kartenspielen, Komödienbesuch, Scherzen, Schwänke erzählen nicht indifferente Mitteldinge seien, sondern Sünde und Greuel vor Gott.³⁵ Denselben Standpunkt nahmen die Hamburger pietistischen Theologen ein, die 1681 und 1687 die Oper als widerchristlich brandmarkten.³⁶ Auch Joachim Lange war mit seinem *Antibarbarus orthodoxiae* auf ihrer Seite ein Wortführer im Streite.

Susanna Katharina nannte schließlich diese Dinge „törichte Zerstreung und Beschäftigung mit unwürdigen Sachen“. Der Streit in ihrer Seele war entschieden, ohne daß sie sich bewußt gewesen wäre, die Entscheidung selbst getroffen zu haben. Dennoch wäre sie bereit gewesen, die eheliche Verbindung mit Olenschlager einzugehen, wenn sie die Freiheit ihres Handelns hätte behaupten können. Hier aber nun fand sie sich von ihm beschränkt und gehemmt. Das ist das Große an Susanna Katharina von Klettenberg, was sie so modern erscheinen läßt, daß sie auch für die Frau jene innere Freiheit beanspruchte, der das äußere Handeln entspricht, die der Mann damals nur sich selbst zugestehen wollte. Sie folgte genau jener Forderung des Oheims der Bekenntnisse, die besagt: Des Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt.³⁷

Als Olenschlager, der die von ihm erstrebte Stellung erhalten hatte und Senator im Rate der Stadt Frankfurt geworden war, ihr nochmals seine Hand anbot, löste sie im Jahre 1747 im Einverständnis mit ihrem Vater die Verlobung. Nach dieser entschlossenen Entscheidung begann eine Zeit tiefster Befriedigung, die nur gestört war durch die Zudringlichkeit jener Menschen, die neugierig waren, das Mädchen zu sehen, das Gott mehr schätzte als ihren Bräutigam, das den schönen Künsten und Wissenschaften hingegeben und abgewandt war den trügerischen Eitelkeiten der Welt. Es war für die Frommen der damaligen Zeit oft nicht leicht, der Verachtung und Geringschätzung durch die aufgeklärten Freigeister zu entgehen. Sie wurden als Verführte oder Schwächlinge angesehen.³⁸ Das Fräulein von Klettenberg fand Gleichgesinnte in der Stadt Frankfurt und inmitten eines engbegrenzten Freundeskreises, der weit befruchtender war als die weit-

³⁴ Ritschl, A.: *Geschichte des Pietismus*, I. Bd., 1880, S. 104 ff.

³⁵ Ritschl: a.a.O., II. Bd., 1884, S. 190 ff.

³⁶ *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., I. Bd., Sp. 88; Ritschl: a.a.O. S. 174 f.; Tholuck, A.: *Gesch. d. Rationalismus*, I. Bd., 1865, S. 22.

³⁷ *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 6. Buch, W. A. 22, S. 332.

³⁸ Vgl. die *Selbstbiographie der Frau Eleonore Petersen*, Mahrholz, W.: *Der deutsche Pietismus*, 1921, S. 221: „Ich aber ließ sie spotten und erquickte mich in der Liebe meines Gottes.“ Ders.: *Deutsche Selbstbekenntnisse*, 1919, S. 164. 167; Tholuck: a.a.O., S. 85.

läufige Geselligkeit der früheren Zeit, lebte sie die Epoche ungetrübten Glückes ihres zehnjährigen Christenlaufes.³⁹ Im Umgange mit dem unsichtbaren Freunde fühlte sie den süßesten Genuß aller ihrer Lebenskräfte.⁴⁰ Selbst den schweren Schlag des Todes ihrer Mutter vermochte sie mit Heiterkeit zu überwinden.

Unter den Menschen, die den Umgang mit Susanna Katharina als einer der ihren suchten, war auch Frau Pfarrer Griesbach, die pietistischen Kreisen entstammende Tochter J. J. Rambachs. Sie ist die „gewisse Freundin“ der „Bekennnisse“, „die sich immer in meine Angelegenheiten mengen wollte“.⁴¹ Sie war eine bedeutende Frau, aber zu streng, zu trocken, zu gelehrt. Sie machte Susanna Katharina mit dem Halle'schen Bekehrungssystem bekannt, da sie glaubte, eine im Sinne dieses Systems Bekehrte vor sich zu haben oder eine solche aus ihr machen zu können. Aber es wurde nichts daraus. Denn Susanna Katharinas innere Verfassung entsprach der von den Halle'schen Pietisten geforderten Einstellung nicht: Sie empfand nicht den Schrecken über die Sünde, den dieses System als erste Stufe des Gnadenstandes vorschreibt. Dennoch war sie zu der Zeit, als sie den Halle'schen Bußkampf vergeblich durchzuführen suchte, dem Gefühle der Sündhaftigkeit nicht so ferne, als die „Bekennnisse“ glauben machen wollen, und hat um ihre Erkenntnis gerungen, ja, gebetet. Beweis dafür ist der Stammbuchvers aus dem Jahre 1748, der so lautet:

Laß mich recht arm und elend werden
und decke meinen Schaden auf,
die innere Greul, den Sinn der Erden,
und hemme meinen alten Lauf,
laß mich den Schlangenbiß empfinden
und sich den Durst nach Dir entzünden,
daß ich nach nichts mehr schrei und fleh
als nur nach Dir und Deiner Gnade,
bis ich mich bei so großem Schade
geheilet und erhöret seh.⁴²

Sie erkannte sich zwar als sündig, aber das abgründtiefte Erschrecken, die furchtbare Erkenntnis hatte sie noch nicht übermannt. Sie hatte ihren eigenen Weg zu Gott gefunden und sich ihm völlig ergeben. Bis in das siebente Jahr ihres Christenlaufes hielt sie fremde Einmischung fern.

2. *Friedrich Karl von Moser (Philo)*. Im Jahre 1751 trat jene Persönlichkeit in ihr Leben, die von nachhaltigstem Einflusse auf ihre Entwicklung werden sollte: Friedrich Karl von Moser, „ein Mann von Geist, Herz

³⁹ Das Wort war gangbarer Ausdruck frommer Kreise. Wir finden es wiederholt bei F. C. Moser. Delitzsch: a.a.O., S. 70.

⁴⁰ Wilhelm Meisters Lehrjahre, 6. Buch, W. A. 22, S. 309.

⁴¹ a.a.O., S. 308.

⁴² Ruland, C.: Das Stammbuch der Frau Rath, Goethe-Jahrbuch XII. Bd., 1891, S. 176. Die schöne Seele, S. 218.

und Talent“. Er brachte den Pietismus herrnhutischer Prägung mit sich, der in Frankfurt schon eine Gemeinde besaß und nun in weiteren Kreisen Fuß faßte. Fresenius gegenüber, der sich gegen die Brüdergemeinde durchaus feindselig einstellte, hatte sie freilich einen schweren Stand und es mag sein, daß Susanna Katharina sich auch deshalb von Fresenius abwandte. Im Umgange mit Moser, dem frommen Manne, ausgezeichneten und vielseitig begabten Juristen und Schriftsteller, wurde die dreißigjährige Pilgerin auf dem Wege zum Heile in die Tiefen des religiösen Erlebnisses geführt, daß sie jene aufwühlende Erfahrung machen durfte, die die Pietisten den „Durchbruch“ nennen.

Selten begegnen uns im deutschen Geistesleben zwei so verehrungswürdige Männer wie die beiden Württemberger Johann Jakob und sein Sohn Friedrich Karl von Moser; beide waren fromme Christen und bedeutende Gelehrte. Der Vater ist nicht nur als Staatsrechtslehrer und unerschrockener Vertreter der Wahrheit und des Rechtes gegenüber dem Herzog Karl Eugen von Württemberg bekannt, sondern auch als Dichter von Kirchenliedern und Bruder der Herrnhutischen Gemeinde von Ebersdorf im reußischen Vogtlande. Im Jahre 1739 übersiedelte er nach den Enttäuschungen, die er in Frankfurt a. d. Oder erlebt hatte, mit Frau und Kindern dahin. Die folgenden Jahre waren die „vergnügteste und seligste Zeit seines Lebens“. ⁴³ Pfarrer in Ebersdorf war der von Prinz Heinrich XXIX. bestellte Hofprediger Friedrich Christoph Steinhofer, der als ein Mittelsmann zwischen der pietistisch-kirchlichen und der Zinzendorfbrüderischen Richtung angesehen werden kann. ⁴⁴

Wesensanlage, Erziehung in der Familie und in der Ebersdorfer Gemeinde machten Friedrich Karl von Moser, der, am 18. Dezember 1723 geboren, damals im empfänglichsten Knabenalter war, zum Pietisten. Von seinem Vater zum Juristen ausgebildet, ließ er sich, nachdem dessen Staats- und Kanzlei-Akademie in Hanau zu bestehen aufgehört hatte, in Frankfurt nieder, wo er alsbald in die Dienste der hessischen Fürstenhäuser trat. Bis zu seiner Übersiedlung nach Wien im Jahre 1767 blieb er in Frankfurt. Goethe bezeichnet ihn als vorzüglichen, angenehmen, beweglichen und dabei zarten Mann mit einem „gründlichen sittlichen Charakter, der, weil die Gebrechen der menschlichen Natur ihm wohl manchmal zu schaffen machten, ihn sogar zu den sogenannten Frommen hinzog“. ⁴⁵ Im Freundeskreise des Hauses Klettenberg spielte er bald eine große Rolle. Susanna fand in ihm, was sie in Olenschlager nie gefunden: den gleichgesinnten, dem gleichen Ziele zustrebenden Freund, der sie als ebenbürtig anerkannte. Moser war verheiratet; es war keine sehr glückliche Ehe und es gelang Susanna, jenem Gebote nachzuleben, das Schleiermacher etwa ein halbes

⁴³ Über Johann Jakob vgl. Ritschl: a.a.O., III. Bd., S. 28 ff; Allgemeine Deutsche Biographie, 22. Bd. S. 764 ff.

⁴⁴ Die schöne Seele, S. 14.

⁴⁵ Dichtung und Wahrheit, 2. Buch, W. A. 26. Bd., S. 121.

Jahrhundert später in seinem Katechismus für edle Frauen geformt hat: Du sollst Freundin sein können, ohne ins Kolorit der Liebe zu spielen. Über die Möglichkeit der Freundschaft zwischen Mann und Frau, die nicht zu sinnlicher Liebe führt, macht sie selbst am Schlusse ihres Aufsatzes „Vom Charakter der Freundschaft“ die feinsinnige Bemerkung: Auch bei beiderlei Geschlecht hat diese aus dem Grunde der Ähnlichkeit herstammende Neigung statt und ist, wenn sie unter dem Regiment der Gnade bleibt, recht und gut. Unsere Seelen sind weder Mann noch Weib; es gibt auch Eheleute, die keine Freunde sind. „So gibt es im Gegenteil solche durch natürliche Übereinstimmung gebundene und durch die Gnade geheiligte Freunde beiderlei Geschlechtes, die sich nicht zu ehelichen gedenken.“⁴⁶

Dieses ideale Verhältnis zu Moser mag sich später getrübt haben. Zur Zeit, als diese Freundschaft ihren Höhepunkt erreichte, fand sie ihren Ausdruck in jenem Bändchen von Aufsätzen, das Moser unter dem Titel: Der Christ in der Freundschaft im Jahre 1754 anonym veröffentlichte.⁴⁷ Wir wissen heute, daß die Verfasser der 12 Aufsätze Susanna Katharina von Klettenberg, Friedrich Karl von Moser und als dritte Herzensfreundin im Bunde Susanna Katharinas begabte, dichterisch tätige, jüngere Schwester Maria Magdalena waren. Fünf stammen von Susanna Katharina: 1. Der Charakter der Freundschaft; 2. Von Beobachtung der sittlichen Pflichten bei einer christlichen Freundschaft; 3. Von der Freundschaftstreue; 4. Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei mit Freunden; 5. Vom billigen und unzeitigen Nachgeben. — Von Moser stammen die Abhandlungen: 1. Von der Freundschaftsökonomie; 2. Von der Zärtlichkeit in der Freundschaft der Gläubigen; 3. Wie ein Freund brauchbar und ein brauchbarer noch brauchbarer zu machen ist; 4. Von der Furcht in der Freundschaft; 5. Wie man den Schatz der Freundschaft bewahren solle. — Zwei Aufsätze sind von Maria Magdalena verfaßt: 1. Von dem freundschaftlichen Gebet; 2. Von der sündlichen Anhänglichkeit oder Creaturliebe.

Beim Lesen des Büchleins drängt sich zunächst der Eindruck auf, daß wir es hier mit einem Erzeugnis des Freundschaftskultes zu tun haben, wie er damals in hoher Blüte stand. Das entscheidende Merkmal dieses Erzeugnisses ist aber die Tatsache, daß die Schreiber dieser Aufsätze bewußte, erweckte Christen waren; als Vorbild ihrer Freundschaft und ihres Verhältnisses zu ihren Freunden gelten David und Jonathan, Paulus und Petrus, Luther und Melanchthon, vor allem aber der geschichtliche Jesus in den Beziehungen zu seinen Jüngern. Der unsichtbare Herr wird der

⁴⁶ Die schöne Seele, S. 149.

⁴⁷ Der Christ in der Freundschaft, erschienen bei Joh. Aug. Raspe, Frankfurt und Leipzig 1754. Vgl. die Ausgabe von Franz Delitzsch: *Philemon* 1878. Der von Lappenberg in den „Reliquien“ abgedruckte Aufsatz: Von dem Himmel und der himmlischen Freude“ ist als ein nicht aus Susannas Feder stammender Beitrag erkannt. Fuchs, B. F.: Zu dem Aufsatz „Von dem Himmel und der himmlischen Freude“, Goethe-Jahrbuch, XXI. Bd., 1900, S. 281.

allertreueste Freund genannt,⁴⁸ Moser nennt Gott den allerbesten Freund.⁴⁹ Geschrieben sind die Aufsätze von Wiedergeborenen für Wiedergeborene, wobei niemals ausgeschlossen erscheint, daß Unbekehrte bekehrt werden. Scharf aber wird die Trennungslinie gezogen zwischen den Kindern Gottes, die im Gnadenstande stehen, die sich gegenseitig als solche erkennen und durch Gebet stützen, und den Kindern der Welt, die in der Finsternis wandeln. „Ich glaube eine Gemeinschaft der Heiligen,“ sagt F. K. v. Moser in ganz bestimmt einschränkendem Sinne in dem Aufsätze „Wie ein Freund brauchbar und ein brauchbarer noch brauchbarer zu machen ist.“ Herrnhutisches Gedanken- und Gefühlsgut tritt mehr bei Moser als bei Susanna Katharina auf. Zwar wird auch in ihrem ersten Aufsätze der Thron des Lammes genannt — die Apokalypse war ein viel gelesenes Buch —, von Moser wird Christus der Seelenbräutigam genannt, die Schönheit der Seele, der Braut des Lammes, wird gepriesen. Moser dürfte es auch gewesen sein, der seine Freundin mit den Schriften von Karl Heinrich von Bogatzky bekannt gemacht hat, den er in einem seiner Aufsätze erwähnt. Vier Schriften von Bogatzky fanden sich in Susannas Nachlaß.⁵⁰

Je vertrauter Susanna Katharinas Verhältnis zu Moser wurde, desto mehr drängte es den Mann, sich der Frau gegenüber auszusprechen. Er scheint ihr Tiefen seiner Seele entdeckt zu haben, vor denen sie erschrak. In den „Bekanntnissen“ vergleicht sie Moser-Philo mit Wielands Agathon, der wohl behütet vor der Wirklichkeit und den Gefahren der Welt im Haine von Delphi aufwuchs und später das Lehrgeld für die Erfahrungen bezahlen mußte, deren Kenntnis man seiner Jugend vorenthalten hatte. Susanna Katharina ermaß zum erstenmale die Möglichkeiten des menschlichen Seelenlebens und blitzartig kam ihr die Frage: Bin ich besser als er? Durch Moser lernte sie die Sünde kennen und gebieterischer als früher drängte es sie hin zum Erlösungswerk ihres Gottes.

Wir wollen aber von der Zeit ihres zehnjährigen Christenlaufes nicht Abschied nehmen, ohne der Lieder zu gedenken, die als „Neue Lieder“ mit der Jahreszahl 1756 versehen sind. In den Reliquien von Lappenberg sind sie unter den Nummern VI—X veröffentlicht:⁵¹ VI. Erscheine mir im Hirtenkleide . . . VII. Gib mir einen Sabbathsegen . . . VIII. Eilt, Stunden, eilt, fliecht schnelle Augenblicke und macht die kleine Zeit von meinen Tagen voll . . . IX. O, mein Immanuel, o, wäre meine Seele vom Druck der Sinnlichkeit und von der Kette los . . . X. Blicke in die Ewigkeit.

Es sind Gedichte von großer Innigkeit und Schönheit, die manchen Kirchenliedern der Zeit nicht nachstehen. Sie drücken die Sehnsucht nach Erlösung aus diesem Leibe und der Vereinigung des erlösten Geistes mit

⁴⁸ „Von der Freundschaftstreue“, Die schöne Seele, S. 172.

⁴⁹ Ritschl: a.a.O., III. Bd., S. 113.

⁵⁰ Jung.: a.a.O., S. 61 ff.

⁵¹ Siehe auch: Die schöne Seele, S. 205—214.

Christus aus: Durch Schmerz, durch Tod, durch Blüten und durch Wunden, durch sein Versöhnungsblut hat Christus die Erlösung vollzogen. Solche Wendungen finden sich auch bei anderen Dichtern der Zeit; besondere herrnhutische Wundenmystik ist hier nicht zu verspüren. Dennoch ist aber durch Mosers Einfluß die weitere Entwicklung vorbereitet worden.

C. Die Herrnhuter Gemeinde

1. *Auf dem Wege.* Das Fräulein von Klettenberg hat bekannt, daß Friedr. Karl von Moser das Mittel gewesen sei, wodurch sie den gekreuzigten Christus kennen gelernt habe.⁵² Er war es aber nicht allein. Zwei weitere Persönlichkeiten kamen hinzu: Der adlige Apostel der „Bekenntnisse“, Gottschalk Friedrich von Bülow, und der Ebersdorfer Pfarrer Friedrich Christoph Steinhofer. Bülow war Beamter der hessisch-darmstädtischen Regierung; im Jahre 1737 war er zu Wetzlar erweckt worden. In Ebersdorf hatte er sich zu der Zeit, als Joh. Jak. Moser mit seiner Familie dort weilte, der Brüdergemeinde angeschlossen, verließ sie aber 1749 wieder. Im Jahre 1755 kam er nach Frankfurt, wo er erbauliche Privatversammlungen abzuhalten begann, an denen Susanna Katharina und Moser teilnahmen.⁵³ Lesen wir über ihn, daß er die Seele darauf hinwies, daß nur eines wichtig sei, nämlich beflissen sein von Lammes-Blut, und daß unter den Brüdern die Übereinstimmung in einer Materie lebendig war: Jesu Kreuze, Jesu Todesstunde, Jesu über alle schöne Wunden, Jesu-Gottes-Leichelein soll dein ein und alles sein,⁵⁴ so müssen wir feststellen, daß dies neue, bis zu dieser Zeit in jenem Kreise nicht vernommene Töne waren. Nun müssen auch des Grafen von Zinzendorf Schriften und seine Lieder in dieser Christengemeinde Eingang gefunden haben; im Jahre 1757 gesellte sich der Prediger Johann Andreas Claus diesem Kreise zu. Er war 1731 in Frankfurt geboren; 1757 wurde er von Klosterbergen wieder in seine Vaterstadt berufen.⁵⁵ Durch seine Lebensgeschichte sind wir über die Art der Erbauung dieser ganz im herrnhutischen Geiste geleiteten Zirkel unterrichtet. In scharfem Gegensatze stand zu ihnen der Vertreter der offiziellen Kirche Fresenius, zu dessen Leidwesen sich auch Bülow als Herrnhuter entpuppt hatte.

In diesen Zirkeln mögen auch die Worte des Mannes verlesen worden sein, die tief in Susanna Katharinas Herz griffen, die Predigten des Pfarrers der Ebersdorfer Gemeinde Friedr. Christ. Steinhofer.⁵⁶ Er hat von

⁵² Brief an Moser, 21. 1. 1774, Die schöne Seele, S. 253.

⁵³ vgl. über Bülow: Die schöne Seele, S. 16 ff.

⁵⁴ Die schöne Seele, S. 19.

⁵⁵ Lappenberg: Reliquien, S. 234 ff.; Die schöne Seele, S. 19 ff.

⁵⁶ vgl. über Steinhofer die auf Quellenforschung beruhende Darstellung Fundcks in Die schöne Seele, S. 14 ff. Er hat die Ebersdorfer Gemeinde 1746 verlassen und war bis zu seinem Tode im Jahre 1761 Pfarrer in Ehningen in Württemberg.

1734—1746 dort gewirkt und ist der Schöpfer des Ebersdorfer Gesangbuches. Von ihm wird berichtet, daß er, nachdem er einer Brüdersynode beigewohnt hatte, anfang, über Blut und Wunden des Heilandes nach Art der Herrnhuter zu reden. Von vielen Brüdern wurde von da an gerühmt, daß sie das Blut Christi an ihren Herzen erfahren hätten.⁵⁷ Steinhofer war ein eindringlicher gewaltiger Prediger. Von Fräulein von Klettenberg stammt ein Heft abgeschriebener Predigten: Evangelische Zeugnisse von Jesu Christo dem Gekreuzigten, vorgetragen durch M. Friedrich Christoph Steinhofer, den „treuen Kreuzevangelisten“.⁵⁸ Zeugnis dafür, daß Steinhofers Predigten an jener seligen Stunde teilhatten, in der Susanna Katharina den Gekreuzigten erlebte, ist seine Antwort vom 12. März 1758 auf ihren Brief, in dem sie von dem Erlebnis berichtet haben muß: „Haben meine Schriften Ihnen Anleitung gegeben, seine Erkenntnis nach dem Evangelium deutlicher zu fassen und in die Gemeinschaft seines blutigen Todes und seiner Auferstehung, worauf zu unserm gewissen, völligen Heil alles ankommt, desto inniger einzudringen, so ist es ein Segen vom Herrn nach der Wahl seiner Gnade.“⁵⁹

Das Fräulein von Klettenberg erlebte den Durchbruch im Jahre 1757. Seine Schilderung ist der Höhepunkt der „Bekenntnisse“. Sündenerkenntnis, Sehnsucht nach Erlösung und wahrem Glauben, eifriges Bibellesen, so auch die Vertiefung in die Psalmen Davids, die er nach der „häßlichen Katastrophe mit Bathseba“ dichtete, trugen zu dem tieferschütternden Erlebnis bei. Die Bibelwahrheit, daß das Blut Christi uns von Sünden reinige, hat die im Glauben Ringende in einem seligen Augenblicke erfahren. „Nach zehnjährigem Suchen fühlte ich in einer glücklichen Stunde, daß ER ist, ja ER ist.“⁶⁰ Nun wußte und nun fühlte sie, daß Christus auch für sie gestorben sei. Früher hatte sie sich das nur eingebildet.⁶¹ Seither war sie verwandelt, von Freude und unbeschreiblichem Entzücken erfüllt. Diese „Thomaswonne“ hat sie nicht mehr verlassen. Es war etwas mit ihr geschehen, was ihr neues Leben schenkte. Sie machte Moser von dem Geschehenen Mitteilung, der sie nun mit herrnhutischem Schrifttum versorgte. Sie las Zinzendorf, die Schriften von Samuel Lau und Joh. Adam Steinmetz. So wurde sie eine „herrnhutische Schwester auf eigene Hand“, die durch ihre Kleidung ihre Gesinnung auch in ihrer äußeren Erscheinung ausdrückte.

2. *Herrnhutische Schwester auf eigene Hand.* Beredt tut sich ihre Wandlung in den Liedern kund, die sie damals gedichtet hat. Die Liedanfänge lauten: „Ich bin mit ihm ans Kreuz gehenkt“, „Herzensheiland, deine Liebe, die dich bis ans Kreuz gebracht“, „Komm, ew'ger Geist vom

⁵⁷ Ritschl: a.a.O., III. Bd., S. 37.

⁵⁸ Brief an Trescho, 2. 7. 1763, Die schöne Seele, S. 221.

⁵⁹ ebda, S. 23.

⁶⁰ Brief an Lavater, Juli 1774, Die schöne Seele, S. 259.

⁶¹ Brief an Trescho, 20. 12. 1764, Die schöne Seele, S. 226 f.

Vater und vom Sohne“, „Vergiß den nicht, der sterbend an dich dachte.“⁶² Hier ist wie bei den Herrnhutern ein Schwelgen in den Leiden des Herrn zu finden. Dem Puppenwerke, der überschwänglichen Tändelei, die sie früher an der Brüdergemeinde hart getadelt hatte,⁶³ schien sie nun selbst verfallen. Sie mied die öffentlichen Gottesdienste und suchte die Zirkel der Frommen auf. Eine eigentliche Herrnhuter Gemeinde hatte unter dem Widerspruche der Frankfurter Geistlichkeit trotz der Bemühungen Zinzendorfs nicht gegründet werden können, aber es gab viele dem Grafen zugetane erweckte Brüder und Schwestern in der Stadt.⁶⁴

Der Herrnhuter Geist zog im Hause Klettenberg ein. Dort wohnte Frau Jancke, Witwe eines Kaufmanns und Herzensfreundin Susanna Katharinas. Zur Erziehung zweier elternloser Neffen hatte sie Pfarrer Claus ins Haus genommen. In der Wohnung dieser Frau Jancke wurden an Freitagen, Sonnabenden und Sonntagen die geistlichen Erbauungsstunden abgehalten, bis zum Jahre 1763 von Bülow, dann von Claus.⁶⁵ Diesem frommen Kreise gehörte auch Goethes Mutter an. Mit Claus' religiöser Haltung war das Fräulein von Klettenberg nicht restlos einverstanden. Denn als es zum Zusammenstoß mit Fresenius, dem Vertreter der offiziellen Kirche, kam, blieb Claus, der als Prediger von seinem Vorgesetzten abhängig war, den von ihm vertretenen Grundsätzen nicht treu. Er wies die Beschuldigungen Fresenius', daß er in herrnhutischen Irrtümern befangen sei, zurück und versprach, künftig alle Ausdrücke aus herrnhutischen Liedern, die er auf der Kanzel gebraucht und die Anstoß erregt hatten, fernerhin nicht mehr zu verwenden.⁶⁶ Susanna Katharina schrieb damals über ihn: Das aber glaube ich auch mit Gewißheit, er hat die Kraft des Kreuzes und der Wunden Jesu noch nie selbst geschmeckt.⁶⁷ 1768 verließ Claus Frankfurt, um eine Pfarrstelle in Bornheim anzutreten.

In ihrem Hause lebte Susanna Katharina mit ihrem Vater und ihren zwei Schwestern. Die Sorge für ihren alten Vater beschäftigte sie sehr. So übte sie, die selbst meist leidend und schonungsbedürftig war, tätig und hilfreich ihren Christenberuf aus. Die Freizeit blieb der Hauptbeschäftigung vorbehalten: „in die tiefe Erkenntnis der Liebe und Gnade meines Heilandes einzudringen.“⁶⁸ Sie las viel, größtenteils erbauliche religiöse Schriften, auch die Losungen der Brüdergemeinde wurden von ihr verwendet. Leider sind wir über ihre weltliche Lektüre kaum unterrichtet. Es muß wunder nehmen, daß mit keiner Silbe Klopstocks gedacht wird, dessen „Messias“ das Erbauungsbuch vieler Pietisten war und im Leben des Goethe'schen Hauses eine große Rolle spielte.

⁶² Lappenberg: Reliquien XII—XV, Die schöne Seele, S. 199—204.

⁶³ vgl. den Aufsatz: Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei, ebda, S. 181.

⁶⁴ Dechent: Die Beziehungen des Grafen Zinzendorf usw., ZKG, XIV. Bd., 1894.

⁶⁵ Lappenberg: a.a.O., S. 239, Die schöne Seele. S. 25.

⁶⁶ Lappenberg: a.a.O., S. 238, Die schöne Seele, S. 321 f.

⁶⁷ Brief an Joh. Lorez, 1. 3. 1767, Die schöne Seele, S. 235.

⁶⁸ Brief an Trescho, 16. 7. 1763, Die schöne Seele, S. 221 f.

Eines der Lieblingsbücher Susannas waren Hamanns, des Magus im Norden, „Sokratische Denkwürdigkeiten“. Auf ihn war sie durch den aus Herders Biographie bekannten Mohrunger Diakon Sebastian Friedrich Trescho aufmerksam gemacht worden. Im Jahre 1762 hatte sie dessen Sterbebibel gelesen und war bald darauf mit ihm in Briefwechsel getreten.⁶⁹ Es sind die ersten Briefe, die uns erhalten sind. Vom Jahre 1763 beginnt diese Quelle zu fließen, die uns reichen Aufschluß über ihr äußeres und inneres Erleben gibt.

Das laute Weltwesen drang auch in die Stille ihres Hauses. Maria Magdalena, die jüngste Schwester, verheiratete sich im Jahre 1763 mit Philipp Rudolf v. Trümbach, einem Regierungsrat im Dienste des Erbprinzen von Hessen-Kassel. Das junge Paar hatte seinen Wohnsitz in Gelnhausen unweit von Büdingen, wo Auguste Friederike, Gräfin von Ysenburg-Büdingen, lebte, mit der die Schwestern Klettenberg in sehr vertrauten Beziehungen und eifrigem Briefwechsel standen. Die Briefe Susanna Katharinas gingen in der fürstlichen Familie von Hand zu Hand, wurden ausgezogen, abgeschrieben und zitiert. Auguste Friederike war Maria Magdalenas Herzensfreundin. Sie war eine geborene Gräfin von Stolberg-Wernigerode, und enge Fäden spannen sich von Frankfurts frommen Kreisen zu diesem erweckten Fürstenhause. In ihm erkennen wir die gräfliche Familie oder auch den Fürstenhof der „Bekennnisse“ wieder, an den Phyllis angeblich ihre Schwester begleitete. Susanna Katharina kannte auch Fräulein von Oelsnitz in Wernigerode und wechselte Briefe mit Johanna Marie Iker, die als Lehrerin des Französischen in der gräflichen Familie angestellt war. Die zweite Tochter des Grafen Hinrich Ernst zu Stolberg, Luise Ferdinande, heiratete einen Fürsten von Anhalt-Köthen. Taufpatin ihres fünften Kindes war Susanna Katharina von Klettenberg. Beweis dafür, wie sehr man auch in Büdingen in herrnhutischer Christus- und Brautmystik lebte, ist Friederiken Augustes Wort von der Braut des Lammes, als die sie Susanna Katharina bezeichnete.⁷⁰

Im Jahre 1765 wurde diese von einem schweren Unglücke getroffen, als die mit ihr im Hause lebende Schwester Marianne Franziska nach kurzer Krankheit starb. Dieser Trauerfall warf die selbst ständig Lei-

⁶⁹ Zum ersten Male veröffentlicht im Goethe-Jahrbuch XXVII. Bd., 1906, S. 101 bis 115, auf Grund des Druckes, den Trescho selbst vorgenommen hat. Den 6 Briefen angeschlossen ist der 1. Brief Sus. Kath. an Lavater. Ein Vergleich des jetzt vorliegenden Originals mit der willkürlich und eigenmächtig geänderter Fassung, die der Mohrunger Diakon veröffentlichte, ist höchst lehrreich. Sus. Katharina schreibt, auf den Durchbruch anspielend: „Das habe ich empfunden, die Empfindung währet 17 Jahre“. Dies wird zu: „Meine Empfindung von diesem hochgelobten Erlöser währet nun schon 17 Jahre“. Noch ärger ist aber folgende Entstellung: Sus. Kath. mahnt Lavater: „Machen Sie sich viel mit Christus als Mensch zu schaffen“. Daraus wird der rationalistisch verwässerte, platte Satz: „Beschäftigen Sie sich viel mit Christus und seiner Menschheit“.

⁷⁰ Die schöne Seele, S. 12.

dende selbst wieder aufs Krankenlager. Damals nahm sie Rebekka, die Tochter des Gastwirts Petsch, als Gesellschafterin zu sich ins Haus, die später Pfarrer Claus heiratete. Bald darauf wurde Susanna Katharinas teilnehmende Hilfe durch die Geburt des ersten Kindes ihrer Schwester, Ernestine von Trümbach, in Anspruch genommen. Die Geburt dieser Enkelin, nicht eines Enkels, wie Goethe in den „Bekanntnissen“ erzählt,⁷¹ hat der alte Herr von Klettenberg noch erlebt, ehe er im Sommer darauf am 4. Juli 1766 starb. Dieser Todesfall brachte manche Veränderung mit sich. Susanna Katharina, die nun als einzige der Familie in dem weitläufigen Hause lebte, schränkte sich in der Wohnung ein. Sie vermietete den vorderen Teil des Hauses und baute sich in dem einen Flügel eine kleine klösterliche *Retirade*, eine Zelle, wie sie sie in dem Briefe an Johannes Lorez vom 1. März 1767 nennt.⁷² Am 18. Jänner hatte sie sie bezogen, als die Losung des Tages lautete: Er wird behüten die Füße seiner Heiligen. 1. Sam. 2,9.

Den Zwiespalt, in der Welt leben zu müssen, deren Wesen sie nicht gutheißen konnte, während ihr Herz sie zu dem Kreise auserlesener Freunde zog, hat sie oft schmerzlich empfunden. Im Herbst 1766 trat Susanna Katharina mit Herrnhuter Brüdern in unmittelbare Verbindung. Christoph Friedrich Lucas, Knopfmacher in Frankfurt, besuchte sie öfters. Er leitete die Versammlungen im Hause des Gastwirts Petsch.⁷³ Es war nur ein kleines Häuflein, denn eine förmliche Herrnhuter Gemeinde bestand ja in Frankfurt nicht. Ein anderer Bruder, Kindgenheim, wurde im Oktober 1766 zu ihr gerufen, und in der Adventszeit desselben Jahres kam Hermann Reichard Schick zu ihr, ein aus Frankfurt gebürtiger Schuhmacher, der seit 1739 als Diasporaarbeiter für Herrnhut tätig war.⁷⁴ Die Herrnhuter Brüder arbeiteten damals für eine Vereinigung der Unität mit der lutherischen Kirche, und für diese Idee war Susanna Katharina sehr eingenommen. Dennoch hat sie auch hier vor jeder Gewaltsamkeit und Übereilung gewarnt.⁷⁵ Aufrichtige Freundschaft verband sie mit einem der originellsten und interessantesten Männer der Brüdergemeinde. Johannes Lorez, einem reformierten Graubünder, der Soldat in holländischen Diensten gewesen war, sich 1761 der Brüdergemeinde anschloß und als Senior civilis arbeitete. Auch seine Frau kannte sie. Die Besuche dieser Brüder geschahen meist heimlich, zur Nacht schlüpfen die „Nicodemi“ in ihre Retirade. Der dritte bedeutende Mann war Friedrich Neißer, Sohn eines der Gründer von Herrnhut, Mitglied des Unitätsdirektoriums, von Zinzendorf beauftragt, mit dem Grafen Gustav Friedrich von Ysen-

⁷¹ Maria Magdalena schenkte noch einem Sohne das Leben. Sie hatte zwei, nicht vier Kinder, wie die „Bekanntnisse“ berichten.

⁷² Die schöne Seele, S. 237.

⁷³ ebda S. 27.

⁷⁴ vgl. über ihn: Dechent, Die Beziehungen des Grafen von Zinzendorf usw., ZKG XIV. Bd., 1894, S. 25 f. 44.59 f.

⁷⁵ Brief an Schick, 24. I. 1767, Die schöne Seele, S. 232.

burg-Büdingen zwecks Wiederherstellung der Gemeinde Herrenhag in der Wetterau zu verhandeln. Ihn lernte sie bei einem Besuche der Marienborner Brüdergemeinde kennen, den sie in Begleitung Mosers und seiner Frau im Jahre 1766 machte.⁷⁶ Trotz des völligen Einlebens in den Glaubens-, Gedanken- und Wortschatz der herrnhutischen Gemeinde, von dem Briefe und Lieder Zeugnis geben, hat sie sich doch nicht entschließen können, offiziell ihr Mitglied zu werden. Von der Gegenseite wurde sehr um sie geworben, selbst der Gedanke ihrer Verheiratung beschäftigte die Brüder. Die übergroße Zudringlichkeit von Lorez und Neißer verstärkte den ungünstigen Eindruck, den die Marienborner Anstalten auf sie gemacht hatten. Sie hat den Besuch 1768 wiederholt und „hatte genug auf immer“.⁷⁷

Der schwerste Verlust, der sie in ihrem irdischen Leben traf, war der Tod ihrer jüngsten Schwester Maria Magdalena im Jahre 1768. Sie selbst erkrankte wieder schwer an ihrem alten Lungenleiden und meinte, es müsse zu Ende gehen. Johann Friedrich Metz, der Arzt, den Wilhelm Meister in dem gleichnamigen Roman die „Bekennnisse“ übergibt, hat sie gerettet. Er praktizierte sei 1765 in Frankfurt und hat in jenen Jahren auch Goethe behandelt. Sie genas wider Erwarten, und von neuem prüfte sie die Frage, ob Gott sie nicht in die Gemeinde der Brüder berufe. Sie schreibt darüber an Neißer am 15. Dezember 1768: „Nun geht es in das zwölfte Jahr, da er sich mir als den für mich Gekreuzigten offenbarte Von dem ersten Augenblick dieser seligen Erfahrung liebte ich die Gemeinde der Brüder, und der Gedanke wandelt seit diesem Moment mich immer an, ob ich nicht unter diese Verfassung gehörte. Bis auf die Minute aber, da ich dieses schreibe, habe ich von meinem besten Freund, von meinem so treuen Führer, der sich unbeschreiblich zu mir herunterläßt und in so vielen großen und kleinen Fällen mir klar gesagt, was er von mir wollte, in dieser wichtigen Sache keine entscheidende Antwort.“⁷⁸

Am meisten erfreute und befriedigte sie die Missionstätigkeit der Brüdergemeinde in Ost- und Westindien. Klingt es nicht wie prophetische Schau, wenn sie meint, daß dies vielleicht Gottes eigentliche Absicht bei der Entstehung der Brüder-Societät gewesen sei?⁷⁹

D. Auf der Höhe des Lebens

Die Freundschaft mit Goethe und Lavater. In dem Schmerzensjahre 1768, das Susanna Katharina aufs Krankenlager warf, kam krank und elend der 19jährige Goethe aus Leipzig in seine Vaterstadt zurück. Derselbe Arzt betreute beide. Goethes Mutter, die eine vertraute Freundin der Klettenbergin geworden war, führte sie zusammen, und in den stillen Stunden der Genesung wurden sie Freunde. „Nun fand sie an mir, was

⁷⁶ Die schöne Seele, S. 30.

⁷⁷ Brief an Lavater, 13. 7. 1774, Die schöne Seele, S. 272.

⁷⁸ Die schöne Seele, S. 242.

⁷⁹ Brief an Lavater, 4. 7. 1774, Die schöne Seele, S. 270.

sie bedurfte: ein junges, lebhaftes, auch nach einem unbekanntem Heil strebendes Wesen.“⁸⁰ Susanna Katharina war durch eigene Anteilnahme und Erfahrung zu medizinischen Kenntnissen gelangt; ihr Arzt, Dr. Metz, unterstützte sie dabei. Nun kam Goethe, bei dem es nur einer kleinen Anregung bedurfte, um ihm das Verlangen einzuzimpfen, magisch-geheimnisvolle Werke zu studieren und die Geheimnisse der Natur zu erforschen. Sie lasen zusammen ein dunkles und unverständliches Buch: Wellings opus mago-cabbalisticum. Dann wandten sie sich Theophrastus Paracelsus, Basilii Valentinus und Helmont zu, ja, sie begannen beide, jedes in seiner Klause, mit chemischen Geräten zu hantieren, mit Kolben und Retorten, um selbst jene geheimnisvolle Medizin hervorzubringen, die Goethe von Dr. Metz erhalten und die ihm so große Erleichterung verschafft hatte. Die Chemie wurde Goethes „heimlich Geliebte“.⁸¹

Sie dürften auch Swedenborg miteinander gelesen haben, den Goethe für den Faust verwertete und dessen Schriften es auch Susanna Katharina antaten. Ein weiteres Bindeglied zwischen „meiner Klettenberg“, Goethe und ihrem Freunde Moser war J. G. Hamann, einer ihrer „Favorit authors“, dem Moser den Namen „Magus im Norden“ gegeben hat. Zum Besuche seines Verehrers war Hamann 1764 nach Frankfurt gekommen, hatte aber Moser nicht angetroffen und mit dem Klettenbergkreise keine fruchtbare Verbindung aufgenommen.⁸²

Es ist möglich, daß Goethe G. Arnolds Unparteiische Kirchen- und Ketzehistorie durch seine fromme Freundin kennen gelernt hat. Wie nahe er der christlichen Religion damals stand, zeigen seine Briefe an seinen Freund E. Th. Langer in Leipzig, dem er im Jahre 1769 von einer Versammlung in „unserem“ Hause schrieb, die ihn vergnügt gemacht habe.⁸³ In demselben Briefe steht das Wort: „Mich hat der Heiland endlich erhascht, ich lief ihm zu lang und zu geschwind, da kriegt er mich bei den Haaren.“⁸⁴ War Goethe zum Pietisten geworden? Aus Straßburg, wohin er nach einer Genesung im Frühjahr 1770 reiste, schrieb er am 26. August an die Freundin: „Ich bin heute mit der christlichen Gemeinde hingegangen, mich an des Herrn Leiden und Tod zu erinnern und Sie können rathen, warum ich mich diesen Nachmittag unterhalten, und einen so saumseeligen Brief, endlich im Ernste treiben will Mein Umgang mit denen frommen Leuten hier ist nicht gar stark, ich hatte mich im Anfange sehr stark an sie gewendet, aber es ist, als wenn es nicht sein sollte. Sie sind so von Herzen langweilig, wenn sie anfangen, daß es meine Lebhaftigkeit nicht aushalten konnte.“⁸⁵

⁸⁰ Dichtung und Wahrheit, 8. Buch, W. A. 27. Bd., S. 201.

⁸¹ Goethe an das Frl. v. Klettenberg, 26. 8. 1770, Bernays, M.: Der junge Goethe, 1875, I. Bd., S. 241.

⁸² Nadler, J.: Joh. Georg Hamann, 1950, S. 162.

⁸³ Goethes Briefe an E. Th. Langer, hrsg. von P. Zimmermann, Wolfenbüttel 1922, S. 15.

⁸⁴ ebda. S. 16.

⁸⁵ Goethe an das Frl. v. Klettenberg, 26. 8. 1770, Bernays: a.a.O., S. 239 f.

Den frommen Jung-Stilling aber hat Goethe vor dem Spott und der Überheblichkeit anderer in Schutz genommen.

Als Goethe aus Straßburg zurückkam, trat er in die Schriftleitung der „Frankfurter Gelehrten Anzeigen“ ein, die alsbald in den heftigsten Streit mit der Frankfurter Geistlichkeit, vor allem mit Pfarrer Plitt, geriet.⁸⁶ Goethes Feder sind Besprechungen von Schriften entfloßen, die zeigen, daß er nicht dem Christentum, sondern einer verständnislosen, engherzigen Geistlichkeit Widerstand leistete. Goethes Kritiken und Rezensionen mögen übermütig und ehrfurchtslos gewesen sein; sie waren schlagfertig, geistreich, von jugendlichem Enthusiasmus und Wahrheitsliebe getragen. Das Gefühl für echte Religiosität war ihr keineswegs fremd. Eifrig studierte er die Bibel und suchte sich die Lehre des Luthertums von der Sündhaftigkeit im Menschen anzueignen.⁸⁷ Er schreibt in der Rezension über die Bekehrungsgeschichte des vormaligen Grafen J. F. Struensee: „Tausende sind es (nämlich Feinde der Religion) heimlich und öffentlich, Tausende, die Christum als ihren Freund geliebt haben würden, wenn man ihn ihnen als einen Freund und nicht als einen mürrischen Tyrannen vorgemalt hätte, der immer bereit ist, mit dem Donner dreinzuschlagen, wo nicht höchste Vollkommenheit ist.“⁸⁸ Hier wendet er sich nicht gegen Christi Person und Lehre, sondern gegen die Auslegung, die dieser von der offiziellen Geistlichkeit zuteil wurde.

Zur Charakteristik des jungen Goethe lese man, was er in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum in seinem „Briefe des Pastors zu . . . an den neuen Pastor zu . . .“ geschrieben hat: „Ich danke Gott für nichts mehr als die Gewißheit meines Glaubens. Man fühlt einen Augenblick und der Augenblick ist entscheidend für das ganze Leben und der Geist Gottes hat sich vorbehalten, ihn zu bestimmen.“

Wer dieses schrieb, hatte von dem religiösen Erlebnis des Glaubensdurchbruches des Fräuleins von Klettenberg nicht nur erfahren, er vermochte ihn auch wohl zu schildern; und war es nicht im Geiste der Klettenbergin, wenn er schrieb: „Die Schwärmer und Inspirierten haben sich oft unglücklicherweise ihrer Erleuchtungen überhoben, man hat ihnen ihre eingebildeten Offenbarungen vorgeworfen; aber wehe uns, daß unsere Geistlichen nichts mehr von der unmittelbaren Eingebung wissen, und wehe dem Christen, der aus Kommentaren die Schrift verstehen lernen will! Wollt ihr die Wirkung des heiligen Geistes schmälern? Laßt uns also darauf hinarbeiten, lieber Bruder, daß nicht unsere, sondern daß Christi Lehre gepredigt werde.“

Nichts aber wird so sehr von diesem Pfarrer gepriesen wie die ewige Liebe, die von Christus ausstrahlt und die seine Jünger, besonders Johannes, weitergegeben haben, und wahre Toleranz, zu der sich die echten Christus-

⁸⁶ Dechent: Die Streitigkeiten usw., Goethe-Jahrbuch, X. Bd. 1890.

⁸⁷ Dichtung und Wahrheit, 12. Buch, W. A. 28. Bd., S. 104 f.

⁸⁸ Bernays: a.a.O., II. Bd., S. 445 ff.

jünger emporheben müssen.⁸⁹ Goethes „Zwo wichtige, bisher unerörterte biblische Fragen zum ersten Mal gründlich beantwortet, von einem Landgeistlichen in Schwaben“, die Lavater den Ausruf entlockten: „Ich kann nicht aussprechen, wie meine Seele dürstet, von einem Doctor juris Theologie zu lernen,“⁹⁰ müssen auch dem Fräulein von Klettenberg bekannt gewesen sein.

Genug, die Wechselwirkung zwischen ihr und dem jungen Stürmer und Dränger trieb die köstlichsten Blüten. Goethe, in der gärenden Epoche des Sturmes und Dranges, suchte den Ausweg aus einer unmutvollen Lage. Er war damals viel mehr ein Suchender als seine mütterliche Freundin. Aber nun geschah etwas Wunderbares: Nicht nur der Jüngere wurde verwandelt, auch die Frau verspürte den Einfluß des Genius. Sie wurde selbst hineingerissen in jene überschäumende Gefühlswelt des Sturmes und Dranges, die die begabten jungen Männer des Goethe-Kreises umgab und erfüllte. Sie wurde zur seligsten Freundschaft ihres Lebens begeistert durch einen Freund Goethes: Johann Kaspar Lavater, dessen „Aussichten in die Ewigkeit“ ihr Herz gewonnen hatten. Diese mit Scharfsinn und Anmut geschriebenen fingierten Briefe an einen Freund verrieten wahre Frömmigkeit und tiefe Glaubensüberzeugung des Christen, daß er der Unsterblichkeit und Auferstehung teilhaftig sein werde. Sie entzückten Susanna Katharina, die sich oft mit denselben Gedanken beschäftigt hatte, und entlockten ihr freudige Zustimmung. Ist doch der 17. Brief nichts anderes als ein begeisterter Hymnus auf die Freundschaft gleichgestimmter erlesener Geister, „auf Erden schon himmlischer Seelen!“ Lavater, sagte Goethe, gehörte zu den wenigen glücklichen Menschen, deren äußerer Beruf mit dem inneren vollkommen übereinstimmt.⁹¹ Das mutige Auftreten des jungen Züricher Theologen und Predigers gegen den Landvogt Grebel hatte schon den fünfzehnjährigen Goethe begeistert, der Brief des Pastors an seinen Kollegen hatte Lavater „sehr eingeleuchtet“, Götz von Berlichingen begeisterte ihn; so kamen sie bald in einen lebhaften Briefwechsel. Lavater war gerade mit seiner Physiognomik beschäftigt, Goethe ein guter Zeichner. Am 20. Jänner 1774 schickte er ihm das Bild des Fräulein von Klettenberg, das er gemacht hatte, und schrieb dazu: „Sie wird dir, wenn du kommst, mehr sein als ich, ob sie mir gleich so viel ist als dir.“⁹² Susanna Katharina und Goethe trieben einen wahren Lavaterkult.

Ihr erster Brief an ihn ist vom 9. Jänner 1774 datiert. Es war der dritte Entwurf, den sie anonym abschickte. Später unterzeichnete sie Cordata. Sie fühlte sich von demselben religiösen Gefühle getragen wie er, aber sie, die Ältere, Erfahrenere trat ihm als Ratgeberin gegenüber. Obwohl Lavater in den „Aussichten“ viel von Glauben und Gehorsam gegen-

⁸⁹ ebda, S. 215 ff.

⁹⁰ Funck: Goethe und Lavater, Schriften d. Goethe-Gesellschaft, XVI. Bd., 1901, S. 4., Janentzky, Christ.: J. C. Lavaters Sturm und Drang, 1916, S. 80.

⁹¹ Dichtung und Wahrheit, 14. Buch, W. A. 28. Bd., S. 260.

⁹² Bernays: a.a.O., III. Bd., S. 19.

über Gott und Christus spricht, mußte sie sich sagen, daß er den wonnensamen Genuß, die unaussprechliche Empfindung der von seinem Verstande erkannten Wahrheit noch nicht hat.⁹³ Dennoch fühlte sie, daß sie zusammengehörten. Auch Lavater ersehnte das unmittelbare Christusgefühl. Sie riet ihm: Machen Sie sich viel, ja unablässig viel mit Christus als Mensch zu schaffen.⁹⁴

„Die brüderliche Verbindung und Bekanntschaft mit Lavater ist eines von diesen Geschenken (die Gott gibt) und ein noch größeres, das nicht ausbleiben kann, wird die namenlose Freude sein, einst aus dieses Bruders Munde die Erklärung zu hören: Nicht weil du es sagst, sondern weil ich es erfahre, glaube ich, daß Gott in Christus ist.“⁹⁵

Als Lavater sich im Juni 1774 zu einer Brunnenkur nach Bad Ems begab, reiste er über Frankfurt und stieg im Goethe'schen Hause am Großen Hirschgraben ab. Vier Tage weilte er in Frankfurt, und täglich konnte ihn Cordata sehen. Diese Tage entflohen wie Minuten.⁹⁶ Der persönliche Eindruck war unbeschreiblich. Cordata mußte einsehen, daß sie sich geirrt hatte: Lavater war in der Christusliebe weit vorgeschritten, er hatte ihn von Jugend auf gekannt und geliebt. Sie schrieb später darüber: „Ich würde mich der nach Zürich in diesem Frühjahr geschriebenen Briefe sehr schämen, wenn ich mir die geringste Lehrsucht vorwerfen könnte.“⁹⁷ Über ihr Verhältnis zu Gott und darüber, wie der Mensch zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gelangen könne, über Leiden und Tod Christi sprachen sie sich aus.

Während Lavater in Ems weilte, flogen die Briefe hin und her. Lavater schrieb in sein Tagebuch die letzten Lieder, die sie ihm gegeben, er sandte ihr seine Predigten über die Sterbenslust, die Engel, über Pfingsten und bat um ihre Meinung. Sie wünschte sich von ihm Auslegungen über die Themata: Jesu auf dem Berge der Verklärung, Jesu in Gethsemane. Ihr Aufsatz: Meine Aussichten in die Ewigkeit, den sie ihm gab, ist nicht erhalten.⁹⁸ Während Lavaters Kuraufenthalt in Ems starb ihm zu Hause ein kleiner Sohn. Er sandte an Cordata den Brief an seine Frau und seine übrige Zürcher Post zur Weiterbeförderung. So trat sie auch mit dem Zürcher Kreis in Verbindung, besonders mit Frau Barbara Schultheß, Lavaters Herzensfreundin, die im Schönenhof in Zürich wohnte, und mit dem Theologen Pfenninger. Ihm selbst schrieb sie anlässlich des schmerzlichen Todesfalles: „Mein lieber Bruder! Alle beyde Du und ich — an Sarg und Bahre . . . Du fühlst wie ein verwundeter Vater, der stille dem

⁹³ Brief an Lavater, 9. 1. 1774, Die schöne Seele, S. 250.

⁹⁴ ebda, S. 251.

⁹⁵ Brief an Lavater, 20. 5. 1774, ebda, S. 261.

⁹⁶ Brief an Pfenninger, 25. 6. 1774, Die schöne Seele, S. 263.

⁹⁷ Cordata an Lavater, 27. 7. 1774, Goethe-Jahrbuch, XXVII. Bd., S. 113 f, Die schöne Seele, S. 275.

⁹⁸ Lavaters Tagebuch, Schriften d. Goethe-Gesellschaft, 16. Bd., 1901, S. 281 ff. 289, Die schöne Seele, S. 265 f.

vollendeten Geist eines ewig lieben Kindes nachsicht. Bester! Das werden Aussichten in die Ewigkeit sein, ganz andere, als die schönsten gedruckten, Aussichten, die man nicht schreiben noch drucken kann. Möchte ein warmer Strahl jenes Lichts dein Herz ganz licht, ganz warm machen!“ Ihrer beider innige Verbindung drücken die Schlußworte aus: „Ich bin Sein und er gibt Dich mir — mich Dir — Lebe wohl!“⁹⁹

Nachdem Lavater mit Goethe und Basedow die berühmte Geniefahrt unternommen hatte, kehrte er nach Ems zurück und verweilte auf der Rückreise in die Schweiz noch einmal einen Tag in Frankfurt, wo er sich am 1. August 1774 von Susanna Katharina verabschiedete. Es war ein so schwerer und schmerzlicher Abschied für sie, daß der Dank gegen Gott, der sie Lavater persönlich hatte kennen lernen lassen, darunter zu leiden drohte,¹⁰⁰ aber der 16. Vers im 5. Kapitel des 2. Korintherbriefes brach den Paroxysmus: Darum kennen wir von nun an niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr.

Cordatas Briefe eilten Lavater auf seinem Wege nach Zürich voraus. Sie schrieb ihm nach Karlsruhe, Tübingen, Schaffhausen. Sie schrieb ihm auch weiterhin den Herbst hindurch, ihr Mitgefühl und ihre Ratschläge begleiten sein leibliches und geistliches Wohl. Als er krank war, gab sie ihm ärztliche Anweisungen, in denen sie ihre pharmazeutischen Kenntnisse verwertete, die sie bei ihren chemischen Studien erworben und am eigenen Leibe erprobt hatte.¹⁰¹ Am 23. November schrieb Lavater ihr, daß er krank sei, daß er sich elend fühle, daß er sterben werde. „Du stirbst nicht, mein Teuerster,“ antwortete sie ihm voller Zuversicht. „ER ist gestorben, Du sehnst Dich nach ihm und solltest sterben? Eher wird Himmel und Erde vergehen Deinem ängstlichen Verloren antworte ich mit den großen Worten Ev. Joh. 3, Vers 14.15.¹⁰² (Und wie Mose in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.) Der Herr hatte ihr auf ihr Gebet geantwortet: Fürchte dich nicht, glaube nur! Im Vollgefühl von Kräften, von denen sie vorher keine Idee hatte, schrieb sie: „Unbeschreibliche Wonne, o Jesu, strahlt mir durch diese dicke Finsternisse entgegen.“¹⁰³

Sie ahnte nicht, wie nahe ihr eigenes Ende war. Am Nachmittag des 7. Dezember 1774 war der Freundinnenkreis bei Frau Legationsrat Moritz vereinigt gewesen und sie „so munter wie nur je zuvor“. In der darauffolgenden Nacht erkrankte sie, und der Zustand wurde bald so ernst, daß Dr. Metz die Hoffnung auf Genesung aufgeben mußte. Am Morgen des 12. Dezember fühlte sie selbst, daß es zu Ende gehe. „Ich bin so voll

⁹⁹ Ein Condolenzbrief einer Jugendfreundin Goethes, Neue Christoterpe 1897.

¹⁰⁰ Cordata an Lavater, 4. 8. 1774, Die schöne Seele, S. 278.

¹⁰¹ Cordata an Lavater, 27. 8. 1774, ebda, S. 280 f.

¹⁰² „ „ „ 29. 11. 1774, ebda, S. 287f.

¹⁰³ „ „ „ 29. 11. 1774, ebda, S. 288.

Seligkeit, daß die arme Hütte es nicht aushält, sie muß davon zerbrechen!“ sagte sie. Sie starb so, daß Goethes Mutter nur wünschen konnte: Meine Seele sterbe des Todes dieser Gerechten!¹⁰⁴

Als Lavater die Kunde von ihrer Todeskrankheit erreichte, schrieb er ihr einen verzweifelten Brief, der sie nicht mehr unter den Lebenden fand,¹⁰⁵ und Goethe, der mit Herzog Karl August in Mainz weilte, brach, als er von ihrem Tode erfuhr, in die schmerzliche Klage aus: „Meine Klettenberg ist tot! Tot, ehe ich eine Ahnung von einer gefährlichen Krankheit von ihr hatte!“

II. Der schriftliche Nachlaß

A. Selbstzeugnisse

1. *Aufsätze.* In dem von Fr. K. Moser 1754 herausgegebenen Büchlein „Der Christ in der Freundschaft“ stammen fünf Aufsätze von Susanna Katharina von Klettenberg.¹ In dem ersten: „Der Charakter der Freundschaft“ wird das Wesen der wahren Freundschaft behandelt, die getragen wird von der aus Gott fließenden Barmherzigkeit und teilnehmenden Liebe. Die geistige Harmonie, die innere Übereinstimmung ist die Ursache aller Freundschaft. Bei denen, die aus Gott geboren werden, hebt die Gnade diesen inneren Grund nicht auf, solche Seelen werden aber noch durch ein anderes Band verbunden, das unendlich fester, das stärker als der Tod und eine Flamme des Herrn ist. Die Art der Freundesliebe wird im Anschlusse an 1. Kor. 13 erläutert. Nach welchem „Grundtext“ die fünfte Eigenschaft der Liebe, allgemein: *ἡ ἀγάπη οὐ φροισοῦται*, Luther: die Liebe blähet sich nicht, übersetzt wird: Die Liebe argwöhnet nicht, ist nicht erfindlich.

Dann wird besonders verwiesen auf die Freundschaft der Kinder Gottes; diese „wiedergeborenen“ Christen stünden im Zustande der Gnade, die der natürlichen Zuneigung der Freundschaft nicht widerstreitet, sondern sie adelt und erhöht. Den Grund der Freundschaft zweier Wesen hat Gott mit Bedacht gelegt, sie wird sich in die Ewigkeit erstrecken und erst in ihr vollkommen werden. Es ist aber nötig, darüber zu wachen, daß in der Übung der Freundschaft zwischen zwei begnadeten Wesen die natürliche Neigung nicht die Herrschaft über die Gnade erlange. Eine solche Freundschaft, gegründet auf Natur und Gnade, hat Susanna Katharina mit ihren beiden Schwestern Marianne Franziska und Maria Magdalena verbunden.² Die im Affekt geschlossene Freundschaft muß nicht immer

¹⁰⁴ Die Schilderung ihres Todes siehe im Briefe von Goethes Mutter an den Lavaterkreis, 26. 12. 1774, Die schöne Seele, S. 300 ff, u. E. Schmidt, Die schöne Seele, Viertelj. Schr. f. Literaturgesch., 6. 1883, S. 595 f.

¹⁰⁵ Die schöne Seele, S. 295 f.

¹ Die schöne Seele, S. 141 ff., vgl. oben S. 76.

² Brief an Trescho, 12. 7. 1763, ebda, S. 229.

eine wahre Herzensfreundschaft sein. Auch dürfen andere Brüder in dem Herrn vor dem Vielgeliebten nicht gering geschätzt werden. Ist in einem solchen Freundschaftsverhältnis der eine bekehrt, der andere unbekehrt, so wird, wenn auch die größte Nachsicht auf beiden Seiten waltet, das innige Verhältnis gestört. Doch besteht Hoffnung, daß der Unbekehrte bekehrt werde. Auch zwischen Angehörigen beiderlei Geschlechts ist eine solche Freundschaft möglich. Wenn sie nur in der geistlichen Waffenrüstung stehen, so bleiben sie ungefährdet, wo natürliche Menschen in Gefahr kommen. Ob nicht eine solche Gefahr in dem zunächst idealen Verhältnis zu Moser in späteren Jahren aufdämmerte? Nachdem die Beziehungen in den sechziger Jahren erkaltet waren, hat Susanna Katharina sich sichtlich gescheut, sie wieder aufzunehmen, wie ihr Brief aus dem Jahre 1774 beweist.³

Der 2. Aufsatz „Von Beobachtung sittlicher Pflichten bei einer christlichen Freundschaft“ hat folgenden Inhalt: Der Mensch hat die Pflicht, dem Nächsten im gesellschaftlichen Verkehr Liebe und Ehrerbietung zu bezeugen. Der gesellige Trieb hat die Menschen gelehrt, „gewisse Pflichten gegeneinander zu beobachten, wodurch die rauhe, stolze und eigenliebische Art des ganz böse gewordenen menschlichen Herzens ein wenig verdeckt und im Zaume gehalten würde.“ Solche Komplimente werden aber oft aus Menschenfurcht, Menschengefälligkeit oder gar aus Falschheit und Heuchelei übertrieben, dann werden sie zur Sünde, wie es die Ehrenlügen sind, während die gesellschaftlichen Artigkeiten, mit Maß betrieben, Höflichkeit und gute Sitte darstellen.

Der wahre Christ meidet jede Übertreibung. Er bezeugt der galanten Welt gegenüber eine edelmütige Nachlässigkeit. Er kann sich ihr gegenüber aber wohl auch dienstbeflissen und demütig bezeigen und eine solche Bezeugung auch wieder annehmen, denn das Beispiel hiefür gab ihm sein Meister selber: Dreimal ließ sich Jesu die Fußwaschung gefallen, einmal die Salbung. Luc. 7,44 macht der Meister dem Pharisäer Vorwürfe, daß er ihm kein Wasser zum Waschen der Füße angeboten hätte. Jesus tat solche Dienste auch selbst und lehrte sie tun: Nicodemus empfing er zur Nacht, seinen Jüngern wusch er die Füße. Ehrerbietig und demütig sein muß dem Christen ins Herz gegraben sein, das Überhandnehmen des Bösen hat aber diese Tugend verdorben. Höflich und wohlgesittet sein gebieten die Apostel: Rö 13,7; Phil. 4,8; 1. Petr. 3,8; 2. Petr. 1,5—7. Unter den Bekehrten gibt es allenthalben solche Menschen. „Wer sich also bekehrt und ist durch eine schlechte Auferziehung und Lebensart in diesen Pflichten unwissend geblieben, der findet hier hinlängliche Gründe, das Versäumte nachzuholen.“ Unter der Zucht der Gnade wird er seinen Christenwandel mit diesen überall beliebten Sitten schmücken können. Die Verfasserin wendet sich auch gegen jene redlichen Christen, die glauben, jeder guten Sitte entraten zu können. Damit mag die Überheblichkeit mancher Kinder

³ Die schöne Seele, S. 252 ff.

Gottes gerügt sein, denn auch „Abraham beugte sich vor den Kindern Heth“.

Eine Hauptregel der guten Sitte und des gemeinschaftlichen Vergnügens gebiete, das nicht zu verachten und hintanzusetzen, was der Freund liebt. Nachlässigkeit in nebensächlichen Dingen, ungesittete Art im Verkehr mit dem Freunde raubt manches Vergnügen. Hier heißt es die vom Herrn, Matth. 10,16, befohlene Klugheit üben. Mögen doch die Kinder des Lichts so klug sein, wie die Kinder der Finsternis manchmal sind! Freundlichkeit ist eine Frucht des Geistes, und in den Sprüchen Salomonis 16,24 steht geschrieben: Die Reden des Freundes sind wie Honigseim, sie trösten und erfrischen die Seele. Euere Lindigkeit lasset kundsein allen Menschen, ist Pauli Befehl. Wohl hebt das Christentum die sozialen Schranken nicht auf, doch wird zwischen christlichem Herrn und christlichem Diener der schuldige Respekt herrschen. Auch werden sich Christen dem andern Geschlecht gegenüber nie die Freiheiten erlauben, die sich Weltmenschen herausnehmen, sobald sie dem richtenden Auge eines Obern verborgen sind. Bemerkenswert erscheint im Rahmen der damaligen Zeit die Stellung zum Bauern: Ihm wird die Fähigkeit zur guten Sitte überhaupt abgesprochen, er galt als grob und tölpelhaft.⁴

Keine Freundschaft kann ohne Treue bestehen, heißt es in dem Aufsatz über „die Freundschaftstreue“. In der Welt ist keine Treue, aber bei Christen ist eine wahre, beständige Treue zu finden. Christen lieben die, die aus Gott geboren sind, mit ganz besonderer Liebe, sein Geist hat sie neu geboren. Die Feinde des rechtschaffenen Wesens in Christo können es als gerechte Strafe ihres Sündendienstes ansehen, daß sie des unschätzbaren Genusses einer wahren Treue ermangeln. Treue erweist sich in doppelter Hinsicht: Als Verhütung des Schadens des Freundes und Beförderung seines Nutzens. Den äußeren Schaden des Freundes zu verhüten, ist nötig, so wie Jonathan den Anschlag seines Vaters auf David vereitelte. Dem inneren Schaden beizukommen, ist schwieriger, denn unermüdlich geht der Widersacher um. Wo sie trauern und klagen, dürfen wir sie darin nicht bestärken, das schadet ihnen, noch auffallende Munterkeit zeigen, das macht sie nur noch niedergeschlagener. Hilft anderes nicht, so hilft das Gebet. „Ach, Herr, wer ist dazu tüchtig, es sei denn, daß Du Weisheit schenkest!“ Herzliches Gebet ist köstlicher denn alles andere. O, was vermag der Frommen Flehen! wird es nur mit Ernst vor unseren Gott gebracht. So sagte auch Luther seinem Kurfürsten, er möge nicht denken, seine Macht könne ihn, Luther, beschützen; sein Gebet solle vielmehr den Kurfürsten schützen.

Im Gegensatze zu der „Zärtlichkeit in der Freundschaft der Gläubigen“, über die Moser gehandelt hatte, wird in dem 4. Aufsätze des Fräuleins von Klettenberg „Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei“ gesprochen. Unter dem zärtlichen Freunde wird der fürsorgliche

⁴ ebda, S. 153.

verstanden, der helfende, der zum leiblichen und geistigen Wohle des Freundes tätig beiträgt. Mit Tändelei ist das überschwängliche, zügellose, im Affekt sich äussernde Wesen der Freundschaft gemeint, die dem geliebten Freunde gegenüber kein Maß hält und die sündliche Anhänglichkeit der Kreatur, wie Maria Magdalena in ihrem zweiten Aufsätze sagt, über die Liebe zu Gott stellt. Der wahre Christ lehnt alle Übertreibung in seinen Liebkosungen, allen Paroxysmus der Entzückung in der Erkenntnis ab, daß die höchste Liebe Gott allein gehöre.

Wie eine menschliche Übung zur Tugend oder Untugend werden kann, zeigt der 5. Aufsatz „Vom billigen und unzeitigen Nachgeben“. Nachgeben fällt uns schwer. Dort, wo wir es als Zwang empfinden, ist es Gehorsam. Dieser ist aber nicht das freiwillige Nachgeben, das allein der Freundschaft vorbehalten ist. Nachgeben heißt aber nicht, jeder unbilligen Forderung des Freundes willfahren, jeder seiner Unarten Genüge tun. Weder allzu große Anhänglichkeit an den Freund, noch Menschenfurcht (Ach, man muß ihm nachgeben, sonst wird er böse!), noch Menschengefälligkeit soll uns zu übergroßer, dem Freunde schädlicher Nachgiebigkeit verleiten. Manchmal ist es ratsamer, in wichtigen Dingen nachzugeben als in den Alltäglichkeiten des Lebens, die uns über Gebühr erregen und aufbringen können. Das Beispiel, daß einem Freunde nicht nachgegeben werden darf, hat der Erlöser selbst gegeben, als er Petrus scharf zurückwies, der ihm riet, nicht nach Jerusalem zu gehen. Wo der Wille Gottes auf dem Spiele steht, ist alles Nachgeben falsch, wie es Paulus auf seinem Wege von Cäsarea nach Jerusalem bewiesen. In solchen Fällen muß ich Gott mehr zu gefallen suchen als dem liebsten Freunde und ihm alle Zumutungen abschlagen.

Die in diesen Aufsätzen vorgetragenen Anschauungen zeigen die schöne Seele in einer ganz bestimmten Epoche ihres Christendaseins. Sie atmen den Geist wahrer christlicher Liebe. Ihre Befolgung müßte das Leben des Menschen in dieser Welt reicher, schöner, lebenswerter gestalten. An der Schrift ausgerichtet ziehen sie jedoch einen scharfen Trennungsstrich zwischen den frommen Gotteskindern, die im Lichte des Glaubens wandeln, und den Kindern der finstern Welt, die dieses Vorzugs nicht teilhaftig sind; sie sind nicht ganz frei von einem Anflug der Selbstgefälligkeit und Selbstgerechtigkeit. Diese Entwicklungsstufe ihres Lebens und Strebens hat die Schreiberin siegreich überwunden.

2. *Lieder.* Nirgends läßt sich der Wandel in der religiös-geistigen Entwicklung des Fräuleins von Klettenberg so eindeutig aufzeigen wie an ihren Liedern.

Wir kennen solche aus der zweiten, dritten und vierten Epoche ihres Lebens. Zur ersten Gruppe gehören die neuen Lieder 1756, zur zweiten die Lieder herrnhutischer Prägung, zur dritten die von Lavater abgeschriebenen „Anfangslieder“.

Die Neuen Lieder zeigen die Dichterin durchwegs in Abhängigkeit von ihrer Zeit und Umwelt, wenn sie auch an das Beste erinnern, was religiöse

Dichtung von Paul Gerhardt, Johannes Scheffler und Gerhard Teerstegen uns geschenkt hat. Zur Veranschaulichung sei der Beginn des ersten Liedes mitgeteilt:⁵

Erscheine mir im Hirtenkleide,
mit Gnad und Wahrheit ausgeschmückt,
umringt mit göttlich reiner Freude,
so wie ich einstens dich erblickt.

Dechent hat den Vorschlag gemacht, einige Strophen aus den „Blicken in die Ewigkeit“ in die evangelischen Gesangbücher aufzunehmen.⁶ Aus dem vierzehnstrophigen Gedicht seien die 1., 4., 9. und 14. Strophe wiedergegeben:

Mich überfällt ein sanft Vergnügen
von göttlich still, doch starken Zügen
nach jener frohen Ewigkeit.
Mein Auge blickt in lichte Fernen;
ich seh, was überm Sitz der Sternen
mir meines Heilands Huld bereit.

Auf jenen frohen Himmelsauen
werd ich Ihn, meinen Hirten, schauen.
Ja, dort wird mich sein sanfter Stab
auf fetten, ewig grünen Weiden
zum Bach des Lebens selber leiten,
wovon ich hier nur Tropfen hab.

Wen wollte Tod und Grab erschrecken?
Dein Wort mein Stab, Dein Kreuz mein Stecken
hilft mir durchs finstre Todestal.
Kein Unfall wird mich da berühren;
Du wirst mich tragen, heben, führen
zum lichten, frohen Himmelsaal.

Bald, bald, vielleicht in wenig Tagen,
so hören wir die Wächter sagen:
Steht auf! der Bräutigam kömmt herbei.
Daß wir Dich nun empfangen können
mit Lampen, die recht helle brennen,
so mach uns gläubig, wachsam, treu.

Von ganz anderem Charakter sind die Lieder der herrnhutischen Zeit. Hier lebt die Wundenmystik der Brüdergemeine, wie sie in den Predigten

⁵ ebda, S. 205.

⁶ Dechent: Sus. Kath. v. Klettenberg. Zur Erinnerung an ihren 200jähr. Geburtstag; Monatsschrift f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst, Jg. 1924, Heft 1 u. 2.

von Steinhofer, von Adam Steinmetz und Samuel Lau zum Ausdruck kommt, wie sie Zinzendorf in seinen Liedern pflegte. Die Seitenwunde Christi bildet einen Gegenstand besonderen Kultes, der bei Zinzendorf abgeschmackte, widernatürlich verzerrte Formen annimmt.⁷

In Lied XIII der Lappenberg'schen Reliquien heißt es:

Mein Heil liegt in Deinen Wunden,
hier läßt sich's gar sanfte ruhen!

Am berühmtesten ist die 4. Strophe geworden:

Drum schließ ich mich in die Ritzen
Deiner offenen Seit hinein;
kann ich nur hier ruhig sitzen
als Dein liebes Täubelein,
so bin ich recht wohl geborgen.
Ich bin Dein so wie ich bin,
und leg alle meine Sorgen
auf Dein eignes Herze hin.⁸

Kaum in einem der Gedichte des Fräuleins von Klettenberg aus jener Zeit fehlt diese Vorstellung von Christi Wunden:

Lied XIV bei Lappenberg: Ich ehr gebeugt die nun verklärte Wunden . . .⁹ — Lied XV: Die Nägelmal, das Schauen Deiner Wunden / reißt Thomas' Herz in Lieb und Glaube hin.¹⁰ — Lied XIV: So seh ich Dich in der verklärten Pracht, / Dich, den der Riß der Seite kenntlich macht.¹¹ — Im XV. Liede lautet die letzte Strophe: Gekreuzigter! nichts kennen und nichts wissen, / als ungestört in Deiner Liebe ruhn, / der Wunden Mal in tiefster Beugung küssen, / sei hier und dort mein einig Werk und Tun.¹²

Cordata nennt die Lieder, die sie Lavater im Juni 1774 gegeben, „Anfangslieder“; glaubte sie, am Anfang einer neuen Epoche zu stehen? Ihrer Diktion und Ausdrucksweise nach entstammen sie der letzten Zeit ihres Dichtens. Für uns bedeuten sie die höchste Reife ihres Schaffens. Es sind zehn Strophen,¹³ die in ihrem geläuterten Ausdrucke die Überwindung der

⁷ vgl. das bei K. von Hase, Kirchengeschichte III, 2. Abt. I, 1892, S. 93 f. abgedruckte Gedicht.

⁸ Die schöne Seele, S. 201.

⁹ ebda, S. 202.

¹⁰ ebda, S. 204.

¹¹ ebda, S. 203.

¹² ebda, S. 204.

¹³ Die Liedanfänge lauten: Seele, willst Du Jesum finden . . . — Wer Dich hat, der hat alles . . . — Lieber arm als ohne Jesus reich . . . — Seitdem ich, Jesu, Dich erblicket . . . — Er spricht mit mir von seinen Schmerzen . . . — Oft pflegt der Schmerzensmann zu sagen . . . — Noch mehr, er läßt mich Hand und Herze in einer selgen Nähe sehn . . . — Wie kindlich darf ich mit ihm sprechen . . . — Zuschrift aus der Ewigkeit . . . — Welt und Himmel ist mir öde . . . Vgl. Die schöne Seele, S. 215—217.

Herrnhuter Schwärmerci beweisen, ohne sie jedoch gänzlich verleugnen zu können. Sie haben nichts mehr von Kirchenliedern an sich, sind frei von der Abhängigkeit von Vorbildern. Man könnte sagen, daß sie schon vom Hauche der Goethe'schen Poesie der Straßburger Zeit beseelt sind, so abwechslungsreich sind Vers und Reim. Der Erlöser wird als ein ständig Wirkender, Handelnder gepriesen, mit dem der Gläubige in stets sich erneuernde Wechselbeziehung tritt. Hier ist Leben und unmittelbare höchste Gegenwart. Eine Auswahl zu treffen ist schwer; ich gebe drei Proben:

1. Joh. 5,11.12

Wer Dich hat, der hat alles!
 Wer Dich nicht hat, hat nichts!
 Du bist der Trost des Falles!
 Die Quelle alles Lichts!
 Die Arznei der Schwachen!
 Der Starken Jubellied!
 Wie froh kannst Du den machen,
 Der Dich am Kreuze sieht!

*

Wie kindlich darf ich mit ihm sprechen!
 Er gönnt mir stets ein offnes Ohr!
 Ihm trag ich alle mein Gebrechen
 und alle meine Klagen vor!
 Wie leichte wirts dann meinem Herzen!
 denn Er, Er nimmt an meinen Schmerzen
 den zärtlichsten und treusten Teil.
 Umschließt er mich mit Seinen Armen
 und tröstet mich durch Sein Erbarmen,
 so werden meine Wunden heil!

*

In meine Bibel

Zuschrift aus der Ewigkeit,
 Brief von sehr gelehrten Händen,
 Du kannst alle Not der Zeit,
 alle bangen Klagen wenden!
 Der, der meinen Geist entzückt,
 den ich izo noch nicht sehe,
 hat aus der gestirnten Höhe
 mir die Zeilen zugeschickt.

Es seien hier noch jene Verse aufgenommen, die verstreut in Aufsätzen und Briefen stehen.

Lasset denn die Kinder spielen,
 Christen müssen ernstlich sein
 und in allen Dingen nur
 stets auf Tod und Himmel zielen,

heißt es in dem Aufsätze „Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei mit Freunden“.¹⁴

In dem Briefe an Trescho vom 16. Juli 1763 lesen wir: Ein Herz, das in eine wahre personelle Connexion mit dem Heilande kommen ist, kann nichts anders unter allen Berufsgeschäften, bei Wachen und Schlafen tun, als

vor seinen Augen schweben
 und in seinen Wunden leben.¹⁵

Am 20. Dezember 1764 schreibt sie nach Mohrungen: Dort wird unsere Zerstreung aufhören und

wir werden in verbundnen Reihen
 uns ewig seines Todes freuen.¹⁶

Den Trost, den sie nach dem Tode ihrer Schwester Marianne in dem Heilande findet, drücken die schönen Verse aus:

Wohl! meiner Wahl, die uns verbindet,
 die ihn mir hat zum Freund geschenkt!
 Wenn alles stirbt, wenn alles schwindet,
 bleibt diese Zuflucht ungekränkt.¹⁷

Als letzte sei jene Strophe angeführt, die sie dem geliebten Lavater zu seinem Geburtstage am 15. November 1774 gewidmet hat:

Begegne auch dem Freund, der sehnlich nach Dir dürst,
 Du, Auferstandener, ihm, holder Lebensfürst!
 Sollt etwa (unbemerkt) dir was im Wege stehn,
 räums weg, — du kannst ja durch verschlossene Türen gehn.¹⁸

Auch in Sprache und Versmaß läßt sich eine Entwicklung feststellen. Die neuen Lieder sind in 4—5hebigen Jamben oder in 4hebigen Trochäen abgefaßt, die Zeilen bilden kirchenliedartig lange Strophen. Auch der Alexandriner, das allgemein gebrauchte Versmaß der vogoethe'schen Zeit, das sich für den Gesang schlecht eignet, ist vertreten. Die Gedichte der letzten Zeit sind im Versmaß völlig frei und unbeschwert.

¹⁴ Die schöne Seele, S. 180.

¹⁵ ebda, S. 223.

¹⁶ ebda, S. 225.

¹⁷ ebda, S. 229.

¹⁸ ebda, S. 286.

3. *Briefe*. Briefe sind uns nur aus den letzten neun Lebensjahren bekannt, aus der dritten und vierten Periode. Es sind vor allem die Briefe an Trescho, an die Herrnhuter Brüder Schick, Lorez und Neißer und schließlich die Schreiben an Lavater. In den Briefen an die Herrnhuter bedient sie sich ähnlicher Wendungen und Bilder wie in den Gedichten. „Die Segensfluten seines Blutes müssen dein Leib und Seele durchgehen und erquickern.“¹⁹ „. . . und suche stündlich in meiner Stille, sünderhaft und arm, mich dahin zu schmiegen, wo die andere Lämmer sitzen, nämlich in die Wunden Ritzen.“²⁰

Auch die Briefschlüsse sind bezeichnend. Ein Brief an Neißer vom 14. August 1767 schließt: „Ich bleibe Ihre auf Jesu Blut und Tod gnau verbundene einsame Schwester.“²¹ Der Schluß des Briefes an denselben Empfänger vom 15. Dezember 1768 lautet: „Der ist der Grund unserer Lieb und in demselben bin ich mit zärtlicher Liebe zum Genuß der blutigen Gnade verbundene Schwester.“²² In dem Briefe an Pfenninger aber vom 25. Juni 1774 steht ganz schlicht: „. . . unterschreibe ich mich als Ihre verbundene Freundin.“²³

Welche Wendung hatte sich vollzogen! Sie ist am deutlichsten in den Briefen an Lavater zu erkennen. Es ist der Stil des Sturmes und Dranges, der hier waltet. Einen Satz wie den folgenden kann nur ein ganz der Empfindung hingegebenes Originalgenie schreiben: Wenn unsere Seele ganz Empfindung ist, so hört der Ausdruck auf — sie mag nicht denken, es bemüht — es stört den unaussprechlich sanften Genuß.²⁴ Meinen wir nicht, Goethes Faust zu hören, „Gefühl ist alles“, wenn wir lesen: Das Annehmen, das ganze Wahrhalten der simplen Geschichte, wie er geboren, gestorben, auferstanden ist, bringt uns zu dem großen Gefühl.²⁵ Oft sind es gar nicht ganze Sätze, die sie schreibt, sondern einzelne Worte, hingeworfene Ausrufe, wie es dem Stürmer und Dränger ziemt, wenn ihn sein Gefühl überwältigt.

Als weiteres Selbstzeugnis möge der Eingang ihres Testamentes hier angeführt werden. Zwar erinnert die Präambel an das Schema vieler protestantischer Testamente: „Fürs erste erinnere ich mich meiner Sterblichkeit und daß meine Seele zu Gott kommen, mein Leib aber zu Erde wird, woher er genommen.“ Doch atmen die folgenden Worte dasselbe schrankenlose Vertrauen auf Gottes Liebe und die Erlöserthat Christi wie ihre übrigen Äußerungen: „Meine durch das vollkommene Opfer meines hoch-

¹⁹ Brief an Lorez, 1. 3. 1767, *Die schöne Seele*, S. 237.

²⁰ Brief an Neißer, 14. 8. 1767, *ebda*, S. 241.

²¹ *ebda*, S. 241.

²² *ebda*, S. 244.

²³ *ebda*, S. 264.

²⁴ Brief an Lavater, 9. 1. 1774, *ebda*, S. 250.

²⁵ Brief an Lavater, o. D., *ebda*, S. 260.

gelobten Heilandes teuer erlöste Seele empfehle ich demütig und gläubig vor jetzo und immerdar in die Hand meines barmherzigen Gottes.“²⁶

B. Der theologisch-systematische Gehalt

Durchbruch — Rechtfertigungslehre — Auferstehungsglaube — Gebet — Verhältnis zur Umwelt

In dem Erleben des Glaubensdurchbruches steht Susanna Katharina in einer Reihe mit andern Pietisten, die Ähnliches erfahren haben, mochte es nun die selige Gewißheit Aug. Herm. Franckes gewesen sein, den rechten Glauben gewonnen zu haben,²⁷ oder Jung-Stillings plötzliche Einsicht, daß er sicher und wohlgeborgen als Kind Gottes durch diese Welt wandeln könne,²⁸ oder des Grafen Zinzendorf Selbstprüfung und Erkenntnis, daß er an einem bestimmten Tage die wahre Gotteskindschaft erlangt habe. Es ist zu vergleichen mit dem Glaubenserlebnis des Knopfmachers Lucas²⁹ oder der Bekehrungsgeschichte, die Sophie Charlotte von Stolberg-Wernigerode in dem „Denkmal der Gnade Gottes“ beschrieben hat,³⁰ oder der des Johann Franz Regnier.³¹ Das Wesentliche für sie war, daß Christus sich als den „für mich Gekreuzigten“ offenbarte: sie war in persönliche Beziehung zu dem erhöhten Herrn getreten. Es ist anzunehmen, daß die Erscheinung sich in ihrer „Zelle“ öfter wiederholte, sonst wäre ein Satz wie der: „Ich lebe Ihm und er hat sich schon gar gnädig zu mir in meinen Zellen genahet“,^{31a} nicht geschrieben worden. Sie lebte nun wie andere Pietisten in ständigen vertrauten Umgänge mit Gott und in in einer so festen Gewißheit der Erlösung, daß nichts auf Erden ihr mehr etwas antun konnte.

Die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit liegt der Hoffnung auf Erlösung zugrunde. Der Tod ist die Folge der Sünde. „Wer einmal die verborgenste aller Wissenschaften, die Erkenntnis seines Verderbens, hat, dem ist die Wahrheit, die Göttlichkeit der Lehre Christi bald bewiesen.“³² Durchaus fußt sie auf Luthers Rechtfertigungslehre. Es ist bei ihr nicht so wie bei den Halle'schen Pietisten, daß durch Bußkampf und Gebet der Durchbruch erzwungen wurde. In dieser Hinsicht hatte sie ja versagt. „Aus Gnaden muß ich selig sein“,³³ bekennt sie und: Durch das Blut Christi sind

²⁶ Das Testament ist datiert vom 25. Mai 1770; Jung: a.a.O. S. 56.

²⁷ „Anfang und Fortgang der Bekehrung A. H. Franckes“ in „Beiträgen zur Geschichte A. H. Franckes“, hrsg. von Kramer, Halle 1861, S. 37 u. Mahrholz: Deutsche Selbstbekenntnisse, 1919, S. 152 ff.

²⁸ Joh. Heinrich Jung: Lebensgeschichte, Reclam, S. 99.

²⁹ Die schöne Seele, S. 22.

³⁰ Ritschl: a.a.O., II. Bd., S. 518 f.

³¹ Fresenius, J. Ph.: Bewährte Nachricht v. Herrnhutischen Sachen, 1746, 2. Bd., S. 355 f.

^{31a} Brief an Lorez, 1. 3. 1767, Die schöne Seele, S. 237.

³² Brief an Lavater, 27. 7. 1774, ebda, S. 275.

³³ Brief an Trescho, 20. 12. 1764, ebda, S. 227.

wir gerecht worden, sind Bürger jener Stadt.³⁴ In einem Liede heißt es: Mein Name ist ja dort schon aufgezeichnet worden kraft Deines teuern Bluts und Deiner Gnadenwahl. Die Schenkung der Gerechtigkeit Christi ist Mitteilung ewigen Lebens, der Kraft, nicht zu sterben.³⁵ Diese Gerechtigkeit ist nicht zu verwechseln mit Moralität. Diese verhilft so wenig zur Gerechtigkeit wie die Beschneidung Abraham instand setzte, mit Sara Kinder zu zeugen. Das Hangen an den Worten der Verheißung gab ihm die Kraft.³⁶ „Wir aber, die wir uns Sünder fühlen, wir werden ohne Verdienst, ohne Werke gerecht, durch glaubiges Annehmen (ein Annehmen, welches mir teilhaftig worden ist) des Gnadenstuhls im Blut.“³⁷ Das ist durchaus paulinisch und lutherisch gedacht. Dazu ist die Lehre Speners zu stellen: „Wir erkennen gern, daß wir einig und allein durch den Glauben selig werden müssen und daß die Werke oder gottseliger Wandel weder viel noch wenig zur Seligkeit tun, sondern solche allein als eine Furcht des Glaubens zu der Dankbarkeit gehören, dazu wir Gott verbunden sind.“³⁸ Aus diesem Glauben floß die werktätige Liebe, die sie, die selbst Kranke und Schwache, befähigte, Pflegerin der Mutter und des Vaters zu sein und Erzieherin der Kinder ihrer Schwester.

Der Kreuzestod Christi ist das zentrale Dogma, die Auferstehung spielt eine geringere Rolle. Doch hat der Gedanke an das ewige Leben sie sehr beschäftigt, Kraft des Geistes wird die Seele leben. „Wenn das laimen Haus meiner Hütte zerfällt“, werden „aus seinen Ruinen gleich die Materialien zu dem neuen Bau genommen werden.“³⁹ Dem eigenen Tode sah sie furchtlos entgegen. In dem Beileidbrief an Lavater vom 7. 7. 1774 heißt es: „Das weiß ich, daß, seitdem ich alle die begraben, die Blut und Freundschaft mir verband — Anverwandten, die Freunde waren, die ich mir zu Freunden würde erbettelt haben — Fürstenseelen: so bin ich mehr dort wie hier, mit meinen Gefühlen. Es tut was, uns von unserer Existenz nach dem Tode zu überzeugen, wenn die drüben sind, an denen unser Herz mit den unauflöslichsten Banden hängt, und so ist uns Verlust Gewinn.“⁴⁰

Ihr Glaube war unterbaut worden durch eine gründliche Kenntnis der Bibel, des alten wie des neuen Testaments. Beweis, wie sie und die Frommen aus der Bibel heraus gelebt haben, sind die in ihren Aufsätzen ausgedrückten Grundsätze. „Wie trefflich können wir im Neuen Bunde die Gebete, die Ausdrücke der ältesten Väter brauchen, ist immer eine Erfahrung, ist immer Empfindung von Hunger und Durst nach Gott.“⁴¹ Aus dem Alten Testamente werden zitiert: Die Weisheit Salomonis, die

³⁴ ebda, S. 180.

³⁵ An Lavater, 8. 7. 1774, ebda, S. 268.

³⁶ ebda, S. 268.

³⁷ ebda, S. 274.

³⁸ Spener: Pia Desideria, S. 32.

³⁹ Brief an Lavater, 12. 7. 1774, Die schöne Seele, S. 269.

⁴⁰ Neue Christoterpe 1897, ebda, S. 270 f.

⁴¹ Brief an Lavater, 14. 7. 1774, ebda, S. 273 f.

Psalmen, besonders aber und wiederholt das Hohe Lied, das als Allegorie der Vereinigung der Seele mit Christus aufgefaßt wird und aus dessen 2. Kap. das Bild von der Taube in der Felsenkluft einzigartige Bedeutung gewonnen hat. Als Andachtsbuch erscheint aber durchaus das Neue Testament und hier wieder ganz besondere Teile: Das Evangelium und die Apokalypse Johannis und die Briefe des Apostels Paulus; die übrigen Evangelien treten zurück. 2. Kor. 5 war ihr Favorittext. Der Satz: „Der, der im Namen aller Seelen ihren Schuldbrief übernahm, hat auch besonders den meinigen an seinem Kreuz vernichtet“,⁴² klingt deutlich an Kolosser 2, 14 an. Die Vorstellung vom Gnadenstuhl entstammt der paulinischen Theologie, die vom Lamme und dem gläsernen Meere der Apokalypse.

Das Wasser, das am Kreuz herausgeflossen,
hat mir Dein Geist ins Innerste gegossen;
das quillt, bis es ins gläsern Meere dringt,
wo man das Lied von meinem Lamme singt.

Durch ihr Gebet, das sie reich begnadete, wußte sie sich in ständiger Verbindung mit Gott; oft hat sie von der segensreichen Wirkung und Antwort Gottes gesprochen. Gegen Mitteilung von Gebetserhörungen anderer war sie mißtrauisch. Auch mit Goethe muß sie über das Gebet gesprochen haben, denn außer den Hinweisen in den „Bekennnissen“ fand sich in ihrem Nachlasse ein Zettel von Goethes Hand: „Nur dann reflektiert Gott auf ein Gebet, wenn alle unsere Kräfte gespannt sind, und wir doch das weder zu tragen, noch zu heben vermögen, was uns auferlegt ist.“⁴³

Mit sich selbst und mit ihrer Stellung zu Gott war Susanna von Klettenberg nach ihrer Erweckung völlig im reinen. Schwieriger gestaltete sich das Verhältnis zur Umwelt. Aus ihren Aufsätzen kennen wir den dort geschilderten Gegensatz zwischen den Wiedergeborenen und den Kindern der Welt. Wie stand sie zur offiziellen Kirche? Sie hat sie zwar nicht förmlich verlassen, aber sie stand abseits wie alle Frommen. Man erinnere sich der selbstbewußten, wohl auch etwas selbstgerechten Haltung, die Jung-Stilings Großvater dem Pastor seiner Gemeinde gegenüber einnahm, als dieser sich eine böse Entgleisung in sozialer Hinsicht zuschulden kommen ließ.⁴⁴ Von Fresenius war sie in ihrer herrnhutischen Epoche abgerückt. Sein gespanntes Verhältnis zu Zinzendorf und die ungünstigen Nachrichten, die er sich aus aller Welt über die Brüdergemeinen schicken ließ, nährten seine Voreingenommenheit und Ablehnung. Über Zinzendorfs Eigenheiten und seine religiösen und theologischen Absonderlichkeiten, auch die Unzukömmlichkeiten in den Brüdergemeinen, die gegenseitige Bespitzelung, die Heuchelei mag man denken, wie man will — dem Prinzipie vom G e f ü h l, das die Grundlage der herrnhutischen Frömmigkeit bildet, stand Fresenius

⁴² Brief an Trescho, 2. 7. 1763, ebda, S. 221.

⁴³ Jung: a.a.O. S. 67 f. Die schöne Seele, S. 330.

⁴⁴ Joh. Heinrich Jung: Lebensgeschichte, S. 33.

verständnis- und ratlos gegenüber. Sein Buch „Bewährte Nachrichten von Herrnhutischen Sachen“ atmet nicht den Geist der Nächstenliebe. Susanna Katharina hat es wohl gelesen und es dürfte ihre Sympathien für den sonst verehrten Prediger schwerlich vermehrt haben. Von den heftigen Debatten, die Fresenius' Haltung hervorriefen, hat sie sich ferngehalten und ihre Neutralität gewahrt. Fresenius starb, ehe die Spannung zum offenen Bruch geführt hatte. Mit Plitt scheint sie gut gestanden zu haben. Wir wissen nicht, wie sie die Streitigkeiten beurteilt hat, in die ihr junger Freund wegen der Frankfurter Gelehrten Anzeigen mit dem Pfarrer geriet. In den Bekenntnissen berichtet Goethe, daß sie nach ihrer Erweckung in den Predigten nicht mehr das fand, was sie sonst gefunden. „Diese Prediger stumpften sich die Zähne an den Schalen ab, indessen ich den Kern genoß.“⁴⁵ Spitzfindigkeiten der Theologen, die „die Empfindung dieser wesentlichen Glückseligkeitslehre so fein durchseigen, daß nichts als ein sandigtes Residuum zurückbleibt“,⁴⁶ waren ihr fern und fremd. Dagegen entzückte sie das unmittelbare Gefühl, das aus Zinzendorfs und Lavaters Schriften sprach. In ihrer nachgelassenen Bücherei fanden sich keine theologischen Werke dogmatischen Inhalts, wohl aber die mancher Pietisten, hie und da auch ein katholisches Andachtsbuch. Es waren folgende Bücher darunter: Johann Arndt: Postille — G. Arnold: Kirchen- und Ketzerhistorie — Michael de Molinos: Geistlicher Wegweiser — Fénelon: Lettres chrétiennes — Tauler: Geistliche Betrachtungen — Thomas a Kempis: Nachfolge Christi — Steinhofer: Geistliche Reden — Lau: Blutpredigten — Oetinger: Rede Gottes an alle Gläubigen.

Spener, Steinmetz, Rambach und Mosche waren vertreten, D. Hollatz, der Erbauungsschriftsteller, Bogatzky, Lavater und Zinzendorf; J. J. Moser mit den Sonntagsbetrachtungen, der Freund Friedr. Karl mit seinen Hauptwerken; Missions- und naturwissenschaftliche Werke.

Sie las auch englische und französische Mystiker, die Soliloquia der Mme Rowe sagten ihr zu, aber die Franzosen waren ihr zu katholisch.

Folgende Bemerkung wirft ein Streiflicht auf ihre Stellung zur katholischen Kirche. Bezugnehmend auf die Wunderheilungen des katholischen Pfarrers J. J. Gassner im Bistum Chur schrieb sie: „Bewahrheitet sich aber die Sache . . . katholisch werde ich doch nicht“.⁴⁷ Aus diesem Grunde ist auch nicht anzunehmen, daß das gemeinhin unter ihrem Namen gehende Bild, das sie in Nonnentracht darstellt und von ihr gemalt sein soll, ihr Selbstporträt ist.⁴⁸

In früheren Jahren hatte ihr die Stellung zu den Kindern der Welt Kummer bereitet. Am liebsten hatte sie sich zum Volke des Heilandes gehalten, wenn auch dort nicht alles so war, wie es sein sollte. In einem

⁴⁵ Wilh. Meisters Lehrjahre, W.A. 22, S. 310.

⁴⁶ Brief an Trescho, 2. 7. 1763, Die schöne Seele, S. 222.

⁴⁷ Brief an Lavater, 4. 10. 1774, Die schöne Seele, S. 285.

⁴⁸ ebda, S. 60 f.

Briefe vom Jahre 1767 heißt es: Ich empfehl mich aller lieben Geschwister Gebet und Andenken vor dem Herzen Jesu, ich habe solche in meiner Situation doppelt nötig, da auf der einen Seite der Umgang mit der Welt nicht ganz zu vermeiden steht und auf der andern Seite ich in großer und gnauer Conection mit vielen Seelen stehe, die ich herzlich liebe, sie aber bei lebhafter Empfindung meiner Mängel und Gebrechen doch so caracterisieren muß wie im Hohen Lied Cap. 8 v 8 die Braut ihre Schwester.⁴⁹

Im letzten Lebensjahre waren aber alle Hemmungen im Verkehre mit andern Menschen gewichen. Sie konnte auch die Gesellschaft von Freigeistern ertragen. Ja, sie nannte sich selbst einen solchen. Nun hatte sie die geistige Freiheit erreicht, die sie Andersgläubigen gegenüber die schönste Toleranz üben ließ. Ihre Entwicklung war abgeschlossen. Sie hatte sich zu der Erkenntnis und dem Verstehen durchgerungen: Es gibt eben verschiedene Christentümer; jeder evangelische Christ hat sein eigenes — er ist wie ein Quell. Man darf sich der vielen Quellen freuen und braucht nicht zu beklagen, wenn die chemische Untersuchung große und vielartige Unterscheidungen aufweist.⁵⁰ Von diesem Standpunkte aus konnte sie auch Johann Wolfgang Goethe als in der Gnadenwahl stehend anerkennen, mochte sie ihn auch nicht als wahren Christ gelten lassen. Alles Formwesen, alles Gemodelte ist verschwunden. „Ich bin ein christlicher Freigeist — meine Brüder sind alle Menschen.“⁵¹ Es ist die Gesinnung, von der Lavater sagte: Sie hatte genaue Freundschaft mit verschiedenen Ungläubigen, die es aus Grundsätzen waren. Sie wußte mit dem feinsten Edelsinn das Gute und Wahre in jedem System und Herzen in ihnen aufzusuchen, zu beleuchten, geltend zu machen und wider sie anzuwenden.⁵²

„Ich werde eigentlich nichts, als immer mehr durch Gottes Gnade das, was ich bin“,⁵³ schreibt sie zwei Monate vor ihrem Tode. Die vollendete Reife ihres Wesens, das wie in einem Strahlenbündel die Kräfte der Zeit zusammengefaßt und sie zu einem neuen edlen Gebilde umgeschmolzen hatte, drückte Goethe am Ende der Bekenntnisse so aus: Ich erinnere mich kaum eines Gebotes; nichts erscheint mir in Gestalt eines Gesetzes; es ist ein Trieb, der mich leitet und mich immer recht führt; ich folge mit Freiheit meinen Gesinnungen und weiß so wenig von Einschränkung als von Reue. Ist dies nun Perfektionismus? Doch wohl nicht. Denn die Sündhaftigkeit des Menschen hat sie nie geleugnet, die Versuchung als immer gegenwärtig anerkannt, aber sie traute sich mit Gottes Hilfe die Kraft zu, ihr zu widerstehen. Was Goethe schildert, kann man als die schöne Seele

⁴⁹ Brief an Lorez, 1. 3. 1767, ebda, S. 234.

⁵⁰ ebda, S. 14.

⁵¹ Brief an Moser, 27. 1. 1774, ebda, S. 255.

⁵² Die schöne Seele, S. 46.

⁵³ Brief an Lavater, 4. 10. 1774, ebda, S. 285.

Schillers bezeichnen, die kein Gebot kennt, weil sie die Gottheit in ihren Willen aufgenommen hat. Schiller selbst wollte das Prädikat der schönen Seele lieber Natalie als der Stiftsdame zuerkannt wissen.⁵⁴

Schluß

Zum Schlusse sei noch auf eine im Schrifttum erörterte Frage eingegangen, ob Goethe die „Bekennnisse“ auf Grund autobiographischer Aufzeichnungen seiner edlen Freundin geschrieben habe oder ob sie aus „Unterhaltungen und Briefen“ entstanden seien, wie er selbst angibt. Dechent ist jener Meinung,⁵⁵ Funk verneint sie.⁵⁶

Der Vergleich von Originalschriften mit den „Bekennnissen“ zeigt in manchen Fällen eine erstaunliche Übereinstimmung. Aus den Gerichtsakten sind wir über den Streit des Lt. Lindheimer mit Olenschlager genau unterrichtet.⁵⁷ Goethe gibt den Sachverhalt mit ganz geringfügigen Abweichungen wieder, ohne daß er die Akten studiert haben oder nach einer Aufzeichnung gearbeitet haben müßte. Denn dieses entscheidende Ereignis in ihrem Leben mag wohl so fest im Gedächtnisse der Frau gehaftet haben, daß sie es ihrem jungen Freunde wahrheitsgetreu erzählen konnte. Olenschlager war in den 70er Jahren eine geachtete und bekannte Persönlichkeit in Frankfurt.

Betrachten wir den Stammbuchvers aus dem Jahre 1748 (wiedergegeben auf S. 74), so können wir kaum zweifeln, daß Goethe ihn und ähnliche Wendungen gekannt hat. Die Ausdrücke „Schaden“ und „Greuel“ fallen auf, sie kommen auch in den „Bekennnissen“ vor, aber erst anlässlich der Freundschaft mit Moser, als sie ihre eigene Sündhaftigkeit entdeckte. Hier klaffen Wirklichkeit und Goethes Darstellung auseinander, aber der Unterschied liegt nur im Zeitlichen, nicht im Wesentlichen. Die von Dechent aufgezeigte Übereinstimmung im Wortlaut der „Bekennnisse“ und der „authentischen“ Reliquien der schönen Seele kann nicht verwundern, da ja Goethe den „Christ in der Freundschaft“ sehr wohl gekannt haben mag. Die Schilderung Moser-Philos ist dem wirklichen Leben entnommen, da Goethe ihn selbst gekannt hat. Die Briefe an Lavater mögen ihm auf der gemeinsamen Rheinreise mitgeteilt worden sein. Dennoch kann man nicht mit Dechent die „Bekennnisse“ zur Autobiographie oder zur Quelle für die Lebensgeschichte Susanna Katharinas von Klettenberg machen.⁵⁸ Sie sind eine in den Rahmen eines Romans hineingestellte reife Dichtung.

⁵⁴ Gräf: Goethe über seine Dichtungen, II. Bd., S. 819.

⁵⁵ Dechent: Die autobiographische Quelle der Bekennnisse einer schönen Seele. Berichte d. Freien Deutschen Hochstiftes Frankfurt/Main, N. F. 13. Bd., 1897.

⁵⁶ Die schöne Seele, S. 4 ff.

⁵⁷ Riese: Erklärung einer Goethe'schen Erzählung nach den Akten, Bericht d. Freien Deutschen Hochstiftes Frankfurt, 8. Bd., 1892.

⁵⁸ Glagau, H.: Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle, 1903, S. 50.

Die auffallendste Feststellung aber, die wir bei einem Vergleiche der „Bekenntnisse“ mit den tatsächlichen Äußerungen des Fräuleins von Klettenberg machen, ist die, daß die herrnhutische Periode so gut wie keinen Niederschlag bei Goethe gefunden hat. Es wird sehr rasch darüber hinweggegangen. Jenes schwärmerische Schwelgen in Vorstellungen, die Goethe auf der Höhe seines klassischen Empfindens von Schönheit und Harmonie geschmacklos und anstößig vorkommen mußten, hat keine Aufnahme in seinem Dichtwerke gefunden. „Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblaßte“, heißt es bei der Schilderung des Durchbruches in den „Bekenntnissen“. Und dann wird nur das Puppenwerk erwähnt, das sie bald darauf, möglicherweise durch Fresenius mitbestimmt, aus den Händen legte. Als Goethe sie kennenlernte, war diese Periode überwunden.

Es ist daher anzunehmen, daß Goethe „diese in ihre Seele verfaßte Schilderung“⁵⁹ nur aus Unterhaltungen und Briefen gestaltet hat. Vielleicht hat er sich selbst nach Gesprächen mit seiner Freundin, die eine mitteilende Natur war, Aufzeichnungen gemacht, vielleicht hat er eigene oder Briefe seiner Mutter besessen, die wir nicht mehr kennen. Vor allem ruhten aber auf dem Grunde seines unerschöpflichen Gedächtnisses die „Studien nach der Natur“, die er jederzeit heraufholen und lebendig machen konnte.

Über das 6. Buch des „Wilhelm Meister“ hat er sich selbst wiederholt geäußert. Als er es schrieb, war seine religiöse Haltung eine andere als zur Zeit, da seine Freundin lebte; die Zeit des Glaubens war für ihn vorbei. In seinem Briefe an Schiller vom 18. März 1795 spielt er auf die „edelsten Täuschungen“ an, die Verwechslung des Subjektiven und Objektiven, die objektive Erscheinung leugnend.⁶⁰ Aus einer Unterredung mit Dr. Alfred Nicolovius scheint hervorzugehen, daß er für Susanna Katharinas geistig-religiöse Haltung ihre Krankheit verantwortlich gemacht hat.⁶¹ Mag sein, daß ihre wenig kämpferische Haltung daraus zu erklären ist, ihre religiöse Grundhaltung gewiß nicht. „Jesus will Streiter, aber keine Eremiten“, hatte ihr Freund Moser gelehrt.⁶²

Wie dem auch immer gewesen sein mag, so hat doch der Eindruck einer wahrhaft christlichen, edlen Persönlichkeit, den er in seiner Jugend durch eine tief religiöse, sittlich hochstehende Frau empfangen hat, so unverlöschbar in Goethes Seele gehaftet, daß er in einem reifen Werke auf der Höhe seines Lebens das schönste Bekenntnisbuch jener tiefen und großen Bewegung gestaltet hat, die wir Pietismus nennen; ein Buch erfüllt vom reinsten Streben nach dem Höchsten, innigen Glauben an unsern Erlöser Jesus Christus und von wahrer Freiheit der Kinder Gottes.

⁵⁹ Dichtung und Wahrheit, 2. T. 8. Buch, W.A., Bd. 27, S. 199.

⁶⁰ Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller, Insel, 1912, I. Bd., S. 61.

⁶¹ Lappenberg: Reliquien, S. 296.

⁶² Delitzsch: a.a.O. S. 45.

Vom Protestantenedikt bis zum Zusammentritt der ersten bayerischen Generalsynode *

Von Dr. Konrad Petersen, Erlangen

Der § 7 des sog. Protestantenediktes, das zusammen mit der bayerischen Verfassung am 26. Mai 1818 erlassen wurde, bestimmte:

„Zur Handhabung der Kirchen-Verfassung soll in jedem Decanate eine jährliche Visitation, und am Decanats-Sitze jährlich eine Diöcesan-Synode, dann alle vier Jahre eine allgemeine Synode am Sitze des Consistoriums, unter der Leitung eines Mitgliedes des Ober-Consistoriums, zur Berathung über innere Kirchen-Angelegenheiten, in Gegenwart eines Königlichen Commissaire's, welcher jedoch an den Berathungen selbst keinen Antheil zu nehmen hat, gehalten werden.“

Während im linksrheinischen Bayern die Verschmelzung der lutherischen und reformierten Kirche zur Union schon bald die Einberufung einer Generalsynode zur Folge hatte, geschah im rechtsrheinischen Bayern zunächst noch nichts. Hier sollten noch viele Jahre ins Land gehen, bis es endlich dazu kam.

Der Grund hierfür ist letzthin in dem sog. Presbyterialstreit zu suchen. Das Oberconsistorium, vor allen Dingen Niethammer,** hatte die Absicht gehabt, durch in den Gemeinden zu bildende Presbyterien eine Grundlage für die spätere Generalsynode zu schaffen, war dabei aber — besonders im

* Die Abhandlung ist eine verkürzte Wiedergabe des ersten Kapitels der Dissertation des Verfassers über das Thema: Zur Geschichte der Generalsynode in Bayern d. d. Rh., Die Entwicklung des Laienelements in der Zeit von 1818 bis 1848 im Spiegel der amtlichen Akten (Erlangen 1952).

** Friedrich Immanuel Niethammer, Oberconsistorialrat von 1818—1845, dann quiesz. im Zusammenhang mit der Entfernung Harleß* von der Universität Erlangen. Vgl. Heckel, Adolf von Harleß, Theologie und Kirchenpolitik eines lutherischen Bischofs in Bayern (München 1933) S. 393.

Konsistorialbezirk Ansbach — auf überraschend großen Widerstand gestoßen. Dieser ging soweit, daß im Dezember 1822 sogar die Einstellung der Wahlen zu den Presbyterien angeordnet werden mußte.¹

In einer Eingabe des Konsistoriums Ansbach² an das Oberkonsistorium aus dem Jahre 1821 war bereits die Einberufung einer Generalsynode als erforderlich bezeichnet, jedoch die Bildung von Presbyterien als notwendige Voraussetzung hierfür gefordert worden. Ebenso sollten zu den Kapitelsynoden eine verhältnismäßige Anzahl von Laien zugezogen werden. Das Oberkonsistorium griff diese Anregung auf und wurde beim Staatsministerium d. J. in dieser Frage vorstellig.³ In dieser Eingabe legte es den § 7 des Prot.Ed. dahin aus, daß der Beginn der alle vier Jahre abzuhaltenden Generalsynoden zwar unbestimmt gelassen worden, der Wunsch nach Erfüllung der kgl. Zusage jedoch berechtigt sei, da, vom Erlaß des Edikts an gerechnet, der erste Zeitabschnitt im Jahre 1822 zu Ende gehe. Wegen der vielen, auf kirchlichem Gebiet zu ergreifenden Maßnahmen erschien es dem Oberkonsistorium angebracht, zuvor die allgemeinen Wünsche der Kirche auf dem vorgeschriebenen Wege zu vernehmen. Dieser Wunsch war umso mehr verständlich, als die verflossenen zwei Jahrzehnte durch die territorialen Veränderungen der napoleonischen Zeit Bayern überhaupt erst eine protestantische Bevölkerung gebracht hatten. Im Zeitpunkt dieser Eingabe lassen die Akten eine ziemliche Aufgeschlossenheit des Oberkonsistoriums in der Frage der Beteiligung von Laien an den Generalsynoden erkennen.

¹ Bei dem sog. Presbyterialstreit ging es um die Einführung von Presbyterien (= Kirchenvorständen) in der prot. Kirche in Bayern d. d. Rh. 1818 hatte man sie in der Rheinpfalz bereits allgemein eingeführt, 1819 in Bamberg und 1820 in Würzburg. Sie sollten nach Niethammers Ideen die Grundlage für die noch einzuführende Generalsynode bilden. 1821 befahl der König allgemeine Wahlen zu den Presbyterien in den Gemeinden. Unverständlicherweise befürchtete man gerade in diesen — besonders im Konsistorialbezirk Ansbach — durch die Einführung von Presbyterien eine Einschränkung der persönlichen Freiheit. Es erhob sich daher heftiger Widerstand, so daß die Wahlen zunächst unterbrochen wurden, dann aber auf Weisung des Oberkonsistoriums fortgesetzt werden sollten. Eine große Anzahl von Gemeinden des Ansbacher Konsistorialbezirks wandte sich in direkten Eingaben an den König. Auch eine Reihe von Flugschriften spiegelten die allenthalben vorhandene Erregung wider. Der König befahl jedoch die Fortsetzung der Wahlen. Auf Grund der Berichte der Generalkommissäre (= Regierungspräsidenten) von Ansbach und Bayreuth sah man sich aber dann veranlaßt, im Dezember 1822 die Einstellung der Wahlen anzuordnen. Es sollte zunächst die Stellungnahme der ersten Generalsynode abgewartet werden. Diese war negativ. So behielten nur einige Gemeinden die bereits gewählten Presbyterien bei, die sich, wie aus Äußerungen von Abgeordneten auf späteren Generalsynoden zu entnehmen ist, gut bewährten. Vgl. Simon, Evangelische Kirchengeschichte Bayerns, 2 Bände (München 1942), S. 586.

² General-Akten des kgl. Bayr. prot. Oberkonsistoriums, Tit. 13 Nr. 135, Bestand Oberkonsistorium München Nr. 00696; Kons. Ansbach an Oberkonsistorium (OK) v. 2. 2. 1821.

Im Einzelnen beweisen die Ausführungen der Ansbacher Eingabe, daß man dort sehr wohl erkannte, daß eine lediglich aus Geistlichen bestehende Generalsynode psychologisch eine Gefahr für die Gemeinden bedeutete. „Solange“, heißt es da, „die Geistlichen allein die Synodalberatungen vornehmen und den Kirchengemeinden, von denen sie zum Teil besoldet werden, gleichsam gegenüber stehen, solange tragen alle Verfügungen, welche von den Synoden ausgehen, oder auch nur von denselben veranlaßt werden“ — wclch letzteres ja bei der nur beratenden Stellung allein der Fall sein konnte — „den Schein, als seien dabei nur die Vorteile und die persönlichen Wünsche der Geistlichen berücksichtigt worden, und es gewinnt das Ansehen, als ob die Kirche sich teile in die Regierenden und die Regierten, welches, wie die Erfahrung bewährt, zur Folge hat, daß die meisten Anordnungen, deren Zweckmäßigkeit auch noch so einleuchtend ist, doch mit Mißtrauen, Kälte und Gleichgültigkeit, oder gar mit Unmut und Widerstreben von seiten der Gemeinden aufgenommen werden Nur wenn eine freie Zustimmung von seiten der Gemeinden bei allen kirchlichen Anordnungen und Bedürfnissen stattfindet, und unter den Mitgliedern die Überzeugung von der Zweckmäßigkeit des Geschehenen oder des Vorzunehmenden auf klarer Anschauung und freiem Urteil gegründet ist, wird sich wieder ein enger kirchlicher Gemeingeist bilden und viele Not und Gebrechen, an deren Abhilfe bis jetzt so manche Versuche scheiterten, werden mit Sicherheit und Bestand entfernt werden können.“⁴ Aus diesen Überlegungen heraus forderte Ansbach zugleich die Bildung von Presbyterien bei den Gemeinden. Daß ein solches Begehren von einer Kirchenbehörde ausging, bedeutete in der damaligen Zeit einen gewaltigen Fortschritt.

Diese Ansbacher Eingabe und deren Weitergabe durch das Oberkonsistorium an das Staatsministerium des Innern leiteten den Kampf um die Einberufung der ersten Generalsynode in Bayern d. d. Rh. ein.

Schon am 5./7. März 1821 erteilte das Staatsmin. d. J. seine Antwort. Es sah keine Schwierigkeiten für die Einberufung der Generalsynoden und bezeichnete deren Abhaltung lediglich als von den Vorschlägen abhängig, die das Oberkonsistorium zu beantragen habe. Auch das Staatsministerium vertrat dabei den Standpunkt, daß die Vorschläge für die einzuführende Presbyterialverfassung erstes und notwendigstes Erfordernis für die Einberufung der Generalsynoden seien. Zugleich wurde auch die Kostenfrage angeschnitten und das Oberkonsistorium zu einem Gutachten darüber aufgefordert, inwieweit Gemeinde- und Stiftungsmittel zur Finanzierung der Synoden herangezogen werden könnten.

Grundsätzlich bestand somit zwischen dem Staatsministerium und dem Oberkonsistorium Übereinstimmung darüber, daß Generalsynoden stattfinden sollten und daß Vorbedingung hierfür die Einführung der Presbyte-

³ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 20. 2. 1821.

⁴ a.a.O. wie Anm. 2.

rialverfassung sei, um den höchsten Vertretungskörper des Kirchenvolkes auf eine breite, tragfähige Basis stellen zu können.

Bei den nunmehr unverzüglich in Angriff genommenen Vorbereitungen zeigte sich das Ansbacher Konsistorium wesentlich aktiver als das Bayreuther, das dafür dem Oberkonsistorium im allgemeinen weniger Schwierigkeiten machte. Der Schriftwechsel zeigt allenthalben, daß zwischen dem Oberkonsistorium und dem Konsistorium Ansbach eine gewisse Spannung bestand.

Dieses setzte die Teilnahme aller Dekane an den Generalsynoden als gegeben voraus und wünschte Aufklärung darüber, wieviele Pfarrer darüber hinaus aus jedem Kapitel und wieviele Laien aus den noch zu bildenden Presbyterien teilnehmen sollten. Für die Dauer der Synoden erachtete man 10—12 Tage als ausreichend. Im Kostenvoranschlag beschränkte man sich auf die Tagegelder und berechnete für Dekane fünf, Pfarrer vier und Laien drei Gulden pro Tag, dazu Fahrtvergütung.⁵ Wesentlich später erst äußerte sich Bayreuth, nachdem das Oberkonsistorium seinerseits schon auf die Ansbacher Anfrage hin selbst einen Beschluß gefaßt hatte.

In seiner Sitzung vom 21. 6. 1821 setzte das Oberkonsistorium die Richtlinien für die Teilnahme an der Generalsynode fest. Danach sollten

- a) sämtliche Dekane,
- b) aus jedem Kapitel, das nicht unter 10 Pfarreien hatte, ein Pfarrer,
- c) aus jedem Dekanatsdistrikt ohne Ausnahme ein weltliches Mitglied

teilnehmen. Die Dauer der Generalsynode berechnete man mit 8—12 Tagen, die Tagegelder wurden einheitlich auf 5 fl pro Tag, nebst besonderer Vergütung des Fuhrlohnes für einen Wagen für jeden Dekanatsdistrikt bemessen.

Das Konsistorium Bayreuth⁶ berührte in seiner Stellungnahme die Frage der Laienbeteiligung überhaupt nicht, sondern führte nur aus, daß man sich von der Abhaltung der Synoden ganz allgemein einen Erfolg in der Richtung verspreche, daß sich hierdurch ein gleicher Sinn und Geist unter den Gemeinden verbreiten werde.

Die folgenden Monate brachten zunächst einen Stillstand. Es war dies die Zeit, in der der Presbyterialstreit die Gemüter im Lande in Aufregung versetzte und es ist nur zu verständlich, daß man, nachdem die Einführung der Presbyterien als Voraussetzung für die Abhaltung der Generalsynoden bezeichnet worden war, sich zunächst nunmehr ganz und gar diesem Problem widmete und alles andere in den Hintergrund treten ließ.

Nur das Konsistorium Ansbach machte in der Zwischenzeit auf Anregung und in Übereinstimmung mit den Wünschen verschiedener seiner Dekanate dem Oberkonsistorium einen Vorschlag.⁷ Darin wurden die zunächst wünschenswert erscheinenden Beratungsgegenstände bezeichnet und

⁵ a.a.O. wie Anm. 2, Kons. Ansbach an OK v. 13. 4. 1821.

⁶ a.a.O. wie Anm. 2, Kons. Bayreuth an OK v. 16. 6. 1821.

der Wunsch nach Inkrafttreten der Presbyterien unterstrichen. Deren Mitglieder sollten an den Generalsynoden teilnehmen. Andererseits bezeichnete man aber die Feststellung der Befugnisse der Presbyterien als Beratungsgegenstand der Generalsynoden. Hierin scheint ein gewisser Zwiespalt zu liegen. Man wollte also zunächst nur personell eine Vertretungskörperschaft der Gemeinden schaffen, das Ausmaß ihrer Wirksamkeit aber erst zu einem späteren Zeitpunkt bestimmen. Dieser Ansbacher Vorschlag barg aber den guten Grundgedanken in sich, daß bei der Regelung dieser für das Laienelement so wichtigen Frage dessen Mitwirkung bei den entsprechenden Beratungen der Generalsynode gesichert werden sollte, gerade auch in dem Punkt, der die Kompetenzen der Laien als Mitglieder ihres Gemeindepresbyteriums betraf.

Erst ein halbes Jahr später wandte sich das Oberkonsistorium erneut an das Staatsmin. d. J.⁷ Noch gab man sich der Hoffnung hin, daß die Einführung der Presbyterien als Voraussetzung für die Generalsynode gelingen werde. In der Kostenfrage wurde aber die Möglichkeit einer Übernahme der Synodalkosten auf die Gemeinde- und Stiftungsmittel verneint und um ihre Übernahme auf das Ärar gebeten. Unter Hinweis auf den verfassungsmäßig bestimmten Zeitraum von vier Jahren wurde das Staatsministerium d. J. zugleich um baldige Anberaumung der Generalsynoden gebeten.

Die Kostenfrage brachte einen neuen, für die Zusammensetzung der Generalsynode immerhin nicht unwesentlichen Punkt in den ganzen Fragenkomplex. Grundsätzlich erklärte sich der Staat zwar mit der Übernahme der Kosten auf den General-Reservefond der Finanzen einverstanden, empfahl aber zugleich größte Sparsamkeit und ordnete eine nochmalige Überprüfung an, ob nicht noch größere Einsparungen möglich seien. Zugleich wurde auch eine genaue Bezeichnung der Beratungsgegenstände gefordert.

Hatte ursprünglich das Oberkonsistorium es für wünschenswert erachtet, weltliche Mitglieder zu den Generalsynoden zuzuziehen und die entsprechende Forderung aus dem Kirchenvolk als berechtigt bezeichnet, so änderte es nun plötzlich, im Zusammenhang mit dem geforderten Voranschlag⁸ seine Ansicht und stellte sich auf den Standpunkt, daß es zunächst einer allerhöchsten Entschließung über die Beiziehung weltlicher Mitglieder bedürfe, da eine solche bisher gesetzlich noch nirgends ausgesprochen sei. Bisher habe man eine solche nur nach dem Beispiel des Rheinkreises als Voraussetzung angenommen.^{9a} Infolge der durch den Presbyterialstreit auf-

⁷ a.a.O. wie Anm. 2, Kons. Ansbach an OK, Abhaltung der Provinzialsynoden betr., v. 11. 12. 1821.

⁸ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 18. 6. 1822.

⁹ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J., die zu haltende Gen. Syn. betr., v. 23. 9. 1822.

^{9a} Im Rheinkreis (Pfalz) bestand seit dem Jahre 1818, von der Union herrührend, eine aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern bestehende Generalsynode.

getauchten Störungen wurden nunmehr vom Oberkonsistorium Bedenken geäußert, Laien zur ersten Generalsynode überhaupt zuzuziehen. Grundsätzlich hielt man allerdings noch an dem Gedanken einer Laienbeteiligung fest und erbat eine allerhöchste Entschließung zu dieser Frage.

Bedingt durch die Kostenfrage schlug das Oberkonsistorium nunmehr vor, unter Einrechnung weltlicher Mitglieder, die Zahl der geistlichen Abgeordneten auf einen pro Diözese zu beschränken; jedoch sollte der Dekan nicht ohne weiteres als geistliches Mitglied bestimmt werden. Vielmehr wollte man aus sämtlichen Geistlichen jeder Diözese, den Dekan eingeschlossen, einen Abgeordneten wählen lassen.

Neu war ferner der Vorschlag, für jede der beiden Generalsynoden^{9b} einen Professor der theologischen Fakultät der Universität Erlangen als Mitglied zu ernennen. Die Gesamtzahl der Abgeordneten wurde — bei je 35 Diözesen der beiden Konsistorialbezirke, dem Dekanat München und dem Fürstl. Loewenstein'schen Mediat-Konsistorium Kreuzwertheim sowie 72 weltlichen Abgeordneten und zwei Professoren — auf 146 berechnet. Für eine derart zusammengesetzte Synode veranschlagte man, bei 14 Tagen Dauer, zwei weiteren Reisetagen unter Zugrundelegung von 5 fl Tagegeld, eine Summe von 11 680 fl, ohne die Fahrtkosten. Diese bezifferte man mit 2920 fl, so daß sich ohne Büroausgaben und Gebühren für die Mitglieder des Oberkonsistoriums, der Konsistorien und der Regierungskommissäre die erhebliche Summe von 14 600 fl ergab.

Für die Wahl der Laien — falls sie an der Synode teilnehmen sollten — schlug das Oberkonsistorium einen doppelten Wahlgang vor. Zunächst sollte in jeder Gemeinde ein Wähler ernannt werden; in Gemeinden mit Presbyterien war er von diesen zu wählen. In den anderen Gemeinden sollte der Pfarrer das Recht haben, den Wähler zu ernennen. Von einer Wahl dieses Mannes durch die Gemeinden selbst wollte das Oberkonsistorium mit Rücksicht auf eventuelle Störungen als Auswirkung des Presbyterialstreits lieber abgesehen wissen.

Der zweite Wahlgang sollte dann durch schriftliche Einsendung der Stimmen oder durch mündliche Abstimmung anlässlich einer besonderen Zusammenkunft erfolgen.

Für die Wahl der geistlichen Abgeordneten wurde noch bemerkt, daß der Dekan als gleich Wählbarer ungeeignet erscheine, die schriftlichen Wahlstimmen anzunehmen oder einen mündlichen Wahlgang zu leiten. Aus diesem Grunde und unter Berücksichtigung von Kosten- und Zeitersparnis schlug man deshalb vor, sowohl für die Wahl der Geistlichen als auch der Laien den ganzen zweiten Wahlakt den beiden Konsistorien Ansbach und Bayreuth zu übertragen. Diesen sollten alle Wahlstimmen eingereicht werden. Die Konsistorien hatten dann die durch Stimmenmehrheit

^{9b} Gem. § 7 Prot. Ed. ergab sich die Notwendigkeit, an den beiden Konsistorialsitzen je eine Synode abzuhalten.

Gewählten zur allerhöchsten Bestätigung anzuzeigen. Zugleich wurde auch eine Wahl von Ersatzmännern angeregt.

Unter Berufung auf § 38 des „Edikt über die inneren Rechtsverhältnisse des Königreichs in Richtung auf Religion und kirchliche Gesellschaften“¹⁰ zeigte das Oberkonsistorium als Hauptgegenstände der Beratung u. a. die Presbyterialverfassung und eine allgemeine Kirchenordnung an. Zugleich wies es aber darauf hin, daß eine erschöpfende Regelung dieser Hauptpunkte unmöglich schon auf der ersten Synode erfolgen könne, sondern lediglich die Feststellung der Hauptgrundsätze, die die Grundlage für spätere Synodalberatungen zu bilden hätten. Vorsorglich erbat das Oberkonsistorium auch die Genehmigung, auch Anträge und Wünsche vermischer, mit dem Interesse der Kirche verknüpfter Gegenstände annehmen und durch die Konsistorialbehörden zur allerhöchsten Kenntnis bringen zu dürfen, dies in der klaren Erkenntnis, daß eine so scharfe Trennung, wie sie der § 38 forderte, auf die Dauer nicht tragbar sei und den Generalsynoden daher zweckmäßig ein etwas weiterer Spielraum für ihre Tätigkeit gegeben werden müsse. Außerdem wurde dem a. h. Ermessen anheimgestellt, die Vollmacht der Generalsynoden in derselben Form wie diejenige für die Pfälzer Synode zu erteilen.

Ohne Rücksicht auf den Presbyterialstreit blieb nunmehr das Bestreben nach baldiger Einberufung der Generalsynode in Fluß. In einer erneuten Eingabe¹¹ beantragte das Oberkonsistorium

1. „das vierte Jahr der Konstitution als das zur ersten Versammlung der Generalsynoden bestimmte ausdrücklich zu erklären,
2. die Einberufung der Versammlung aber, der eingetretenen verschiedenen Hindernisse wegen, auf den Mai des nächstfolgenden Jahres 1823 zu verlegen, jedoch

¹⁰ Hermann R e h m, Quellensammlung zum Staats- und Verwaltungsrecht des Königreichs Bayern (Leipzig 1903).

„Jeder genehmigten Privat- oder öffentlichen Kirchen-Gesellschaft kommt unter der obersten Staats-Aufsicht nach den im III. Abschnitte enthaltenen Bestimmungen die Befugnis zu, nach der Formel und der von der Staatsgewalt anerkannten Verfassung ihrer Kirche, alle inneren Kirchen-Angelegenheiten anzuordnen.

Dahin gehören die Gegenstände:

- a) der Glaubenslehre,
- b) der Form und Feyer des Gottesdienstes,
- c) der geistlichen Amtsführung,
- d) des religiösen Volksunterrichts,
- e) der Kirchen-Disziplin,
- f) der Approbation und Ordination der Kirchendiener,
- g) der Einweihung der zum Gottesdienste gewidmeten Gebäude und Kirchhöfe,
- h) der Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Sachen; nämlich des Gewissens oder der Erfüllung der Religions- und Kirchen-Pflichten einer Kirche, nach ihren Dogmen, symbolischen Büchern und darauf gegründeten Verfassung.

¹¹ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 6. 10. 1822.

3. mit der a. gn. hinzuzufügenden Bestimmung, daß des unerachtet die Generalsynode zum zweitenmal im Mai 1826 und so fortan alle 4 Jahre gehalten werden solle.“

Dabei stellte sich das Oberkonsistorium auf den Standpunkt, daß nach strenger Auslegung des § 7 dieser die Beschränkung enthalte, daß die Haltung der ersten allgemeinen Synode nicht über das vierte Jahr der Konstitution hinaus verschoben werden solle. Damit sei eine Grenze für den Anfang der Synoden gesetzlich bestimmt.

Diese Auslegung war durchaus gerechtfertigt und ließ sich umso mehr vertreten, als im Rheinkreise bereits im Jahre 1818, wie bereits erwähnt, die Generalsynode ins Leben getreten war.

Das Staatsministerium d. J. forderte seinerseits hierauf vom Oberkonsistorium eine gehörige Vorbereitung der Beratungsgegenstände, „damit die Zeit nicht mit unnützen Diskussionen, welche zu keinem Ziele führen“, hingebraucht werde.¹² Hierzu verwies es auf die Initiative, die dem Oberkonsistorium — wie bei der Ständeversammlung der obersten Staatsbehörde — zustehe. Dementsprechend wurde die Vorlage vollständig ausgearbeiteter Organisationsvorschläge verlangt. Danach sollten u. a. ein Entwurf einer allgemeinen Kirchenordnung sowie ein solcher zur Einführung von Kirchenvorständen nebst einer Instruktion über deren Wirkungskreis und Befugnisse ausgearbeitet und eingereicht werden.

Auffallend ist, daß hierbei verlangt wurde, den Namen „Presbyterien“ zu vermeiden. Gefordert wurde ferner, zur Einsicht und Genehmigung, ein Rechenschaftsbericht über die beiden geistlichen Unterstützungsanstalten. Für die Abfassung einer allgemeinen Liturgie und eines Katechismus waren die Grundsätze festzustellen. Die Ausarbeitung selbst sollte nach diesen Grundsätzen einer Anzahl ausgezeichneten Geistlicher übertragen werden.

Die Forderungen des Ministeriums lösten beim Oberkonsistorium neue Bedenken aus. Nunmehr verlangte man,¹³ um für die eigenen Vorschläge eine positive Grundlage zu erhalten, eine Bestimmung über die Einrichtung der Generalsynode selbst; für den Fall, daß eine derartige Verordnung nicht erlassen werde, wurde gebeten, durch gesetzliche Vorschrift auszusprechen, daß die Einrichtung der Generalsynode des Rheinkreises entsprechende Anwendung finden solle. Als Begründung führte man an, daß dadurch der Schein der Willkür vermieden werde, der andererseits dadurch verstärkt werde, wenn aus Sparsamkeitsgründen eventuell nur ein Geistlicher pro Diözese abgeordnet werde.^{13a} Zugleich wurde auch die Frage der Stellung der Generalsynode zum Oberkonkonsistorium und den Konsistorien angeschnitten. Eine weitere Ausdehnung ihrer Vollmachten wurde mit Rücksicht auf die dann entstehende Ungleichheit im Verhältnis zur

¹² a.a.O. wie Anm. 2, Staatsmin. d. J. an OK v. 13. 10. 1822.

¹³ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 15. 11. 1822.

^{13a} Die Rheinkreissynode bestand aus 2 Geistlichen (Dekan u. ein Pfarrer) sowie 1 Laien pro Dekanat bei insgesamt 15 Dekanaten.

Rheinkreissynode abgelehnt. Außerdem wies das Oberkonsistorium noch darauf hin, daß die Beratungen der Rheinkreissynode gezeigt hätten, welche Schwierigkeiten sich böten, die durch das Gesetz gezogenen Schranken einzuhalten — eine Anspielung auf die bereits geäußerte Bitte, nach Möglichkeit auch die Gegenstände gemischter Natur zur Beratung zuzulassen — und daß es unter diesem Gesichtspunkt bedenklich erscheine, wenn die Stellung der Ständeversammlung zur obersten Staatsbehörde auf die Generalsynoden in ihrem Bereich entsprechende Anwendung fände und Gesetzeskraft erhalte.

In letztem Punkt hat das Oberkonsistorium offensichtlich die allerhöchste Entschließung vom 13. 10. 1822 mißverstanden. Aus der vom Staatsministerium d. J. gebrauchten Analogie glaubte man herauslesen zu können, daß die Generalsynode auch zu einem gesetzgebenden Körper erklärt werden sollte. Nachdem aber im § 7 Protestantenedikt der lediglich beratende Charakter der Generalsynoden festgelegt war, konnte die Antwort des Staatsministeriums auch garnicht anders ausfallen, als daß mit dieser Analogie nur ein Hinweis auf den Geschäftsgang gegeben werden sollte.

Auch hinsichtlich der geforderten Vorlage der Entwürfe befand sich das Oberkonsistorium in einem Irrtum, wenn es annahm, daß damit schon die allerhöchste Genehmigung endgültig gegeben werde. Das Staatsministerium d. J. belehrte das Oberkonsistorium dahin, daß die Vorlage nur die Genehmigung der Beratungsgegenstände als solcher bezwecke.

Das Oberkonsistorium wiederum glaubte, daß für die Entwürfe eine möglichst geordnete und vollständige Anführung aller Hauptpunkte genüge. Von besonderer Wichtigkeit ist dabei, daß es betonte, nur die Entwürfe, soweit sie nicht ausschließlich innere Kirchenangelegenheiten betreffen, vorlegen zu wollen, im übrigen aber seine Kompetenzen möglichst wahren wolle. Schließlich wurde noch „Schmerz“ darüber geäußert, daß von seiten des Ministeriums von „unnützen Diskussionen“ die Rede gewesen sei.

Trotz der vorgetragenen Argumente und Bedenken verharrte das Staatsministerium d. J. bei seiner Entscheidung vom 13. 10. 1822. Eine Bestimmung über die Einrichtung der Synoden wurde vorläufig als nicht erforderlich für die vom Oberkonsistorium zu treffenden vorbereitenden Maßnahmen abgelehnt. Auch der Auslegung über den Einberufungstermin der ersten Synoden schloß sich das Ministerium nicht an.¹⁴

Die Folgezeit benützte das Oberkonsistorium zur Ausarbeitung der Vorlagen. In der Zwischenzeit gelangte eine Eingabe des Dekans von Gunzenhausen, Stephani, an das Oberkonsistorium, in der unter Hinweis auf die Verfassung die Einberufung der Generalsynoden gefordert wurde. Er räumte auch das Argument, daß die Presbyterialwahlen noch nicht überall durchgeführt seien, aus dem Wege. Weder in rechtlicher noch in politischer Hinsicht sah er dadurch einen Hinderungsgrund für den Zusammentritt

¹⁴ a.a.O. wie Anm. 2, Staatsmin. d. J. an OK v. 30. 11. 1822.

der Synoden gegeben. In rechtlicher schon deshalb nicht, weil die Prot. Gesamtgemeinde schon durch die geistlichen Kirchenbeamten und die aus den vorhandenen Kirchenältesten zu wählenden Mitglieder der Generalsynode hinreichend repräsentiert sei, und weil diejenigen Kirchengemeinden, die keine Kirchenältesten gewählt hätten, hierdurch nur auf ihr Recht der näheren Teilnahme Verzicht leisten konnten.¹⁵ In politischer Hinsicht argumentierte er, daß mit Verschiebung der Generalsynoden diejenigen, — von ihm als aufgewiegelt bezeichneten — Elemente, die die Presbyterialwahlen noch nicht vorgenommen hätten, in ihrem Wahn, daß von den Wahlen Nachteile zu befürchten seien, bestärkt würden und daß gerade deshalb die Wahlen unterblieben. Von einer baldigst berufenen Synode erhoffte er sich eine Belehrung dieser Kreise und eine Änderung ihrer Einstellung in der Frage der Einführung von Kirchenvorständen. In einer Randbemerkung an dieser Stephani'schen Eingabe gab der Ansbacher Konsistorialrat Wunsch der Ansicht Ausdruck, daß seines Dafürhaltens die allgemeinen Synoden gleich den Diözesan-Synoden eine lediglich ungemischte Versammlung von Geistlichen seien, auf die es keinen Einfluß haben könne, daß auch nicht eine rechtsbeständige Presbyterialwahl im ganzen Ansbacher Konsistorialbezirk erfolgt sei.

Unter dem 14. April 1823 bat das Oberkonsistorium erneut um Fortsetzung des Termins für den Beginn der Generalsynoden, mit dem Hinweis, daß die bevorstehenden Diözesan-Synoden zur Vorbereitung der Generalsynoden mit benutzt werden könnten. Als Termin für deren Einberufung schlug man den Juli vor, und zwar so, daß die Tagung bis Ende Juli beendet werden könnte. Neu ist in dem Ersuchen des Oberkonsistoriums die Bitte, nicht die Norm der Rheinkreissynode anzuwenden, wo pro Dekanat der Dekan, ein weiterer Pfarrer und ein Laie abgeordnet wurde. Zur Begründung wurde angeführt, daß diese Synode eine konstituierende gewesen sei und die Rücksichtnahme auf die neu gebildete Union die Beibehaltung der Synode in dieser Zusammensetzung gerechtfertigt habe; zudem sei die Laienbeteiligung durch die in der Pfalz bereits verwurzelten Presbyterien gut vorbereitet gewesen. Schließlich wies das Oberkonsistorium auch darauf hin, daß in der Pfalz nur 15 Dekanate bestünden und somit die ganze Synode nur aus 45 Abgeordneten zusammengesetzt sei.

Die in Bayern d. d. Rh. bestehenden Verhältnisse sind nach Ansicht des Oberkonsistoriums hiervon völlig verschieden. Einmal sei die Synode hier keine konstituierende Versammlung. Daraus folgerte man die Entbehrlichkeit von Laien. Zudem befürchtete man von ihrer Zuziehung auf Grund des Presbyterialstreites Störungen auf der Synode und erklärte schließlich, daß eine Teilnahme von weltlichen Mitgliedern garnicht vorbereitet sei. Bei drei Abgeordneten pro Dekanat — weltliche Mitglieder einbezogen — fürchtete das Oberkonsistorium die zu hohe Zahl der Ab-

¹⁵ a.a.O. wie Anm. 2, Eingabe des Dekanats Gunzenhausen an OK v. 31. 1. 1823.

geordneten. Als Ausweg schlug es deshalb vor, nur ein geistliches Mitglied aus jedem Dekanat abzuordnen. Damit gab es die bisher von ihm noch befürwortete Teilnahme von Laien an den Generalsynoden zunächst vollkommen preis. Bezeichnend ist die Begründung: „Nicht nur die Erklärungen über die einzuführenden Kirchenvorstände geben ein abschreckendes Bild von dem, was die Teilnahme weltlicher Mitglieder an der Beratung allgemeiner Kirchenangelegenheiten der Mehrzahl nach erwarten lassen, sondern auch eine uns neuerlich mitgeteilte Vorstellung vermehrt bei uns die Besorgnis. Wären nun überdies die weltlichen Mitglieder der Synode den geistlichen der Zahl nach gleich, so könnten in der Tat leicht die Beratungen der Synode eine Wendung nehmen, die für die protestantische Kirche in Bayern ebenso beschämend als verwirrend werden müßte.“¹⁶ Ausdrücklich wies man darauf hin, daß man ein Verschweigen dieser Besorgnisse als Unterlassung betrachte. Bei der Beratung der Vorlagen über Liturgie, Katechismus usw. sei die Teilnahme weltlicher Mitglieder sowieso nicht erforderlich, „weil an diesen Gegenständen ohnehin die weltlichen Mitglieder eigentlich keinen Teil haben können.“¹⁷ Als Lösung des Problems schlug man vor, weltliche Mitglieder — deren Teilnahme man an den Beratungen über die Presbyterialverfassung als erwünscht bezeichnete — einmal zu einer außerordentlichen allgemeinen Versammlung zuzuziehen. Eine regelmäßige Zuziehung sollte dann von dieser ersten Probe abhängig gemacht werden!

Man könnte Verständnis dafür aufbringen, wenn das Oberkonsistorium, durch die Ereignisse des Presbyterialstreits vorsichtig geworden, gegenüber der Teilnahme von weltlichen Mitgliedern eine gewisse Skepsis an den Tag gelegt hätte. Die in der obigen Form ausgesprochene Ablehnung schießt aber doch wohl über das Ziel hinaus. Das Oberkonsistorium übersah bei seiner Stellungnahme ganz und gar, daß die oppositionelle Stimmung im Kirchenvolk vielfach überhaupt erst durch Geistliche geschürt wurde und daß durchaus mit der Möglichkeit gerechnet werden mußte, daß ein erheblicher Prozentsatz gerade aus den Reihen dieser Geistlichen als Abgeordnete in die Synode einziehen konnte. Was wäre denn gewesen, wenn diese Geistlichen bei der Beratung der Vorlage über die Kirchenvorstände ebenso Opposition geübt hätten? Wenn auch unausgesprochen, so schien doch das Oberkonsistorium dem Standpunkt zu huldigen, daß die Mehrzahl der weltlichen Abgeordneten ihrer Persönlichkeit nach so geartet sei, daß von ihnen Störungen zu befürchten seien, d. h., daß sie sich auf einer Synode nicht benehmen könnten, eine Meinung, die das Laienelement in der Kirche als zweitrangig bewertete. Dazu mutet es eigenartig an, daß man plötzlich die Beteiligung von Laien an Beratungen über rein innere kirchliche Angelegenheiten für entbehrlich hält, nachdem man noch ein Jahr vorher ihre Teilnahme befürwortet hatte, und zwar zu einem Zeitpunkt, in dem

¹⁶ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 14. 4. 1823.

¹⁷ wie Anm. 16.

schon Klarheit darüber bestand, daß in erster Linie rein innerkirchliche, um nicht sogar zu sagen theologische Fragen Gegenstand der Beratung sein würden. Offenbar hielt man die weltlichen Abgeordneten plötzlich jeglicher Sachlichkeit und jeglichen Wissens bar.

Aus dieser Einstellung heraus lehnte man die Gleichzahl von weltlichen und geistlichen Abgeordneten ab und bat für den Fall, daß höheren Ortes die Zuziehung von Laien angeordnete werde, dann grundsätzlich aus jedem Dekanat zwei Mitglieder zu den Synoden zuzuziehen. Die Bitte um Abordnung von zwei Professoren der Erlanger theologischen Fakultät wurde erneuert.

Für die Abordnung von Geistlichen wurden vom Oberkonsistorium — bei unterstellter Nichtteilnahme von Laien — einige geringfügige Abänderungsvorschläge gemacht. Danach sollten zwei geistliche Abgeordnete nur aus den Diözesen, die nicht unter acht Pfarreien hatten, gestellt werden; in denen, die unter acht Pfarreien hatten, sollte der Dekan nicht unmittelbar ernannt, sondern der eine abzuordnende Geistliche frei gewählt werden.

Mit der Tagung an zwei verschiedenen Orten fand man sich ab. Eine Vereinigung in eine allgemeine ungetrennte Versammlung wurde nur für eine künftige, außerordentliche Synode ins Auge gefaßt. Die Trennung wurde besonders unter dem Gesichtspunkt begrüßt, daß hierdurch ein Bestreben nach Übereinstimmung, das bei der parlamentarisch noch ungeübten Versammlung nur einen größeren Zwiespalt hervorrufen würde, ausgeschaltet werde.(1)

Neben der offiziellen Stellungnahme legte das Oberkonsistorium noch ein Gutachten des Oberkonsistorialrats Heintz und eine persönliche Äußerung des Oberkonsistorial-Präsidenten Frhr. v. Seckendorff vor.

Ersterer widersprach sowohl einer Zusammensetzung der Synode im Verhältnis 1:1 zwischen Geistlichen und Laien als auch einer Beteiligung der Laien aus dem Gesichtspunkt, daß die Tatsache einer Einrichtung von Presbyterien durchaus nicht zwingend eine Anteilnahme von weltlichen Mitgliedern an den Generalsynoden rechtfertige. Er wies darauf hin, daß es Länder gebe, in denen wohl Presbyterien bestünden, die Laien aber trotzdem keinen Anteil an der allgemeinen Kirchenversammlung hätten. Oberkonsistorialrat Heintz verneinte aber auch eine mögliche Stellung von weltlichen Mitgliedern als „Kontrolle“ in der Generalsynode. Dies erübrigt sich seiner Meinung nach deshalb, weil bei Beratung von äußeren Rechtsverhältnissen der königliche Kommissär einschreiten werde. Ferner seien die Beschlüsse nur Anträge, die dem Oberkonsistorium vorgelegt würden und vom König nur die Genehmigung erhielten, wenn sie im Interesse der Kirche gemacht seien und keine bürgerlichen Verhältnisse dadurch gestört würden. Zudem stünde im Falle der Benachteiligung den Gemeinden jederzeit der Beschwerdeweg an den Staatsrat oder die Ständeversammlung offen. Eine Zuziehung von weltlichen Abgeordneten zur „Wahrung des kirchlichen Interesses“ glaubte er damit abweisen zu können, daß dies ein

Auftrag sei, der dem Oberkonsistorium zukomme, das Verwalterin des Episkopats und dessen Zustimmung die Voraussetzung für die Erteilung des Placet regale sei. Wie es auch schon in der Stellungnahme des Oberkonsistoriums zum Ausdruck kam, so wird auch hier bei Oberkonsistorialrat Heintz das Beispiel der Pfalz und Badens mit der Begründung abgelehnt, daß hier die Teilnahme der Laien zur Erleichterung der Konfessionsvereinigung genehmigt worden sei. Eine solche Frage stehe in Bayern d. d. Rh. garnicht zur Diskussion, also erübrige es sich auch aus diesem Grunde, Laien zu den Synoden zuzuziehen.

Der Kostenpunkt spielte in seinen Erwägungen ebenfalls eine Rolle. Zwar befürchtete er keinen ausgesprochenen Schaden von einer Laienbeteiligung, wie er abschließend äußerte, einen Nutzen versprach er sich aber ebenfalls nicht davon, da weltliche Abgeordnete von theologischen Dingen nichts verstünden. Außerdem berief er sich darauf, daß im § 7 die Generalsynoden zusammen mit den Dekanatssynoden genannt seien und für letztere von einer Laienbeteiligung keine Rede sei. Daraus folgerte er, daß auch die Generalsynoden nur aus Geistlichen bestehen dürften. Er ging sogar soweit, daß er zur Stützung seiner Ansicht anführte, daß die Konkordienformel auch nur von Geistlichen unterschrieben worden sei und daß sich auch im protestantischen Kirchenrecht kein Hinweis auf eine Beteiligung von Laien an den Synoden finde. Er schloß sein Gutachten mit den Worten: „Nach diesen Erörterungen erscheint es mir nachteilig, zwecklos und allen Institutionen der ev. luth. Kirche entgegen zu sein, wenn man, der Geschichte zuwider, weltliche Mitglieder zu den diesseitigen Generalsynoden (d. h. in Bayern d. d. Rh.) berufen wollte.“¹⁸

Die Ablehnung der Teilnahme weltlicher Mitglieder ist eindeutig. Unverständlich bleibt dabei aber das zähe Festhalten am Althergebrachten, das über einen gesunden Konservativismus weit hinaus ging. Entweder man sah nicht oder wollte nicht sehen, daß seit der Reformation ein erheblicher Wandel eingetreten war und übersah außerdem, welchen nachhaltigen Einfluß die französische Revolution auf das gesamte öffentliche Leben ausgeübt hatte. Glaubte man nach wie vor, daß der kirchliche Laie nur Objekt sei? Der Eindruck eines ängstlichen Bemühens, jede Stimme, die aus dem Kirchenvolk zum Oberkonsistorium dringen könnte, fernzuhalten, läßt sich nicht ganz ausschließen. Man berief sich auf die Geschichte; darauf, daß ihr eine Teilnahme von Laien an den Synoden zuwider laufe, vergaß aber, daß auch die Geschichte neue Entwicklungen bringt und nicht still steht. Beispiele dafür hatte ja gerade die jüngste Vergangenheit zur Genüge gebracht. Die kirchlichen Verhältnisse wurden als schlecht bezeichnet, Besserung sollte aber nach wie vor nur durch einseitige Maßnahmen erzielt werden. Schon die Tatsache, daß auf staatlichem Gebiet durch Einführung der Verfassung neue Wege beschritten wurden, hätte zu denken geben müssen. Völlig haltlos ist aber die An-

¹⁸ a.a.O. wie Anm. 2, Gutachten des OKR Heintz v. 14. 2. 1823.

sicht, die Laien verstünden nichts von geistlichen Dingen; zumindest ist sie es in dieser Ausschließlichkeit, wie sie hier vorgetragen wurde. Eine mit einem derartigen Argument begründete Ausschaltung der Laien von den geplanten Synoden ist besonders bedenklich. Sie rüttelt an den grundsätzlichen Errungenschaften der Reformation und birgt große Gefahren in sich. Das Gutachten mußte den Eindruck erwecken, als ob man die Auffassung vertrat, daß der Laie nicht fähig sei, Dinge, die seine Kirche angehen, zu erkennen und zu beurteilen.

Auch der Präsident des Oberkonsistoriums, v. Seckendorff,¹⁹ lehnte, wenn auch nicht in der gleichen Schärfe wie Heintz, in seinen Begleitbemerkungen²⁰ zum Bericht des Oberkonsistoriums an den König die Teilnahme weltlicher Mitglieder ab. Auch er berief sich hierbei auf den § 7, der nichts darüber enthalte, betonte aber, daß, da innere Kirchenangelegenheiten beraten werden sollten, alle Mitglieder der Kirche gleiches Interesse, also auch ein gleiches Recht auf Teilnahme hätten. Dieses Recht sah er in der ursprünglichen christlichen Gesellschaftsordnung begründet, als man noch keinen gesonderten geistlichen Stand kannte. Erst mit der Ausbildung der Hierarchie hat sich seiner Ansicht nach die Klerisei das Recht der Beratung kirchlicher Angelegenheiten ausschließlich angemaßt. Auch nach der Reformation sei den Theologen ausschließlich Lehre der Religion und der Gottesdienst geblieben. Aus diesem Grunde seien sie auch vorzugsweise zu den Synoden zugezogen worden, die im übrigen im Laufe der Zeit immer seltener geworden seien.

Im Unterschied zu Heintz, der grundsätzlich ablehnt, machte Seckendorff die Teilnahme weltlicher Mitglieder von der Entscheidung über die Presbyterialfrage abhängig. Als Zwischenlösung wollte er die Beiziehung von Laien von dem jeweiligen Beratungsgegenstand abhängig wissen. Auf Grund der für die erste Generalsynode vorgesehenen Beratungspunkte kam er daher zu dem Ergebnis, daß für diesmal eine Zuziehung von weltlichen Mitgliedern nicht erforderlich sei. Grundsätzlich bejahte er, im Gegensatz zu Heintz, jedoch eine Teilnahme von Laien an den Generalsynoden.

Eine Zusammenfassung beider Synoden zu einer ungeteilten Versammlung hielt Seckendorff nicht für erforderlich, schon mit Rücksicht auf die verfassungsmäßige Bestimmung. Auch eventuell sich widersprechende Beschlüsse der beiden Synoden bildeten für ihn keinen Grund für eine Zusammenlegung. Durch die Leitung der von einem Geist beseelten Mitglieder des Oberkonsistoriums glaubte er, daß Zwiespältigkeiten weitestgehend ausgeschlossen werden könnten. Außerdem wies er auch auf den nur beratenden Charakter der Synoden hin, wodurch die endgültige Entscheidung beim Oberkonsistorium liege. Die Kostenfrage spielte in seinen Überlegungen ausnahmsweise keine Rolle.

¹⁹ Karl August Frhr. v. Seckendorff, Präsident des OK von 1818—1828.

²⁰ a.a.O. wie Anm. 2, v. 20. 4. 1823.

Grundsätzlich war man sich also beim Oberkonsistorium darüber einig, daß für die erste Generalsynode keine weltlichen Mitglieder zugezogen werden sollten, im übrigen gingen aber die Meinungen in dieser Frage in Einzelheiten auseinander.

Durch die allerhöchste Entschließung vom 12. 6. 1823 wurde die Frage der Zuziehung weltlicher Mitglieder fürs erste entschieden.²¹ Es wurde eine wenig befriedigende Kompromißlösung getroffen. Max I. Josef behielt sich die Ernennung der weltlichen Mitglieder selbst vor und befahl, in den Konsistorialbezirken die Dekanate in Arrondissements zu je sechs Dekanaten zusammenzufassen. In jedem dieser Arrondissements waren drei würdige Männer auszusuchen, der Kreisregierung (heute = Regierungsbezirk) namhaft zu machen und die Liste dann an den König einzusenden. Grundsätzlich wurden die für September 1823 festgesetzten Generalsynoden als Synoden der protestantischen Geistlichkeit bezeichnet.

Teilnehmer sollten ein königlicher Kommissär, ein geistliches Mitglied des Oberkonsistoriums als Verhandlungsleiter, die geistlichen Konsistorialräte des Bezirks, ein Geistlicher pro Dekanat und ein weltlicher Abgeordneter aus je sechs Dekanaten sein. Als Höchstdauer der Synoden wurden 14 Tage bestimmt, die vom Oberkonsistorium vorgeschlagenen Beratungsgegenstände genehmigt, aber zugleich die Erwartung ausgesprochen, daß mit einer gewissen Vollständigkeit ausgearbeitete Entwürfe vorgelegt würden. Die Form der Eröffnungs- und Schlußfeierlichkeiten sowie der Beratungen blieb der Entscheidung des Oberkonsistoriums überlassen. Diäten wurden in derselben Weise wie bei der Rheinkreissynode bewilligt und zur nochmaligen Vorlage eines Kostenüberschlags aufgefordert.

Mit dieser allerhöchsten Entschließung war ein seit langem angestrebtes Ziel erreicht. Die folgende Zeit bis zum Zusammentritt der Synoden war gekennzeichnet und beherrscht von der Klärung vieler noch im Rahmen der Vorbereitungen auftauchender Fragen grundsätzlicher und organisatorischer Natur.

Bavreuth warf die Frage nach dem aktiven Wahlrecht der Diakone und Vikarien der Pfarreien sowie nach dem passiven Wahlrecht der Diakone auf. In sehr enger Auslegung der Bestimmungen gestand das Oberkonsistorium den Diakonen zwar das aktive, nicht aber das passive Wahlrecht zu mit der Begründung, daß die Allerhöchste Entschließung nur von Dekanen und Pfarrern spreche.

Ansbach wies darauf hin, daß meist Dekane als Abgeordnete gewählt worden seien, obwohl viele andere verdiente und kenntnisreiche Pfarrer vorhanden gewesen seien und beanstandete vor allen Dingen, daß die weltlichen Konsistorialräte von der Teilnahme an den Synoden ausgeschlossen sein sollten. Der Nutzen ihrer Anwesenheit wurde mit der Auskunfterteilung über das ihnen unterstellte Ressort begründet. Besonders wurde die Schwierigkeit bei der Auswahl der weltlichen Mitglieder be-

²¹ a.a.O. wie Anm. 2, AHE v. 12. 6. 1823 an OK.

leuchtet. Ganz klar forderte man, daß ihre Auswahl von denen erfolgen müsse, die sie zu vertreten hätten, wenn sie als Repräsentanten der Kirchengemeinden auf den Synoden erscheinen sollten. Erschienen sie nicht als solche, so sei zu befürchten, daß in ihren Voten nicht die Meinung der Kirchengemeinden als solche Anerkennung fände. Wegen der Schwierigkeit, bei der räumlichen Ausdehnung des Konsistorialbezirks auch wirklich die Würdigsten aus den Vorgeschlagenen auszuwählen, bat man, für diesmal von der Zuziehung weltlicher Mitglieder ganz abzusehen, da die Auswahl sonst praktisch einseitig bei den Dekanaten liege.

Der Eingabe lagen Separatvoten der Konsistorialräte Wunsch und Dr. Roth bei. Ersterer vertrat, bestärkt durch die AHE vom 12. 6. 1823, den Standpunkt, daß es sich nur um eine Synode der protestantischen Geistlichkeit handeln könne. Es sei nicht zu vertreten, daß einerseits aus je sechs Dekanaten ein weltliches Mitglied abgeordnet werde, andererseits aber die weltlichen Konsistorialräte von der Teilnahme ausgeschlossen seien. Im Interesse einer wirklich freien Wahl wandte er sich weiterhin gegen die Eröffnung der Stimmzettel durch die Dekane und schlug vor, die Wahlzettel zur Eröffnung an die Konsistorien einzusenden. Aus der befohlenen Abordnung der weltlichen Mitglieder sieht er Streitigkeiten unter den Juristen über die Art und Weise dieser Abordnung voraus. Die Grundverfassung der ev. luth. Kirche dürfe auf keinen Fall leiden. Setze man die in der ev. luth. Kirche an sich aufgehobene bischöfliche Gewalt mit der Kirchengewalt gleich, dann stehe ihr nach § 38 der II. Beilage der Verfassungsurkunde und § 7 des Protestantenedikts die Kirchengewalt zu. Aus diesen Bestimmungen heraus ließe sich aber die Ernennung der weltlichen Abgeordneten durch den König nicht erklären, da die oberste Staatsaufsicht bereits in § 7 durch Ernennung des königlichen Kommissärs geregelt sei. Als Organe der Staatsaufsicht könnten somit die weltlichen Abgeordneten nicht betrachtet werden. In einem solchen Fall sei ihre Abordnung widersinnig, weil ihnen dann, wie dem königlichen Kommissär, kein Stimmrecht zustehen könne. Betrachte man sie aber als vom König bestätigte Erwählte der Geistlichkeit, dann hätten sie den Charakter von Beiständen der Geistlichkeit. In diesem Falle entstünde aber aus ihrer Mitwirkung nicht die geringste Verbindlichkeit für die Kirchengesellschaft selbst.

Nicht so kraß war das Gutachten des Konsistorialrats Dr. Roth in der Auffassung über die Auslegung des § 7 des Protestantenedikts. Er vertrat den der Zuziehung von Laien immerhin günstigen Standpunkt, daß die ganze Frage offen gelassen sei. Eine von vornherein beabsichtigte Ausschaltung der weltlichen Mitglieder sah er im § 7 nicht, ebenso keine nähere Bestimmung der Punkte, die unter den Begriff der „inneren Kirchenangelegenheiten“ fallen. Selbst für den Fall, daß keine Laien zugezogen würden, hielt auch er in Übereinstimmung mit Wunsch es für erforderlich, zumindest die weltlichen Konsistorialräte zuzuziehen. Bedenklich stimmte ihn beim Wahlverfahren der Geistlichen, daß meist aus Rücksicht

oder Scheu die Dekane auch dann gewählt würden, wenn wesentlich tüchtigere Pfarrer zur Verfügung ständen. Diesem Nachteil will er durch direkte Einsendung der Wahlzettel an die Konsistorien begegnen. Er schien aber dabei zu vergessen, daß auch auf diese Weise der Dekan gewählt werden konnte, wenn nur die nötige Scheu vorhanden war!

In den zu bestimmenden weltlichen Abgeordneten, für deren Auswahl er übrigens dieselben Schwierigkeiten wie das Konsistorium ins Feld führte, sah er unter den obwaltenden Umständen lediglich Berater oder Beistände der Geistlichkeit, um ein möglichst gutes Beratungsergebnis zu erzielen. Die Befugnisse der weltlichen Abgeordneten hatten sich nach seiner Ansicht auf Beirat, Gutachten, Vorschläge, Bitten und Beschwerden zu beschränken. Wollte man in ihnen wirkliche Vertreter der Kirchengemeinden sehen, dann müßte ihre Zahl auch in einem richtigen Verhältnis zur Zahl der geistlichen Abgeordneten stehen, ihre Wahl von den Kirchengemeinden erfolgen und ihr Votum als Stimme und Beschluß ihrer Mandanten gelten. Eine solche Auffassung stand aber seiner Ansicht nach mit der bisherigen Verfassung der ev. luth. Kirche in Bayern nicht in Einklang.

Die Erinnerung des Konsistoriums Ansbach bezüglich der Zuziehung der weltlichen Konsistorialräte war von Erfolg gekrönt, denn Anfang August 1823 erteilte der König die entsprechende Genehmigung. Erfolglos blieben dagegen die Vorstellungen wegen der Hinzuziehung und Wahl der weltlichen Mitglieder. Hier beharrte die Regierung auf ihrem in der AHE vom 12. 6. 1823 ausgesprochenen Standpunkt. Es wurde lediglich vorgeschlagen, daß die Konsistorien sich dort, wo sie sich selbst keine Meinung bilden könnten, von den Distriktsdekanaten über die einzelnen Persönlichkeiten aufklären lassen sollten.

Als erstes Konsistorium meldete Bayreuth den Vollzug der Wahlen. Hier waren im Konsistorialbezirk 33 geistliche Abgeordnete gewählt worden, von denen vier Pfarrer, vier Dekanatsverweser und 25 Dekane waren! Wie man sieht, war die von Konsistorialrat Dr. Roth ausgesprochene Befürchtung nicht ganz unberechtigt gewesen. Mit dem Wahlergebnis wurde zugleich auch die Liste der für eine Berufung in Frage kommenden weltlichen Abgeordneten übergeben und vorgeschlagen, bei Ausfall eines weltlichen Abgeordneten als Ersatzmann eine der beiden anderen aus dem Arrondissement vorgeschlagenen Persönlichkeiten einzuberufen.

Das Oberkonsistorium bestimmte am 30. 8. 1823 als endgültigen Termin für den Beginn der Synoden den 21. September 1823. Die Einberufungsschreiben an die geistlichen Abgeordneten sollten sofort hinausgehen, während die Benachrichtigung der weltlichen Abgeordneten nach ihrer Wahl durch den König, nach Eingang der diesbezüglichen AHE zu erfolgen hatte. Da Ansbach bisher die Wahlergebnisse noch nicht gemeldet hatte, wurde ihm eine letzte Frist von 4 Tagen gesetzt, andernfalls „mißliebige Einschreitungen“ in Aussicht gestellt.²² Die Vorlage über die Ein-

²² a.a.O. wie Anm. 2, OK an Kons. Ansbach v. 30. 8. 1823.

führung von Kirchenvorständen hatte das Oberkonsistorium drucken lassen und legte sie zur Verteilung an die Abgeordneten bei.

Endlich erstattete auch das Konsistorium Ansbach unter dem Datum des 27. 8. 1823 seinen Wahlbericht. (Die Ermahnung des OK und der Bericht hatten sich gekreuzt.) Auch in diesem Bezirk überwog die Zahl der gewählten Dekane die der Pfarrer, wenn auch das Verhältnis gegenüber Bayreuth etwas günstiger lag, da immerhin neun Pfarrer abgeordnet wurden.

Bei der Wahl der weltlichen Mitglieder war in Ansbach eine schwere Mißhelligkeit aufgetreten. Das Konsistorium hatte für Ansbach aus eigener Machtvollkommenheit den App.-Ger.-Rat Zenker vorgeschlagen, der Konsistorialrat Fuchs jedoch in einem Separatvotum seine abweichende Stellungnahme zum Ausdruck gebracht. Das Konsistorium glaubte jedoch auf seiner Entscheidung beharren zu müssen und lehnte den vom Dekanat Ansbach benannten Gymnasialprofessor Bomhard ab, da er als ehemaliger Theologe kein vollkommen weltliches Mitglied sei. Außerdem wiederholte das Konsistorium seinen Vorschlag, einen Professor der Universität Erlangen zu den Beratungen zuzuziehen und schlug hierfür Professor Glück vor. Konsistorialrat Fuchs wollte lieber einen Theologen als Vertreter der Universität sehen. Neben der Ablehnung Zenkers durch Fuchs, die gerechtfertigt war, da Zenker im Gegensatz zu den bestehenden Bestimmungen vom Konsistorium einfach als Abgeordneter bestimmt worden war, ohne von einem Dekanat namhaft gemacht worden zu sein, steht die Ablehnung des in einem Arrondissement an erster Stelle genannten Bürgermeisters Geßner. Fuchs lehnt ihn ab, weil er als Mitglied des Rothenburger Magistrats mitverantwortlich sei für „eine mit kränkenden Ausdrücken und in leydenschaftlichem Style abgefaßte Protestation gegen die Presbyterialeinführung“.²³ Er bezeichnete als Haupterfordernis für die Beratungen, daß sie gänzlich frei von Elementen sein müßten, die eine unbefangene und ruhige Beurteilung aller Fragen unmöglich machen. Um Störungen zu vermeiden, schlug er daher die Vorplacierung der beiden anderen für dieses Arrondissement benannten Abgeordneten vor.

Die Ablehnung Fuchs' im Falle Geßner ist bedenklich, denn sie lief praktisch darauf hinaus, eine befürchtete Opposition unmöglich zu machen. Dabei bestand ja bei der ohnehin geringen Zahl der weltlichen Abgeordneten nicht einmal die Gefahr, daß eine eventuelle Opposition von dieser Seite überhaupt durchdringen konnte.

Die verschiedentlich zwischen dem Oberkonsistorium und dem Konsistorium Ansbach zutage getretene Spannung fand nochmals ihren Ausdruck, als das Oberkonsistorium dem Staatsmin. d. J. das Ansbacher Wahlergebnis vorlegte. Es bemerkte dazu: „Dabei können wir, ohne der a. h. Willensmeinung vorgreifen zu wollen, uns gleichwohl, durch den vorliegenden Bericht dazu gedungen, nicht enthalten, a) im Allgemeinen

²³ a.a.O. wie Anm. 2, Votum des Kons.Rat Fuchs v. 27. 8. 1823.

anzumerken, daß die Mehrzahl der Konsistorialräte in Ansbach sich keineswegs von dem Geiste der Ruhe und Besonnenheit beseelt zeige, der für die Wichtigkeit und Schwierigkeit der auf der Generalsynode zu verhandelnden Gegenstände zu wünschen ist, und daß wir in dieser Hinsicht mit tiefem Bedauern die nachgenehmigte Zulassung der weltlichen Mitglieder dieses Konsistoriums, die in den Verhandlungen über die Kirchenvorstände so wenig kirchlichen Sinn bewiesen haben, betrachten müssen“²⁴ Unter Berufung auf das Fuchs'sche Votum erbat das Oberkonsistorium die Berufung Bomhards und den Ausschluß Geßners. „Insbesondere,“ so hieß es weiter, „aber finden wir uns noch gedungen, bei der eben aus diesen Wahlvorschlägen erhellenden Gesinnung und Stimmung vorzüglich der beiden weltlichen Konsistorialräte in Ansbach Ew. Königl. Majestät allerchreubietigst zu bitten, zur Abwendung etwa von dieser Seite den Berathungen der General-Synode drohenden Beunruhigung nöthig scheinenden Maßregeln a. gn. vorzukehren. Eine ähnliche Maßregel dürfte auch in Beziehung auf die Regierungsbehörde in Ansbach nach der unterliegenden Erklärung derselben über die Wahl der weltlichen Mitglieder, nicht überflüssig erscheinen.“²⁵

Daß das Oberkonsistorium nach den Erfahrungen des Presbyterialstreits den Beratungen der Synode mit gewissen zwiespältigen Gefühlen entgegensah, ist nicht weiter verwunderlich. Unhaltbar ist aber das zum Ausdruck gebrachte Bedauern über die Hinzuziehung der weltlichen Ansbacher Konsistorialräte, nur weil man auch von hier aus Gegnerschaft befürchtete. Zumindest hätte man dann, um wenigstens den Schein zu wahren, auch die Zurückstellung der weltlichen Bayreuther Konsistorialräte anregen müssen. In diesem sichtlichen Bemühen, vermutete Gegner von vornherein auszuschalten, liegt ein erheblicher Mangel an Objektivität. Das Oberkonsistorium scheint garnicht auf die Idee gekommen zu sein, daß Beschlüsse einer Synode, der bewußt alle Gegner der Einführung von Kirchenvorständen ferngehalten wurden, um so mehr Anlaß zu unerquicklichen Auseinandersetzungen im Rahmen des kirchlichen Lebens erwarten ließen.

Den Antrag auf Abordnung eines Professors der Universität Erlangen bezeichnete das Oberkonsistorium als bereits entschieden und ersuchte um dessen Zurückweisung. Das Oberkonsistorium sah die Entscheidung wohl darin, daß die AHE vom 12. 6. 1823 sich nicht über die Teilnahme eines Universitätsprofessors ausgesprochen hatte. Das war aber ja auch hinsichtlich der weltlichen Konsistorialräte nicht der Fall gewesen und deren Teilnahme doch nachträglich genehmigt worden. Offensichtlich wollte man nun wohl keinen Vertreter der evangelischen Universität mehr auf der Synode haben.

Durch kgl. Erlaß vom 7. 9. 1823 wurde gemäß dem Antrag des Oberkonsistoriums der Eröffnungstermin der Generalsynode auf den 21. 9. 1823

²⁴ a.a.O. wie Anm. 2, OK an Staatsmin. d. J. v. 1. 9. 1823.

²⁵ wie Anm. 24.

bestimmt und die Dauer auf 14 Tage festgesetzt, jedoch eine Verlängerung von 2—3 Tagen in Aussicht gestellt. Die vorsichtigen Vorstöße, die das Oberkonsistorium seinerzeit wegen der Beratung gemischter Gegenstände gemacht hatte, fanden ihre Ablehnung mit dem Hinweis auf § 7 des Prot. Edikts und § 5 des Reskripts vom 12. 6. 1823. Damit waren den Beratungen von vornherein enge Grenzen gezogen. Die Bestimmung der Eröffnungs- und Schlußfeierlichkeiten und die Festlegung der Geschäftsordnung wurde dem Oberkonsistorium überlassen.

Daß das Oberkonsistorium eine einheitliche Anweisung für den Geschäftsgang gab, war nötig. An sich ist es ja üblich, daß eine solche Versammlung sich ihre Geschäftsordnung selber gibt. Es darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Generalsynoden etwas Neues im kirchlichen Leben darstellten und es noch an der nötigen Erfahrung fehlte. Dann aber machte es auch die Tatsache, daß die Generalsynode in zwei getrennten Versammlungen tagte, erforderlich, unter diesen Umständen die Bestimmung der Geschäftsordnung nicht den einzelnen Versammlungen zu überlassen, sondern einheitlich zu regeln.

Das Aufsichtsrecht des königl. Kommissärs fand bereits in der Bestimmung Ausdruck, die festlegte, daß alle Petitionen, also Gegenstände, die außerhalb der durch den König bereits genehmigten Beratungspunkte lagen, zunächst durch den Kommissär des Oberkonsistoriums zu eröffnen, dann aber dem Kgl. Kommissär vorzulegen waren und nur nach erfolgter Billigung beider Kommissäre dem Petitionsausschuß zur weiteren Behandlung übergeben werden durften. (§ 15 Gesch.Ordg.) Damit war von vornherein ausgeschaltet, daß Dinge, die sich nicht streng im Rahmen der inneren Kirchenangelegenheiten hielten, überhaupt zur Sprache kamen, geschweige, daß hierüber ein Beschluß der Versammlung erfolgen konnte.

Die Ernennung der weltlichen Abgeordneten brachte für das Konsistorium Bayreuth die Bestätigung der an erster Stelle Vorgeschlagenen, mit einer Ausnahme. Anders war es bei den Ansbacher Vorschlägen. Hier war der König dem Fuchs'schen Votum gefolgt und hatte den Gymnasialprofessor Bomhard berufen, der vorgeschlagene Bürgermeister Geßner und die beiden anderen, in demselben Arrondissement benannten Persönlichkeiten wurden jedoch überhaupt nicht berufen, sondern vom König der Stadtkämmerer Lorber aus Rothenburg ernannt. Die vom Oberkonsistorium vortragenen Bedenken wegen der Haltung im Ansbacher Konsistorialbezirk fanden also Berücksichtigung.

Für den Fall der Verhinderung oder Ablehnung eines der vom König Ernannten war das jeweilige Konsistorium ermächtigt, den jeweils Nächstfolgenden in der Vorschlagsliste einzuberufen. Über den Fall, wo keiner der drei Vorgeschlagenen, sondern ein neuer, vierter Mann ernannt worden war, schwieg sich die kgl. Verfügung jedoch aus.

Ebenfalls am 7. 9. 1823 wurden die beiden kgl. Kommissäre — für Bayreuth der Vice-Präsident des App. Gerichts in Neuburg, Frhr. von Waldenfels, für Ansbach der Ministerialrat der Finanzen, von Roth — er-

nannt. Ihr Auftrag lautete „über Unsere landesfürstliche und Oberst-Episkopalrechte bei dieser Versammlung zu wachen, und nichts denselben Zuwiderlaufendes zuzugeben, auch keine anderen Deliberationen zu gestatten, als solche, welche auf die in Unserem Edikte vom 26. Mai 1818 § 7 über die inneren Kirchen-Angelegenheiten und in Unserem Reskripte vom 12. Junius d. J. § 5 bezeichneten Gegenstände sich beziehen.“²⁶ Zugleich wurden die kgl. Kommissäre angewiesen, den General-Kommissär (= Reg. Präsident) am Tagungsorte über den jeweiligen Stand der Verhandlungen auf dem Laufenden zu halten und für den Fall, daß diese sich mit politischen Dingen beschäftigen sollten, sich darüber mit dem General-Kommissär ins Benehmen zu setzen.

Als Kommissär für die Ansbacher Synode wurde von seiten des Oberkonsistoriums der Oberkonsistorialrat Niethammer, für Bayreuth Oberkonsistorialrat von Hänlein ernannt.

Die Vereidigung der Abgeordneten hatte am Eröffnungstage zu erfolgen. Nach Verlesung der Eidesformel hatte jeder Abgeordnete vorzutreten und durch Handschlag in die Hand des Kommissärs des Oberkonsistoriums zu bekräftigen, „daß ich den vorgelesenen Eid wohl verstanden habe und getreulich halten will, gelobe ich hiermit“. Die Eidesformel mußte außerdem noch von allen Abgeordneten unterschrieben werden.

Über fünf Jahre waren seit der Verkündung der Verfassung ins Land gegangen, bis die erste Generalsynode begann. Zweifellos war der späte Beginn eine Folge der tiefgreifenden Erregung, die die geplante Einführung der Presbyterien (Kirchenvorstände) im Lande hervorgerufen hatte. Nachdem zuerst die Einführung von Kirchenvorständen als Grundlage für eine breite Vertretung der Gemeinden in den Generalsynoden bezeichnet worden war, war es nur zu erklärlich, daß man nun zunächst auch versuchte, diese Grundlage zu schaffen. Erst nach dem Scheitern dieser Bemühungen beschritt man den Weg, eine aus Geistlichen bestehende Synode zustandezubringen, ohne die Beteiligung von Laien grundsätzlich von der Hand zu weisen. Die Einstellung, daß man bei dem Werk der Vereinheitlichung der aus soviel verschiedenen Teilen entstandenen Landeskirche auch das Kirchenvolk hören müsse, hat ihre volle Berechtigung. Andererseits war es begreiflich, daß man nach dem Scheitern der in diese Richtung zielenden Bemühungen nunmehr daran ging, überhaupt eine Vereinheitlichung zu schaffen und sich dazu in erster Linie der Geistlichen bedienen wollte, um endlich einen Anfang zu machen. Es ist tief bedauerlich, daß es nicht gelang, schon zur ersten Generalsynode der evangelischen Bevölkerung eine angemessene Vertretung aus ihren Kreisen zu schaffen. Die Kämpfe und Bemühungen in dieser Richtung sollten noch viele Jahre andauern.

²⁶ a.a.O. wie Anm. 2, Kgl. Reskript v. 7. 9. 1823.

Zur Überlieferung des Pariser Konzils von 825

Von Wilhelm A. Eckhardt, Witzenhausen/Werra

Als Albert Werminghoff das Pariser Konzil von 825 edierte,¹⁾ war ihm dafür nur die aus der Remigius-Abtei in Reims stammende Hs. Paris 1597 A (Hs. 1) bekannt. Entgangen sind ihm die Überlieferungen der Berliner Hs. Lat. F. 626, die sich heute mit anderen ausgelagerten Berliner Beständen in der Universitätsbibliothek Tübingen befindet.²⁾

Die Berliner Hs. ist aus den Resten verschiedener ursprünglich selbständiger Hss. zusammengeheftet worden. Der hier vor allem interessierende zweite Teil umfaßt die Blätter 24^r—51^v, besteht aus drei Quaternionen und einem Binio und ist von vier Händen im ersten Drittel des 12. Jahrhunderts, wahrscheinlich bald nach 1100 geschrieben worden.³⁾ Er enthält auf Bl. 24^r—33^r ein Bruchstück der Sammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich, das von zwei Schreibern wohl gleichzeitig geschrieben worden ist, da der Handwechsel auf Bl. 32^r mit dem neuen Quaternion erfolgte. Auf Bl. 33^r beginnt in Zeile 30 der ersten Spalte direkt an die Ghaerbald-Sammlung anschließend ein dritter Schreiber mit dem Pariser Konzil von 825 (Hs. 2), das durch den Handwechsel mitten auf der Seite deutlich von der Ghaerbald-Sammlung abgesetzt ist. Am unteren Rande hat eine jüngere Hand angemerkt: *De ymaginibus prolixus tractatus*. Die dritte Hand reicht bis Bl. 40^r, der ersten Seite des dritten Quaternion. Erst mit Bl. 40^v setzt eine vierte Hand ein, die den Rest dieser Hs. des Berliner Codex geschrieben hat. Die dritte und vierte Hand dürften demnach nicht gleichzeitig, sondern nacheinander geschrieben haben. Die letzten sieben Zeilen von Bl. 51^v sind leer. Diese zweite Hs. des Pariser Konzils enthält im Einzelnen folgende Stücke:

Bl. 33^r—34^v Brief der oströmischen Kaiser Michael II. Balbo (820—829) und seines Sohnes Theophil (821—829) an Ludwig den Frommen. 824 April 10.⁴⁾

¹⁾ A. Werminghoff, *Concilia Aevi Karolini I 2*, Hannover und Leipzig 1908, Nr. 44, S. 473 ff.

²⁾ Über diese Hs. vgl. demnächst Wilhelm A. Eckhardt, *Die Kapitulariensammlung Bischof Ghaerbalds von Lüttich*, Germanenrechte N. F., Deutschrechtliches Archiv Heft 5, Göttingen 1954.

³⁾ Die ersten drei Hände setzen i-Striche auf zwei benachbarte i, verwenden andererseits aber unziales d und rundes s nur selten. Neben e-caudata kommt vereinzelt sogar noch die Ligatur ae oder ae-caudata vor. Die vierte Hand kennt zwar keine i-Striche und verwendet noch Ligaturen, die eher auf das Ende des 11. Jhs. deuten würden, kann aber nicht älter als die vorhergehenden sein.

⁴⁾ Werminghoff Nr. 44 A, S. 475 ff. — Vgl. Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 bis 1453*, I, München und Berlin 1924, Nr. 408.

Bl. 34^v—51^v Libellus synodalis Parisiensis. 825 November 1.⁵⁾

Bl. 51^v Brief Ludwigs des Frommen und Lothars an Papst Eugen II. Ende 825.⁶⁾

Bl. 52 der Berliner Hs. ist ein einzelnes, von einer anderen Hand um 1130 geschriebenes⁷⁾ Blatt, das wegen seiner inhaltlichen Beziehung zum zweiten Teil des Berliner Codex an dieser Stelle eingehftet worden ist. Es enthält:

Bl. 52^r Brief Ludwigs des Frommen und Lothars an Papst Eugen II. Ende 825.⁶⁾

Bl. 52^r—^v Brief Ludwigs des Frommen und Lothars an Hieremias Erzbischof von Sens und Jonas Bischof von Orleans. Ende 825.⁸⁾

Von Bl. 52^r sind nur die ersten 15 Zeilen beschrieben, der Rest der Seite ist leer. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich bei Bl. 52 des Berliner Codex um das letzte Blatt einer weiteren Hs. des Pariser Konzils (Hs. 3) handelt, die als verloren angesehen werden muß.

Die Kollation der Berliner Hs. Lat. F. 626 ergab eine weitgehende Übereinstimmung mit Werminghoffs Codex Paris 1597 A. Als Beispiel seien wenigstens die Varianten zum Brief der oströmischen Kaiser an Ludwig den Frommen vollständig mitgeteilt: Werminghoff S. 476 Z. 2: *noster* 1, 2; Z. 3: *quia* fehlt 1, 2; Z. 16: *saepe dictae* 1, *predictae* 2; Z. 19: *perditione* 1, *perdicione* 2; Z. 20: *expediam* 1, 2; *cum* fehlt 1, 2; Z. 27: *tempestate* fehlt 2; *cuins* 1, 2; Z. 32: *genitricis Mariae* 2; S. 477 Z. 3: *dromoniis* 1, *dormoniis* 2; Z. 4: *ex* fehlt 1, 2; Z. 19: *virtutis* fehlt 2; Z. 29: *coepimus* 1, 2; Z. 33: *modo* fehlt 2; S. 478 Z. 26: *consistentum* 1, *consistencium* 2; Z. 30: *splendidorem* 1, 2; S. 479 Z. 12: *quae a* 1, 2; Z. 14: *locale* 1, *locare* 2; Z. 16: *et imagines . . .* bis Z. 17: *fecerunt* fehlt 2; Z. 28: *trinitatem sanctam* 2; Z. 37: *eis* 1, *ei* 2; Z. 41: *ordinet* 1, *ordine* 2; S. 480 Z. 1: *illuc* 1, 2; Z. 4: *amabilia* 1, *amabili* 2; Z. 6: *tyrea* 1, *tyrrea* 2; Z. 8: *Absol. mensis april. die X. indictione II. a Deo conservata regia urb. 2.*

Schon diese wenigen Varianten zeigen die weitgehende Übereinstimmung der beiden Hss.: in elf Fällen geht die Berliner Hs. mit dem Pariser Codex gegen Werminghoffs Besserungen im Text, nur in einem Falle bestätigt sie Werminghoffs Verbesserung von *amabilia* zu *amabili*. Die übrigen Abweichungen der Berliner Hs. sind in der Mehrzahl Textlücken. Bei den sonstigen Varianten ist die Entscheidung gegen die Lesarten von 2 zu treffen; lediglich bei S. 476 Z. 16: *saepe dictae* 1, *predictae* 2, kann man zweifeln, welcher Lesart der Vorzug zu geben ist. Im übrigen füllt die Berliner Hs. zwei, freilich nicht wesentliche Textlücken der Pariser Hs. aus, indem sie S. 476 Z. 32: *Mariae* zu *genitricis* und S. 479 Z. 28: *sanctam* zu *trinitatem* hinzufügt.

Auch im folgenden Libellus synodalis geht Hs. 2 fast durchwegs mit Hs. 1 gegen die Besserungen Werminghoffs, nur in den folgenden Fällen wird die Verbesserung Werminghoffs durch die Berliner Hs. bestätigt: S. 481 Z. 34: *instinctu*; S. 487 Z. 32: *qui*; S. 491 Z. 29: *lechoniam*; S. 493 Z. 3: die Ziffer ist vorhanden, allerdings XXXV statt XXXIII (vgl. unten); S. 493 Z. 16 und S. 494 Z. 4: *in libro*; S. 494 Z. 18: *quidam*; Z. 23: *immortalis*; S. 498 Z. 21: die Ziffer fehlt an dieser Stelle zwar ebenfalls, aber S. 498 Z. 24 fügt Hs. 2 nach *exponit* die Ziffer LVIII statt LVII (vgl. unten) hinzu; S. 502 Z. 35: *illo*; S. 503 Z. 30: *podagra*; S. 504 Z. 15: *secundam*; Z. 30: *daemones*; S. 512 Z. 14: *imagines*; Z. 39: *nisi*; S. 525 Z. 10: *auctoritatem*; S. 526 Z. 12: *ideo*; Z. 20: *inlaesos*.

⁵⁾ Werminghoff Nr. 44 B, S. 480 ff.

⁶⁾ Werminghoff Nr. 44 D, S. 533 ff.

⁷⁾ Die Schrift ist nicht viel weiter fortgeschritten, als die vorhergehenden, verwendet vor allem noch die Ligatur NT, kennt aber andererseits bereits die Bogenverbindung bei pp.

⁸⁾ Werminghoff Nr. 44 C, S. 532 f.

Von den übrigen Varianten der Berliner Hs. seien nur einige wenige als Beispiel mitgeteilt: S. 486 Z. 11, die offensichtlich unvollständig ist, da ein Versfuß fehlt, ergänzt Hs. 2 durch Nachtrag über der Zeile zu: *Raro domus visum est animantibus assimilatis*; S. 488 Z. 1: *Gregorius* statt *idem*; S. 489 Z. 37 und S. 490 Z. 3 fügt Hs. 2 nach *Item* hinzu: *Aug.*; S. 502 Z. 33: *duos angelos*; S. 507 Z. 39: *Secundino episcopo*; S. 514 Z. 27 ist in Hs. 1 zu *lypsanis* von anderer Hand am Rande angemerkt: *id est reliquiis*, während in Hs. 2 diese Erläuterung im Text selbst steht: *lipsanis id est reliquis*; S. 514 Z. 41 und S. 515 Z. 3: *deserto* statt *heremo*; S. 518 Z. 17: *sancta trinitas*; S. 519 Z. 1: *alia adoratio*; S. 525 Z. 3 und S. 527 Z. 7 verbesserte in Hs. 1 eine andere Hand *imaginarum* bzw. *imaginarium* zu *imagineum*, Hs. 2 liest in beiden Fällen *imaginarum*.

Das Pariser Konzil ist in der Berliner Hs. von zwei Schreibern nacheinander geschrieben worden (vgl. oben). Der erste Schreiber (Bl. 33^r—40^r) gab nur sehr unregelmäßig Quellenangaben am Rande zu den einzelnen Kapiteln, sie stehen lediglich bei den Kapiteln *I, III, IIII, V, X, XIII* und *XIIII*. Auch die Kapitelzählung ist beim ersten Schreiber nicht korrekt durchgeführt worden: nachdem S. 487 Z. 4 bei *idem ipse post pauca* die Ziffer *VIII* fälschlich eingesetzt worden war, lief die Zählung zunächst um eins voraus; bei Kapitel 24 wurde dann *XXV* zu *XXVI* verbessert, sodaß nunmehr die Zählung um zwei voraus war. Erst als mit *quo illa aetas* (S. 499 Z. 33) auf Bl. 40^v eine neue Hand einsetzte, führte dieser zweite Schreiber die Zählung mit Kapitel 60 wieder richtig weiter. Auch die Quellenangaben am Rande sind von diesem Schreiber fast regelmäßig gegeben worden, sie fehlen lediglich bei den Kapiteln 62—64, 69 und 72.

Sind aus der Berliner Hs. zwar keine grundlegend neuen Erkenntnisse für den Text des Pariser Konzils von 825 zu gewinnen, so bietet sie doch eine willkommene Ergänzung zu der reichlich kargen Überlieferung.

Clarenbaldus von Arras und Walter von Mortagne

(Nach einer neugefundenen Handschrift)

Von Helmut Vaupel, Heidelberg

Erst die Forschung der letzten Jahrzehnte hat den Blick auf die Stellung des Clarenbaldus, eines Schülers Hugos von St. Viktor und Thierrys von Chartres, in der philosophischen und mystischen Tradition des Mittelalters gelenkt. Es waren einerseits die Herausgeber der großen Heidelberger Cusanus-Ausgabe, welche erstmals die hervorragende Bedeutung der Schriften der Schule von Chartres für die philosophische Systematik des Nikolaus von Cues erkannten,^{1a} und es war andererseits Bernhard Geyer,^{1b} der für einen Pariser Sermo Meister Eckharts eindeutig Clarenbaldus als wörtlich kompilierte Quelle nachweisen konnte.^{1c}

Ein glücklicher Handschriftenfund setzt uns nunmehr in den Stand, über Person und Werk des Clarenbaldus mehr als bisher zu wissen.

Als Wilhelm Jansen den Kommentar des Clarenbaldus über des Boethius Schrift *De trinitate* zum ersten Male kritisch herausgab,^{1d} standen ihm zwei Hss zur Verfügung: eine Valencienser² Hs des 13. und eine Oxforder³ des 14. Jahrhunderts. Schon Peiper⁴ hatte indessen auf eine Hs aus St. Omer, bibliothèque municipale

^{1a} cf. Nicolai de Cusa Opera omnia. I. De docta ignorantia. Ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky (Leipzig 1932) S. XII.

^{1b} cf. Eckhart-Ausgabe, Lat. V, S. 88 f.

^{1c} Für freundlichen Hinweis hierauf danke ich Herrn Prof. H. Bornkamm.

In unserem Zusammenhang könnte es interessieren, in welcher textlichen Tradition das Werk des Clarenbaldus Meister Eckhart wohl vorgelegen hat; Sicheres läßt sich jedoch darüber nicht sagen, da Meister Eckhart nur annähernd wörtlich zitiert.

^{1d} W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De trinitate*. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert. (Breslauer Studien zur historischen Theologie VIII, Breslau 1926).

² Valenciennes, Bibl. mun. n. 193 (bei Jansen Sigle V).

³ Oxford, Balliol College n. 296 (bei Jansen Sigle B).

⁴ R. Peiper, *Anicii Manlii Severini Boetii philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem ac incertorum opuscula sacra*. (Lipsiae 1871) p. L.

n. 142, aus dem 12. Jahrhundert hingewiesen, welche auf fol. 31v—77v einen anonymen Kommentar zu De trinitate enthält, dessen Identität mit dem Clarenbaldus-Kommentar er als möglich erachtete. Jansen⁵ stellt dies entschieden in Abrede mit der Begründung, das Incipit in St. Omer 142 stimme mit Clarenbaldus nicht überein — was in der Tat richtig ist. Doch hat Jansen offenbar St. Omer 142 selbst nicht eingesehen;⁶ er hätte sonst eine dreifache Entdeckung gemacht:

1. St. Omer 142 — wofür ich nunmehr als Sigle O vorschlage — bietet einen gegenüber BV nicht nur handschriftlich älteren, sondern auch bei weitem besseren Text des Clarenbaldus-Kommentars.

2. O hat — und dies erklärt das abweichende Incipit — vor dem eigentlichen Kommentar einen wichtigen Prolog, welcher Mitteilungen enthält, die es erfordern, die von Jansen vorgenommene Datierung zu korrigieren.

3. Anschließend an den Kommentar zu De trinitate findet sich auf fol. 77v—92r ein weiteres, bisher unbekanntes Werk des Clarenbaldus: ein Kommentar zu Boethius' Liber de hebdomadibus.⁷

⁵ S. 2

⁶ Der Catalogue Général des Bibliothèques des Départements, Ancient série, vol. III, p. 78, erweist sich im übrigen als nicht zuverlässig. Die Angaben für den Sammelkodex n. 142 lauten berichtigt:

fol. 1v—31r. Glossa super librum Sapientiae. „Rabiens hunc librum ieronimus asserit non a Salomone“.

fol. 31v—77v. Tractatus super Boetium De Trinitate. „Cum regimini scholarum accitus ab episcopo Laudunensi“.

fol. 77v—92r. Tractatus super Boetium Liber de hebdomadibus. „Eam logicae partem, quae dialectica dicitur“ (im Cat. Gén. nicht verzeichnet!).

fol. 94r—129r. Epistolae variae Consentii ad Augustinum et invicem, Augustini ad Sixtum presbiterum urbis Romae duae, eiusdem ad Ianuarium duae de Paschali ratione.

fol. 129r—130r. Sententiae excerptae e libris Augustini contra Manichaeos.

fol. 130r—131r. Incipit Liber Aurelii Augustini episcopi de octo quaestionibus ex vetere testamento.

fol. 131v—160v. Incipit Liber Aurelii Augustini episcopi de quantitate animae.

fol. 160v. Hic incipiunt epistolae duae quas Evan rex Arabiae misit Tyberio imperatori de nominibus lapidum qui in arte medicinae valent.

fol. 161r—173v. Incipit Augustinus de duabus animabus.

fol. 174r. Incipit: . . . „dicere audebit. Quae cum ita sint“.

Explicit: . . . „adamantinis ut dicitur cathenis nexae con —“ . . .
fol. 1—160 und fol. 161—174 sind jeweils von ein und derselben Hand geschrieben.

⁷ Diesen Traktat verzeichnet der Catalogue Général a.a.O. nicht; trotz deutlichen Absatzes in der Hs läßt er den Kommentar zu De trinitate bis fol. 92r reichen. Die Hs nennt für beide Kommentarwerke keinen Verfasser. Da indessen der Kommentar zu De trinitate mit dem des Clarenbaldus identisch ist, kann es sich nur noch darum handeln, die Verfasserschaft des Clarenbaldus auch für den Kommentar zum Liber de hebdomadibus zu erweisen. Sie ist im übrigen unzweifelhaft. In absehbarer Zeit und geeignetem Rahmen hoffe ich darüber eingehend zu handeln, teile aber hier schon die entscheidenden äußeren Kriterien mit:

a) fol. 79v bringt ein Selbstzitat:

. . . Et nos quidem haec supra quaestionem de unitate divinae substantiae et personarum trinitate diligenter explicavimus, et quod ea verum esse habere perhibentur eo quod, si actus veritate ita essent, ut mathematica consideratio ea extra materiam perpendit, verum esse haberent et perpetuum, cum nihil materiae deberent.

Ebenso fol. 87v:

Die Hs selbst gehört etwa dem Ende des 12. Jahrhunderts an.^{7a} Sie ist mit äußerster Sorgfalt geschrieben. Die Initialen sind von großer Schönheit. Der Zustand der Hs ist hervorragend gut. Wie B und V enthält auch O den gesamten Boethiustext im Wortlaut; er ist jeweils durch roten Unterstrich hervorgehoben. Dagegen fehlt eine über- oder unterschriftliche Kennzeichnung der beiden Traktate ebenso wie die Angabe eines Verfassers.

Nachfolgend gebe ich zunächst den Wortlaut des bisher unbekanntenen Prologs wieder:⁸

fol. 31v *Cum regimini scolaram accitus ab episcopo Laudunensi, qui nunc urbi presidet, in philosophia Laribus hanelanter⁹ obversarer, die quadam pauculis mecum assumptis sociis ad cenobium Sancti Vincentii archivum ecclesie inspecturus egressus sum. Ubi ab abbate cenobii questio mihi proposita est, quonam modo in faciem prothoplasti creator vite spiraculum inspिरasset. Quam questionem cum, ut abbati videbatur, sufficienter expedissem, „O“, inquit, „utinam tam vehemens ad perscrutationem divine scripture fore velles, quam ad ethnicorum videlicet Aristotilis et Boetii documenta persistis intentus!“ Cumque subridens Aristotilem paganum, Boetium vero christiane fidei ex ipsius scriptis validum assertorem intinmassem, letatus valde abbas obnixe me adiurare cepit, quatinus ipsi super Boetii de trinitate asserta tractatum aliquem traderem. Quam abbatis voluntatem fortasse negligentie tradidissem, si non postea multorum claustralium postulationes apud me invaluisent conquerentium de diffi-*

. . . proprietas enim eorum est, quae mathematicus in sui veritate pertractat, extra materiam considerari. De huiusmodi autem in quaestione de sancta trinitate plura diximus.

Zu vergleichen ist: Jansen S. 28*, 12sq.; 43*, 11sq.; 56*, 5sq.

- b) Zweimal rekurriert der Verfasser auf die Autorität seiner Lehrer:

. . . secundum quidem meos doctores . . . hoc loco ‚complexive‘ legendum est. (fol. 81v.)

. . . Et hoc quidem modo tam mihi quam meis doctoribus visum est hoc loco ‚bonum‘ accipi debere. (fol. 92r.)

In ähnlichen Wendungen nimmt Clarenbaldus im Kommentar zu De trinitate mehrmals Bezug auf seine Lehrer Thierry von Chartres und Hugo von St. Viktor. cf. Jansen S. 40*, 27sq. u. a.

- c) Auf fol. 81v verdeutlicht der Verfasser seine Ausführungen durch ein Beispiel:

. . . Verbi gratia: Omnes homines Laudunenses populus unus sunt, nullus tamen Laudunensium hominum collectionis nomen sortitur.

Man vergleiche hiermit die aus dem Prolog (s. o.) bekannte Beziehung des Clarenbaldus zur Stadt Laon!

^{7a} Auf meine Anfrage antwortet mir in überaus dankenswerter Weise Herr Dr. Bernhard Bischoff (Planegg b. München) u. a.: „Die Hs St. Omer 142 stammt aus St. Bertin und ist nach Schrift und Initialen sicher nordostfranzösisch; in Anbetracht der bedeutenden Schreibtätigkeit dieses Klosters ist auch die Entstehung des Codex daselbst zu vermuten. Durch Vergleichung der Schrift, etwaiger Besonderheiten des Initialstils und der verwendeten Farben mit anderen St. Omer-Hss aus St. Bertin wäre sie wohl zur Gewißheit zu erheben . . . Die Schrift würde ich noch vor das Ende des XII. Jhs. setzen, etwa in das 3. Viertel, d. h. unmittelbar in die Entstehungszeit des Werkes . . .“

Wir sind also in der glücklichen Lage, eine Hs vor uns zu haben, die sowohl nach Alter wie Herkunft in die nächste Nähe von Clarenbaldus' Lebenskreis selbst weist.

⁸ Abgesehen von der Modernisierung der Interpunktion, der Großschreibung der Eigennamen und der Differenzierung von u und v, befolge ich durchweg die Schreibweise der Hs. Die Cauda wurde aus drucktechnischen Gründen weggelassen.

⁹ hanelanter = anhelanter.

cultate glosarum episcopi Pictavensis, quas ille sermone perplexo et stilo involuto super Boetii scripta de trinitate reliquit. Concurrentibus itaque predicti abbatis aliorumque religioni deditorum sacris postulationibus, eam questionem, quam contra Arrianos de trinitate personarum et unitate divine substantie Simacho Boetius evoluit, exponere conatus sum, non quo mei viribus ingenii confiderem, sed ut doctorum Theodorici Britonis et Hugonis de Sancto Victore, apud quos in hoc opere vehementem operam dedi, lectiones imitarer. Te ergo, dilecte mi amice Odo,

32r *inspectorem atque iudicem / mei laboris constituo confisus quod, si in aliquo exorbitaverim, tu iustus corripies me in misericordia et increpabis me, nullius adulatoris oleum impinguet caput meum. Quod fortasse facile feret, si imperito artium et theologie iudicium istud committerem, cum eo honore indignus ad huiusmodi iudicium se gloriaretur electum. In te autem omnis mihi abest metus, quoniam vera amicitia omnem fugat adulationem, et artium theologieque pericia perspicacem promittit iudicem, ut, si qua corrigenda videantur, emendes, que vero catholice dicta sunt, commendas. Neque enim hec duo facilia factu sunt, quoniam, cum sit una vera fallaciaque carens doctrina, quinque illi obsistunt fucate fallacesque doctrine, et tamen veritatis eius colore se nitere mentiuntur. Prima earum sterilis appellatur, secunda involucrum frivoli, tertia vulgaris opinio, quarta prava expositio, quinta amphibologica. Et prime quidem due verum docent, sed inutiliter, relique vero falsitatis argui possunt. Est autem sterilis doctrina, que integritatem rei propositae non prosequitur, ut si quis docturus omnia esse in Deo dicat hoc esse omnia scire Deum, et ad huiusmodi quidem doctrinam quelibet anus prompta esse potest et facilis. Involucrum autem frivoli est, cum quis nomen philosophi falso adeptus ad operimentum inscientie verba querit maiora sexquipedalibus, cum res in se parva leviter possit dici, ut qui volens dicere corporeitatem sine posteriori corporis forma non apparere in materia dixit reginam non esse in thalamo sine comitante pedissequa. Et ita quidem involvit frivolum, ut in Parnaso sompniasse videatur. Vulgaris opinio est, quam adhuc hodie multi veritatem in artibus perspicientes tacita tamen veritate suis auditoribus dolose propinant, ut quam plurimos sibi parent auditores; quales olim Stoichi fuisse perhibentur, qui eo, quod Deus omnia providet, ex necessitate evenire omnia asserebant. Hoc enim facile vulgo poterat persuaderi. Temeraria sive prava expositio est, ut cum quis se esse lapidem concedit eo, quod in supremo genere cum lapide conveniat, dicens sensum, non verba spectari oportere.*

32v *Amphibolum est, cum quis suis / sermonibus multiplices significationes inserit, ut cum multis concordare in sua sententia videatur. Vera autem et imitanda doctrina est, que sibi cavet, ne aliquam ex his quinque viciosis intermiscet. Non igitur hec dogmatum genera internoscere cuiusvis facile est, ideoque tue cautele diiudicandum opus istud supposui.*

Auffällig ist zunächst die Anonymität der Überlieferung in O. Doch dürfte die Verfasserschaft des Clarenbaldus durch die ausdrückliche Namensnennung in B und V genugsam gesichert sein, zumal sie auch der Index zum Catalogus virorum illustrium bereits für das Ende des 12. Jahrhunderts bezeugt.¹⁰

Neu dagegen und von hoher Wichtigkeit sind die Einzelheiten die wir erfahren:

Clarenbaldus war Magister an der vormals so berühmten Schule von Laon,¹¹ wo er „Philosophie“, d. h. wohl: die ars dialectica lehrte. Zur Zeit der Abfassung

¹⁰ Ausführlich darüber Jansen, S. 1 a. 1.

¹¹ Daß Clarenbaldus Magister war, wußten wir bereits aus der Überschrift seines Kommentarwerkes in B (cf. Jansen S. 8 a. 3); doch fügte Jansen hinzu, über seine lehramtliche Tätigkeit sei uns weiter nichts bekannt (S. 8).

seines Werkes übte er diese Tätigkeit nicht mehr aus und war offenbar auch nicht mehr in Laon anwesend, was aus dem Praeteritum „cum . . . obversarer“ hervorgeht. Nach Laon hatte ihn seinerzeit ein Bischof dieser Stadt berufen, von dem Clarenbaldus sagt: „. . . qui nunc urbi praesidet“. Da der Bischof von Laon aber zugleich weltlicher Herr der Stadt war, ist Bischof-sein und urbi praesidere identisch. Woraus sich ergibt, daß jener „episcopus Laudunensis“, welcher den Magister Clarenbaldus berufen hatte, damals eben noch nicht Bischof, sondern — Leiter der Schule war.

Damit stimmt sachlich überein, was Bulaeus¹² über die Organisation der bischöflichen Schulen jener Zeit berichtet: Einer der Kanoniker hatte, von Bischof oder Kapitel beauftragt, die Leitung der Schule in Händen; seine Amtsbezeichnung war unterschiedlich: Scholasticus, Capischola, Dekan oder auch Kanzler, und er besaß die Vollmacht, den einzelnen magistri die *venia legendi* zu erteilen.¹³

Es fragt sich nun, welcher nachmalige Bischof von Laon zuvor der Domschule von Laon solchermaßen verbunden war.

Gehen wir zunächst von dem von Jansen für die Abfassung des Traktats ermittelten Zeitpunkt, dem Jahr 1153, aus, so kommen für die fragliche Zeit zwei Bischöfe in Frage: Galterus I. (1150—1155) und Galterus II. (1155—1173). Ersterer war vor seiner Wahl zum Bischof langjähriger Abt des Praemonstratenserklosters St. Martinus zu Laon, als welchen ihn 1124 der hl. Norbert selbst noch eingesetzt hatte.¹⁴ Er gilt als tatkräftiger und erfolgreicher Propagator seines Ordens; über eine Beziehung zur Schule verlautet — wie übrigens auch zu erwarten — nichts. Dagegen verzeichnet Letzteren die Geschichte der Philosophie: es ist Walter von Mortagne.^{14a} Zwar fließen für die Zeit vor seinem Episkopat die Quellen über ihn verhältnismäßig spärlich.¹⁵ Wir wissen aber mit Sicherheit, daß er bereits um 1120 mit zahlreicher Schülerschaft nach Laon kam und seitdem dort lehrte.¹⁶ Schon Mabillon glaubte¹⁷ — ohne sich allerdings auf irgendwelche Quellenzeugnisse berufen zu können —, daß Walter dann nach Radulfus († 1133), dem Bruder Anselms von Laon, die Leitung der Schule über-

¹² Caesar Egossius Bulaeus, *Historia Universitatis Parisiensis* (Paris 1665), tomus I.

¹³ op. cit. S. 82 f. „Hoc quoque ex Variorum Aethorum scriptis collegimus, plures aliquando fuisse in Atrio Cellulas Magistrales, hodie vulgo ‚Classes‘ vocamus, pluresque Magistros pueris, adolescentibus, Clericis et Presbyteris in Grammaticalibus et aliis artibus liberalibus, in cantu et psalmodia, in intelligentia Sacrarum Scripturarum, Sacramentorum, Ritualium et Ceremonialium institutis addictos: omnesque illos Uni e Canonicis ab Episcopo vel a Capitulo ad id muneris electo paruisse, qui in aliquibus locis Scholasticus, in aliis Scholaster, alibi Capischola seu Caput Scholae, alibi Decanus, vel Cancellarius appellabatur . . . Ille autem caeteris Magistris, tam qui in Scholis Atriensibus, quam qui in vicinis docebant, autoritate Apostolica vel Episcopali licentiam docendi impertiebatur.“

¹⁴ cf. *Gallia christiana* IX 532—3. 662—3.

^{14a} cf. Überweg-Geyer, 12. Aufl. 1951, S. 211.

¹⁵ Über Leben und Schrifttum Walters von Mortagne handelt unter Verwertung fast sämtlichen Quellen- und Literaturmaterials zuletzt ausführlich: L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. u. Theol. d. MA. Bd. 34 (Münster 1937), S. 126 ff. Wichtig für die Geschichte von Laon in den Jahrzehnten vor der Mitte des 12. Jhdts. ist auch A. de Florival, *Etude historique sur le XIIe siècle: Barthélemy de Vir, évêque de Laon* (Paris 1877). Es finden sich dort gute Quellenverweise, sowie ein Anhang mit großen Auszügen aus dem Cartularium der Kathedrale von Laon.

¹⁶ cf. Ott, S. 129.

¹⁷ J. Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, tom. VI 231.

nommen habe.¹⁸ Und in der Tat: Daß Walter vor seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl dieses Amt bekleidete, bezeugt uns nunmehr ausdrücklich Clarenbaldus. Denn um keinen anderen als Walter von Mortagne kann es sich bei jenem „episcopus Laudunensis“ handeln.

Dies zieht eine bedeutsame Folgerung nach sich: Clarenbaldus, der an einer Stelle¹⁹ auf Bernhard von Clairvaux Bezug nimmt, tut dies mit den Worten: „iucundae recordationis abbas Bernardus“. In dieser Wendung erblickte Jansen²⁰ einen deutlichen Hinweis auf den erst kurze Zeit vorher erfolgten Tod Bernhards († 1153) und glaubte daher, nach dem Vorgange von Poole²¹ den Zeitpunkt der Abfassung des Traktats in unmittelbare Nähe dieses Datums rücken zu müssen.²² Da aber Walter von Mortagne erst 1155 das Bischofsamt übernahm, ist diese Datierung hinfällig. Ebenso erweist sich die Frage Jansens,²³ „wie der Magister von Arras um das Jahr 1153 zu der Kenntnis der Logica nova gekommen ist“, als gegenstandslos; im Gegenteil: es steht nun nichts mehr im Wege, der sach-

¹⁸ a.a.O. „Florebat eodem tempore in urbe Lauduno magister Gualterus de Mauritania. eiusdem urbis decanus et post medium saeculum duodecimum episcopus, quem Radulfo, Anselmi Laudunensis germano fratri, in scholarum magistratu successisse puto.“

Diese Notiz findet sich bei Mabillon für das Jahr 1133. Doch kann keine Rede davon sein, daß Walter schon zu diesem Zeitpunkt Dekan gewesen sei. Gallia christiana IX 561 nennt als frühestbezeugtes Datum das Jahr 1144. Urkundlich weist sich noch für 1141 Wido als Dekan aus (cf. de Florival, S. 377 no. 101). L. d'Achery, Venerabilis Guiberti abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia, (Paris 1651) S. 819 f. nimmt für Walter die Zeit von 1142 ab in Anspruch. Daß dieser dann das Dekanat bis zu seiner Bischofswahl innehatte, dürfte als sicher gelten. cf. darüber Ott, S. 131 f.

In seiner ungedruckten „Histoire de Laon“ (Paris, Bibl. Nat. fonds D. Grenier no. 264—266) bezeichnet D. G. Bugniate das Dekanat von Laon als wichtigste Stellung nach der des Bischofs (no. 265, S. 71). Wir dürfen demnach Macht und Einfluß Walters im Domkapitel durchaus nicht gering anschlagen, und de Florival geht schwerlich fehl, wenn er (S. 191) bei den Streitigkeiten des Bischofs Bartholomaeus mit dem Kapitel vor allem an Walter als den eigentlichen Opponenten des Bischofs denkt und in diesem Zusammenhang (ebd.) auf die frühzeitige Resignation des Bartholomaeus hinweist, welcher sich 1150 ins Kloster zurückzog. In der Tat beschuldigte Walter noch gegen Ende der fünfziger Jahre seinen ehemaligen Bischof, von dem wir wissen, daß er insgesamt neun Klöster konzessionierte (cf. Hermann von Laon, Migne P. L. 156, 1001), öffentlich der Verschleuderung des Kirchengutes (dissipatarum in fundandis monasteriis ecclesiae facultatum, Gall. christ. IX 531). Daß Walter in Angelegenheiten dieser Art stets einen sehr zähen Kampf führte, zeigen auch zahlreiche Vorfälle seiner späteren Amtszeit. cf. dazu ausführlich Ott, S. 132 ff.

¹⁹ Jansen, S. 48*, 25.

²⁰ S. 11 f.

²¹ R. L. Poole, Illustrations of the history (London 1884) S. 370 ff.

²² Die von Jansen (S. 12. 101 f.) zum Beweis vorgenommene Identifizierung einer von Clarenbaldus (S. 85*, 10 f.) erwähnten Häresie mit nicht mehr genau faßbaren, offenkundig gegen den Bischof gerichteten Unruhen in der Diözese Arras im Jahre 1152 beweist daneben nichts, da sie bereits auf der Voraussetzung des erst zu Erweisenden gründet.

Es wäre allerdings von hoher Wichtigkeit, wenn sich feststellen ließe, welche häretische Bewegung Clarenbaldus im Auge hat. Seinem Bericht zufolge handelt es sich um eine in Laienkreisen kursierende Lehre, welche — darin herakliteischer Anschauung gleich — anstelle der Konstanz des absoluten Seins die Permanenz relativen Werdens setzte.

²³ S. 74.

lichen Notwendigkeit einer Späterdatierung, die sich gerade aus dieser Kenntnis des gesamten aristotelischen Organon ergibt, Rechnung zu tragen. Zwar bezeichnet das Jahr 1155 den terminus a quo; doch wird man die Worte: „qui nunc urbi praesidet“ keineswegs in einen Sinn pressen dürfen, der besagen würde, Walter sei gerade eben erst in den Besitz der bischöflichen Amtsgewalt gelangt. Dagegen spricht schon eine ganz ähnliche Wendung, welche sich in der Vita des Abtes Hugo von Marchiennes²⁴ findet, wo es heißt: „cum magistro Galtero de Mauritania, qui nunc Lauduno episcopatur“, und diese läßt sich frühestens auf das Jahr 1158 beziehen.

Man wird also davon absehen müssen, Clarenbaldus wie bisher als ein Beispiel für den „ersten wichtigen Niederschlag der Logica nova des Aristoteles“²⁵ zu werten. Wir sind dagegen berechtigt, mit der Datierung auf ca. 1160, wenn nicht sogar noch einige Jahre weiter hinabzugehen.

Dieses Datum ließe sich vielleicht noch präzisieren, wenn es gelänge, den Adressaten des Widmungsschreibens (dilecte mi amice Odo) mit Sicherheit zu identifizieren. Allein die Häufigkeit dieses Namens macht ein solches Unterfangen naturgemäß wenig aussichtsreich. Dennoch möchte ich folgenden Erwägungen stattgeben:

Wenn die Worte „iucundae recordationis“ offenbar nicht eine unmittelbare zeitliche Nähe zum Tode Bernhards bezeichnen, so ist zu fragen, welchen Sinn sie denn dann noch haben können. Es läßt sich einwenden, man suche einer bloßen Floskel ohne Grund Bedeutung beizumessen. Dem ist entgegenzuhalten, wieso dann Clarenbaldus nicht auch mit derselben „Floskel“ seiner beiden Lehrer Hugo von St. Viktor und Thierry von Chartres gedenke, auf deren Autorität er sich übrigens allein achtmal beruft.

Es scheint, daß hier ein bestimmter, wie man vermuten kann: persönlicher Grund obwaltet. Wir befinden uns vielleicht mit Clarenbaldus in einer Umgebung, die in irgendwelchem Sinne dem hl. Bernhard über den sachlichen Gegensatz zu Gilbertus Porrreta hinaus persönlich verbunden war. Dort wäre dann auch der Adressat Odo zu suchen.

Ein Weiteres tritt hinzu: Clarenbaldus erhofft sich von seinem Freunde Odo ein unbestechliches und sehr kundiges Urteil, das sich auf profunde philosophische wie theologische Sachkenntnis stützen kann (artium theologiaeque peritia perspicacem promittit iudicem). Man darf also durchaus annehmen, daß es sich nicht gerade um eine unbedeutende Persönlichkeit handelt, an die sich der Magister Clarenbaldus wendet; jedenfalls wohl ein belesener, gelehrter Theolog, vielleicht selbst Magister.

Dies vorausgesetzt, sehe ich mich namentlich an zwei Personen gewiesen: Odo von Deuil und Odo von Ourscamp.²⁶

Odo von Deuil (Diola) war, wie die Histoire litteraire²⁷ berichtet, ursprünglich Kanzler Ludwigs VII. Nach Rückkehr von dessen Kreuzzug wurde er 1150 Abt von St. Corneille zu Compiègne, einer Gründung des Klosters St. Denys, und schon im folgenden Jahre in Nachfolge Sugers Abt von St. Denys selbst. Er starb gegen 1162. Eine Lehrtätigkeit hat er nicht ausgeübt. Philosophische oder theologische Werke kennen wir von ihm ebenfalls nicht. Doch scheint es, daß er sich in seinem Alter bedeutender Wertschätzung seitens der Gelehrten erfreute. So widmete ihm z. B. Johannes Sarazenus seine auf Anregung des Jo-

²⁴ E. Martène-U. Durand, Thesaurus novus anecdotorum tom. III (Paris 1717) S. 1710.

²⁵ Jansen S. 70.

²⁶ Es soll hier keine ausführliche Biographie gegeben, sondern nur auf die für unseren Zusammenhang wichtigen Fakten hingewiesen werden.

²⁷ Histoire litteraire de la France XII 614 ff.

hannes von Salisbury gefertigte Übersetzung der Werke des Areopagiten.²⁸ Vor allem aber war er für Bernhard von Clairvaux kein Unbekannter; wir kennen aus der Zeit um 1150/51 drei Briefe Bernhards an die Kurie,²⁹ in welchen er Odo von Diola gegen üble Nachrede in Schutz nimmt. Wenn man daher auch zugeben muß, daß „iucundae recordationis“ hierdurch einen gewissen Sinn erhält, so fehlen doch weitere Anhaltspunkte.

Nicht sehr viel anders steht es mit Odo von Ourscamp.³⁰ Er stammt aus Soissons, gehörte schon in der Frühzeit des Ordens den Zisterziensern an und zählte sehr bald zu denen, um deren Urteil man in wissenschaftlichen Fragen gerne einkam. So wandte sich 1147 Eugen III., der in Begleitung Bernhards durch Frankreich reiste, an ihn. Nach 1160 finden wir ihn als Kanonikus und Magister in Paris. Um ihn, der einst Abaelard hörte, zu seinen Lehrern namentlich den Lombarden zählte, sammelt sich rasch eine Schule, von der bedeutsame Quaestionsammlungen ihren Ausgang nehmen.³¹ Dann zieht er sich plötzlich ins Kloster Ourscamp, eine Gründung von Clairvaux, zurück. Von 1167 bis 1170 ist er dort Abt. 1170 macht ihn Alexander III., der ihm schon zuvor wohlwollende Beachtung geschenkt hatte, zum Bischof von Tusculum. Bereits im folgenden Jahre stirbt Odo.

Die Frage ist, was dazu berechtigen könnte, in ihm den Adressaten und Freund des Clarenbaldus zu sehen. Dafür gibt es wohl einige Gründe:

1) Odo von Ourscamp war in der Tat — wie seine Quaestionen zeigen — in Dialektik und Theologie gleichermaßen sehr bewandert. Seine Gelehrsamkeit und sein Urteil genossen großer Achtung.

2) Er dürfte — zumal als Ordensgenosse — Bernhard nicht ferngestanden haben.

3) Ihm war auch das Trinitätsproblem, wie es sich in der Auseinandersetzung um Gilbertus Porreta gestellt hatte, nicht fremd, wie ein Brief Hildegards von Bingen an ihn beweist,³² und in seinen Quaestionen sehen wir ihn ganz im antigilbertinischen Sinne Stellung nehmen.³³

4) Wir wissen aus der letzten Zeit Odos in Ourscamp von einer Korrespondenz zwischen ihm und Thomas von Canterbury, und Pitra³⁴ hält es für möglich, daß der Bischof von Tusculum nicht unbeteiligt war bei der alsbaldigen Einleitung des Prozesses der Kanonisation des Heiligen. Wenn nun andererseits jener Archidiakon Clarenbaldus, der nach 1170 in einem Kloster bei Bapaume Reliquien des Thomas Becket barg, tatsächlich — wie Jansen³⁵ annimmt — mit unserem Magister Clarenbaldus identisch ist, so möchte man in der gemeinsamen Verehrung für Thomas von Canterbury, die vielleicht auf eine gemeinsame persönliche Bekanntschaft zurückgeht, gerne ein Moment erblicken, das es ermöglicht, Odo von Ourscamp und Clarenbaldus in freundschaftliche Verbindung zu bringen. Zwingend läßt sich freilich auch hier nichts erweisen.

Eine dritte und vierte Möglichkeit seien beiwege vermerkt: Wir kennen einen Brief des Johannes von Salisbury an einen Magister Odo,³⁶ er gehört nach Migne

²⁸ cf. z. B. *Catalogi librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae*, ed. Edw. Bernard, tom. I, no. 3614.

²⁹ ep. 285. 286. 287.

³⁰ cf. J. B. Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis. Altera continuatio II. Tusculana* (Paris 1888) S. IX ff.

cf. auch Hauréau in *Journal des Savants* 1888 p. 357—366.

³¹ cf. A. M. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühcholastik* (Regensburg 1948) S. 116.

³² cf. Ott, S. 107 f.

³³ Pitra, S. 21 f.

³⁴ S. X. XIX.

³⁵ S. 9 f.

³⁶ ep. 285 (Migne, P. L. 199, 519 C)

in das Jahr 1168. Mit Worten warmer Bewunderung für den Empfänger bedauert es Johannes, schon seit längerem nicht mehr zu dessen Füßen sitzen zu können, und bittet ihn um Verifizierung einer angeblichen Schriftstelle.

Wer dieser Magister Odo war, können wir nicht einmal vermuten. Aus seiner Beziehung zu Johannes von Salisbury mag man allenfalls schließen, daß er dem Umkreis der Schule von Chartres irgendwie zugehört habe.

Ob er darüber hinaus vielleicht identisch ist mit jenem Odo, der 1164—1168 zu Paris Kanzler war, und den man unter die frühesten Glossatoren des Lombarden zählt³⁷ — dazu läßt sich ebenso wenig etwas sagen wie zu der Möglichkeit, der Kanzler Odo könnte der von Clarenbaldus Gemeinte sein.

Bleibt zum Schluß noch eine Frage: Wann mag sich jene Episode, von der Clarenbaldus zu Eingang des Prologs berichtet, zugetragen haben? D. h. wann dürfen wir etwa annehmen, daß Clarenbaldus nach Laon gekommen ist?

Clarenbaldus spricht von einer „*postulatio multorum claustralium . . . conquestium de difficultate glosarum episcopi Pictavensis*“. Da uns indessen Clarenbaldus an anderer Stelle³⁸ mitteilt, der Kommentar des Gilbertus Porreta, von dem hier die Rede ist, sei nach dem Konzil zu Reims (1148) sowohl schulischer wie klösterlicher Lektüre entzogen worden (*tam scolarium lectionibus quam claustralium ademptus est*), sind wir auf jeden Fall berechtigt, bis vor diesen Zeitpunkt hinaufzugehen, vielleicht sogar einige Jahre. Als Abt des Klosters St. Vincentius zu Laon finden wir dann entweder Anselm (1129—1146), den nachmaligen (1146—49) Bischof von Tournay, oder schon Balduinus de Retest (1146—1153). Die Berufung des Clarenbaldus nach Laon mag zwischen Anfang und Mitte des Jahrzehnts nach 1140 fallen: nicht ausgeschlossen ist, daß sie noch auf Empfehlung Hugos von St. Viktor stattfand, den mit Walter von Mortagne eine offensichtlich sehr herzliche Freundschaft verband.³⁹

Abschließend teile ich nun noch einige wesentliche Lesarten und Ergänzungen aus O mit:⁴⁰

- Jansen S. 26*, 8) *solute* : *solere*
 15) *philosophi* : *philosophiam*
 29*, 21) *caelestis* : *+sphaerae*
 22) *naturam* : *materiam*
 35*, 2) *mundus* : *+aeternus*
 36*, 31) *sibi* : *+traditis*
 37*, 9) *vivificata* : *inusitata*
 38*, 11) *homini* : *+nodum*
 26) *temptarent* : *temperarent*
 41*, 35) *praedictae* : *personae dictae*
 44*, 2) *praedicetur* : *+Possemus autem contradicentibus rationibus*
 48*, 2) *dictum* : *dictu*
 50*, 30) *substantiam* : *subiectum*
 32) *substantia* : *subiectum*

³⁷ cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*. 2. éd. (Bruges 1948) S. 269.

Ferner: Landgraf, S. 45. 99. 134.

³⁸ Jansen, S. 71*, 41 f.

³⁹ cf. u. a. einen von Ott, S. 353 edierten Brief Hugos an Walter.

⁴⁰ Ich beschränke mich auf diejenigen Lesarten, die den Sinn verändern und nahezu durchweg verbessern. Eine Berücksichtigung auch der geringsten Abweichungen und Umstellungen ist Aufgabe einer Neuausgabe, der hier nicht vorgegriffen werden soll. Allgemein ist jedoch zu sagen: Während B und V deutlich eine gewisse Verwandtschaft aufweisen, nimmt O demgegenüber eine Sonderstellung ein. Einige wenige Lesarten hat O mit V gemeinsam. In der Wiedergabe des Boethiustextes weicht O sehr viel seltener von Peiper ab als BV.

- Jansen S. 55*, 5) *aqua* : *aquae*
 60*, 7) *vere* : *nomine*
 62*, 12) *materia* : *natura*
 63*, 5) *eadem* : *earundem*
 64*, 13) *continuazione* : +*quasi concatenatis et sese complectentibus causis amministrantur. Sic enim publica in re dei causae rerum connexae sunt ut si ad divinam praenotionem referantur in temporum continuazione*
- 65*, 31) *liberatque* : *laboratque*
 66*, 39) *quoniam* : +*homo*
 68*, 28) *diversitatem* : +*in eo*
 32) *ratione* : +*substantiae*
 34) *sit (2)* : *sicut*
 70*, 5—6) *si quoque* : *sicque*
 71*, 6) *cum* : *quo*
 9) *plures* : *pluries*
 72*, 24) *producit* : *seriatim procedit*
 73*, 12) *substantiae* : *subest*
- 16) *univoco* : +*In quibusdam vero codicibus reperitur sic: Tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo, quod ipse est. Quae littera hoc modo exponi potest, ut numerus alius dicatur in eo, quod ipse est, id est numerus rerum. Omnis enim rerum multitudo existit (in numero (?)). Alius vero in eo, quod ipse profertur et cassus tantum numerus est. Quam litteram cum hac expositione commode sequens littera suscipit et sine nodo se illi adnectit, quae est: si advertamus ad res numerabiles ac non ad ipsum numerum.*
- 75*, 16) *Sanctus* : +*una sunt deitas, et unum nomen de illis tertio repetitur, cum dicimus: pater est deus, filius est deus, spiritus sanctus*
- 17) *verbi* : *ubi*
 32) *quod* : +*simplex*
- 76*, 15) *numerus* : *verum*
 81*, 20) *nec . . . nec* : *nunc . . . nunc*
 83*, 1) *numerabilis* : *numeralis unitas*
 10—13) *in sua . . . nullum corpus* : *om.*
 40) *aliquando* : *aliquid*
- 84*, 1) *immutabile* : *mutabile*
 85*, 3) *illudque* : +*bonum*
 88*, 9) *materia* : *natura*
 90*, 4) *Deum* : +*magnum*
 91*, 16) *est idem* : *id est*
 92*, 42) *substantiam* : *subiectum*
 94*, 17) *possit* : +*sed ita*
 96*, 3 et 25) *substantiam* : *subiectum*
 103*, 13) *ulla* : *nulla*

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Hans-Joachim Schoeps: *Gottheit und Menschheit. Die großen Religionsstifter und ihre Lehren.* Stuttgart (Steingrüben) 1950. 197 S. geb. DM 8.20.

Der Leser dieses Buches wird guttun, von vornherein dreierlei zu beachten. Erstens: der Verfasser schreibt nicht als Theologe, sondern als Religionsgeschichtler; zweitens: er schreibt nicht als Christ, sondern als Jude; drittens: er bietet in seinem Buch, das aus Vorlesungen vor Hörern aller Fakultäten erwachsen ist, „keinerlei neue Erkenntnisse der Religionswissenschaft oder eigene Forschungsergebnisse“, sondern „fußt weitgehend auf Untersuchungen Früherer, soweit sie der wissenschaftlichen Nachprüfung standhielten“, nicht ohne den Stoff, den er vorfand, auf seine „von anderen Darstellungen abweichende Art und Weise zu sehen“ (S. 5). Zum ersten ist zu bemerken: Schoeps gibt in seinem Einleitungskapitel die Möglichkeit einer theologischen, d. h. normativen Behandlung der Religionen, also das, was heute innerhalb der evangelischen Theologie als evangelische Religionskunde erscheint, durchaus zu, sieht seine Aufgabe aber mit Recht darin, Leben und Lehren der großen Religionsstifter rein historisch und deskriptiv zu behandeln. Das ist ihm mit einer Sachlichkeit und Vornehmheit gelungen, für die der evangelische Theologe ihm sehr dankbar ist. Daß auf diese Weise auch die „universale Gültigkeit des Christentums“ zum religionswissenschaftlichen Phänomen wird, kann der christlichen Theologie nur ein Anreiz sein, ihre Problematik immer von neuem zu durchdenken. Zum zweiten: Schoeps ist Jude. Was er für die christlich-theologische Beurteilung „der beiden anderen monotheistischen Religionen biblischer Prägung“ (S. 14) als unmöglich bezeichnet, daß ihnen nämlich „der gleiche Rang und die gleiche Wahrheitsteilhaber zugebilligt werden müßte“ (ebd.) wie dem Christentum, erscheint ihm „vom Judentum her möglich, das exklusiv nur für seine Bekenner ist, grundsätzlich aber im Begriff des Noachidismus die Möglichkeit von Heilswegen außerhalb des eigenen Religionsbereiches zugibt“ (ebd.). Daß auch der Islam die prinzipielle Möglichkeit hat, „Judentum und Christentum als rangebenbürtig anzuerkennen“ (ebd.), geht entgegen der Versicherung des Verfassers aus seiner Darstellung des Muhammed nicht eindeutig hervor. Sch. bescheidet sich damit, auch diese Möglichkeiten nicht als Wertmaßstäbe, sondern als Ordnungsprinzipien zu nehmen, die sie in der Tat für die religionswissenschaftliche Arbeit sein können. Der christliche Theologe ist wiederum dem jüdischen Darsteller Mosis, des „ersten Dieners Gottes“ (S. 29), in seiner „historischen Einmaligkeit“ (S. 30) nicht minder dankbar wie für das Bild Jesu, das er nicht als Bild des „Heilandes“ zeichnet (S. 43: „Dies ist die legitime Sprache des Theologen, der aus dem Glauben spricht und um den Glauben an Ihn handelt“), sondern als Bild des „Menschensohnes“, dessen „messianisches Selbst- und Sendungsbewußtsein“ er gegenüber der früheren liberalen Theologie mit Recht stark herausstellt (S. 73). Zum dritten: die eigentliche Forschungsarbeit des Verfassers liegt „auf speziellen historischen Gebieten der biblischen Offenbarungsreligionen“ (S. 5). Dieser Umstand ist nicht nur seiner Darstellung Mosis und Jesu, sondern auch des Marcion, Mani, Muhammed und Zarathustra zugute

gekommen. Konventioneller ist die Behandlung des Buddha. Zu flächig ist sein Urteil: „Von der Bibel her kann es zu Buddha und seiner Lehre nur ein eindeutiges Nein geben. Judentum, Christentum und Islam können sich zu jeder Stunde finden, weil sie alle drei an einen Gott glauben, an denselben Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat“ (S. 169). Der Satz: „Der Konfuzianismus ist letzten Endes gar keine Religion, sondern eine Ethik, und zwar eine rationalistische Intellektuellen-Ethik“ (S. 187), ist dem Europäer zwar vertraut und sehr geläufig, bedarf aber dringend der Überprüfung. Mit seinem Bemühen, die innersten Kräfte zugänglich zu machen, die das Werk der großen Religionsstifter prägten, und mit seiner lebendigen, übersichtlich geordneten Darstellung vermag das Buch insbesondere den Religionslehrern an höheren Schulen hilfreich zu sein.

Tübingen

G. Rosenkranz

Hans von Soden: *Urchristentum und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, hrsg. von Hans von Campenhausen. Band I: Grundsätzliches und Neutestamentliches, mit einem Vorwort von Rudolf Bultmann. Tübingen (Mohr) 1951. IX, 278 S. 1 Bild. DM 18.—, geb. DM 21.—.

„Die Veröffentlichung von Predigten und Aufsätzen Hans v. Sodens hat einen doppelten Sinn. Sie soll einmal das, was er zu sagen hatte, wieder und weiter erklingen lassen . . .“ und soll „das Bild seines Wesens vermitteln oder festhalten, wie es hinter seinen Worten steht und aus ihnen hervorleuchtet.“ So umschreibt R. Bultmann die Absicht, die mit der Herausgabe der Aufsätze und Vorträge H. von Sodens verbunden ist in einem Vorwort, das zugleich ein kurzes Lebensbild und eine glänzende Charakteristik des unvergessenen großen Marburger Theologen bietet. Nachdem 1947 (im Kaiser-Verlag) zwölf Predigten aus dem Nachlaß von Sodens herausgegeben waren, liegt jetzt der erste Band der Aufsätze vor, besorgt von Hans von Campenhausen, in dem Grundsätzliches und Neutestamentliches vereinigt worden sind.

Mit der Rektoratsrede von 1927: „Was ist Wahrheit?“ wird der Band eröffnet — man wüßte nicht, wie es besser geschehen könnte. Es folgt der Beitrag zu der Gemeinschaftsvorlesung über die Krisis der Gegenwart, 1931: „Krisis der Kirche“, und die 1932 in Helsingfors gehaltene Gastvorlesung: „Christentum und Kultur“. Die folgende Rede zur Grundsteinlegung des kunstwissenschaftlichen Instituts der Universität Marburg 1926: „Vom Wesen christlicher Kunst“ scheint mir ein ganz besonders wichtiger Beitrag zu sein, nach dessen Lektüre man sich fragt, warum eigentlich die Disziplin der christlichen Archäologie und Kunstgeschichte bei den theologischen Fakultäten ein so kümmerliches Dasein führt. H. von Soden hat jedenfalls zu den grundsätzlichen Fragen dieses Gebietes noch heute viel zu sagen und wußte aus seinem reichen Wissen viele Anregungen zu geben, denen leider kaum nachgegangen ist. „Religion und Medizin in der geistigen und sozialen Krisis der Gegenwart“, ein 1923 auf einer Ärztefreizeit gehaltener Vortrag, behandelt das Problem des Verhältnisses von Theologie und Medizin und gibt eine scharfe Analyse der geistigen und religiösen Situation der Zeit, die man — leider — heute noch als völlig zeitgemäß ansehen muß. Auch die Hinweise auf den Weg, auf dem das Verhältnis von Arzt und Seelsorger befriedigend zu gestalten ist, verdienen noch heute Beachtung.

Die folgenden Beiträge: „Hat Ludendorff recht?“, „Jesus der Galiläer und das Judentum“, „Die synoptische Frage und der geschichtliche Jesus“, „Ein erdichtetes Markusevangelium“ sind Auseinandersetzungen mit Ludendorff, Grundmann und Winkel, die die Klarheit und Unbestechlichkeit des Urteils des Verfassers ebenso erweisen wie die weitgreifende Gelehrsamkeit. Dabei muß wieder gesagt werden, daß diese zunächst doch zeitbedingten Polemiken keineswegs überholt sind. Ich will nicht darauf eingehen, wie hier und da der von Soden bekämpfte Ungeist und seine Vertreter sich wieder ans Licht wagen (es gibt ja

heute z. B. wieder Ludendorffianer!), sondern muß nur mit Nachdruck darauf hinweisen, daß man an diesen Beiträgen lernen kann, wie man wissenschaftlich arbeitet und argumentiert. Dazu kommt, daß in der Auseinandersetzung mit Grundmann und Winkel die bei uns oft so stiefmütterlich behandelte und weitgehend verachtete Kleinarbeit der neutestamentlichen Textkritik in ihrer Bedeutung für das Verständnis der Geschichte des Urchristentums hervortritt, und daß von Soden beispielhaft klar macht, wie man auch auf diesem Gebiet zu Hause sein soll — um der Theologie und um der Kirche willen.

Den Schluß des Bandes bildet der Aufsatz „Sakrament und Ethik bei Paulus“ (zu I. Kor. 8—10), jene Studie, die bis heute für die Exegese des ersten Korintherbriefes unentbehrlich ist, und die man immer wieder mit größtem Nutzen heranziehen wird, um durch sie in einen wichtigen Abschnitt des NT und der Geschichte des Urchristentums eingeführt zu werden.

So wird tatsächlich in diesem Band noch einmal die Gestalt von Sodens lebendig und redet zu uns und führt uns weiter, wie von Soden es einst zu seinen Lebzeiten getan hat. Seine kritischen Bemerkungen zum kulturellen und kirchlichen Leben haben nichts an Aktualität eingebüßt (vgl. etwa S. 54 f.!) und sein Ruf zur Wahrheit, zum geschichtlichen Denken, zum Recht und zur Ehrfurcht ebensowenig. „Er war Theologe, und zwar ein Theologe, in dem sich der Gehorsam gegen die Forderung freier und rücksichtslos ehrlicher Wissenschaft mit der Liebe und Sorge für die Kirche, ihre Verkündigung und ihre Ordnung, zu einer festen Einheit verband“ (Bultmann S. VIII). Man kann die Lektüre dieses Bandes allen Kirchenhistorikern nur wärmstens empfehlen. Der zweite Band, dessen Erscheinen hoffentlich nicht zu lange auf sich warten läßt, soll die eigentlich kirchengeschichtlichen Arbeiten und einige kirchenrechtliche und kirchenpolitische Beiträge enthalten.

Göttingen

W. Schneemelcher.

Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel als Festschrift für D. Dr. Herbert Girgensohn hrsg. von Johannes Fichtner. Neue Folge 3. Band 1952. Bethel (Verlagshandlung der Anstalt Bethel) 1952. 195 S., 1 Bild, geb. DM 7.75.

Die Theologische Schule in Bethel legt auch für das Jahr 1952 wieder ein Jahrbuch vor, das in seinem Abhandlungsteil H. Girgensohn zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Aus diesem Teil der „Wissenschaftlichen Beiträge“ (dem ein 2. berichtender Teil „Aus Leben und Arbeit der Theol. Schule“ folgt) seien zwei Arbeiten genannt, die in unser Fachgebiet gehören:

A. Adam behandelt „Das Sintflutgebet in der Taufliturgie“ (S. 9—23). Ausgehend von dem Gebet im Taufbüchlein Luthers von 1523, das sich in vielen reformatorischen Agenden wiederfindet, versucht A. die Vorstufen und die Herkunft dieser typologischen Gebetsformel zu erheben. Er macht einleuchtend, daß die typologischen Stücke des Sintflutgebetes sämtlich in der scholastischen Theologie nachzuweisen sind und daß Luther das Gebet aus einer lateinischen Agende, die eine verkürzte Taufliturgie örtlicher Sonderform enthielt, übersetzt hat. „Das typologische Schema, das für die Taufe den Hinweis auf Schöpfung, Sintflut, Rotes Meer und Jordantaufe vorsah, kann bis in die Anfangszeiten der christlichen Kirche zurückverfolgt werden“ (S. 18). A. versucht, das an Cyrill von Jerusalem, Justin und 1 Petr. 3 nachzuweisen, um dann schließlich durch einen Vergleich mit den Gebeten des jüdischen Neujahrsfestes die Möglichkeit aufzuweisen, daß bereits in der Urgemeinde der „Charakter des Herbstfestes, der in der Bundes- und Welterneuerung zu sehen ist, auf das Passa-Fest übertragen worden“, und daß daraus „als neues und eigenartiges Fest die christliche Osterfeier entstanden“ ist (S. 22). Die Taufe ist ganz bewußt auf den Tag gelegt wor-

den, „der den Übergang aus dem Tod der vergehenden Welt in das Leben des Reiches Gottes bezeichnete: auf den Großen Sabbat zwischen Karfreitag und Ostern“ (S. 23). Ich habe absichtlich so ausführlich über diesen Aufsatz hier berichtet, weil ich meine, daß er genaueste Beachtung verdient. Der gelehrte Verf. zeigt hier Zusammenhänge auf, denen nachzugehen sich verlohnt. Allerdings würde ich beim letzten Teil einige Fragezeichen machen, kann aber in eine Auseinandersetzung hier leider nicht eintreten. Nur sollte die Warnung W. Bauers (D. Wortgottesdienst d. ältesten Christen, 1930, S. 5) vor einer Überschätzung des Einflusses der Synagoge auf den christlichen Gottesdienst in der Frühzeit auch hier wiederholt werden. Es ist „sicher erwiesen, daß die Synagoge noch frühestens im 3. Jahrhundert Einflüsse auf den christlichen Gottesdienst gewinnt, die sie anfangs nicht gehabt hat“ (ebda).

Der Aufsatz von W. Brandt (S. 24—37) befaßt sich mit „Wicherns Ringen mit den sozialen Problemen seiner Zeit“ und untersucht in überzeugender Weise die einzelnen Entwicklungsstufen der Einstellung Wicherns zu dem Problem der christlichen und sozialen Wiedergeburt von Staat und Kirche. Die Schlußfrage: „Warum haben diese Gedanken schließlich doch nicht das Proletariat erreicht?“ beantwortet Brandt vor allem mit dem Hinweis auf die Abhängigkeit von den politischen Idealen Friedrich Wilhelms IV. Die Neutralität war nicht radikal genug und die konkreten Vorschläge blieben in Halbheiten stecken. Auch Brandts Ausführungen, die ja sehr stark in Gegenwartsfragen hineinführen (gerade da wird man vielleicht andere Antworten geben müssen), die aber doch der Gestalt Wicherns und der Inneren Mission im vorigen Jahrhundert gerecht werden, verdienen Beachtung.

Ob das Gutachten des Dozentenkollegiums der Theologischen Schule zur „Entmythologisierung“, mit dem der wissenschaftliche Teil des Jahrbuches schließt und das auch gesondert erschienen ist (24 S., DM —.80), die Debatte um das hermeneutische Problem, das ja auch uns Historiker heute bewegen muß, weiterführt, scheint mir sehr fraglich.

Göttingen

W. Schmeemelcher

Mgr. P. Glorieux: *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives* (= *Mélanges de Science Religieuse*, IX, 1952, Cahier Supplémentaire). Lille (Facultés Catholiques) 1952. 82 S. Brosch. fr. 300.—.

Die Patrologie des geschäftstüchtigen Abbé Migne erfreut sich keines sehr guten Rufes, aber sie muß immer wieder benutzt werden. Zu viele Texte sind nur dort abgedruckt, andere wieder sind zwar an anderen Stellen besser veröffentlicht, aber aus mancherlei Gründen nicht erreichbar. Jeder, der mit dem Sammelwerk des Abbé Migne schon einmal zu tun gehabt hat, weiß, daß viele Texte darin unter falschem Autorennamen abgedruckt sind. Weiter ist bekannt, daß seit dem Erscheinen der beiden Reihen der Patrologia manche der dort als Spuria oder Dubia bezeichneten Schriften inzwischen dem richtigen Verfasser zugeteilt werden konnten. All diese Fragen muß man bei der Benutzung des Migne von Fall zu Fall nachprüfen und wird dabei zu den ausgezeichneten Patrologien von Altaner oder Quasten, zu den Literaturgeschichten von Bardenhewer, Schmidt-Stählin und Schanz-Krüger, und schließlich für die lateinischen Väter zu dem vorzüglichen *Clavis Patrum* von Dom E. Dekkers (vgl. ZKG 64, 1952/53, 339—342) greifen.

Mgr. Glorieux hat nun den Gedanken gehabt, durch ein kleines Bändchen die Patrologia latina von Migne zu ergänzen. Seine *Tables rectificatives* haben die Absicht, „de tenir compte des progrès réalisés par la critique littéraire et de conserver ainsi à la Patrologie toute sa valeur de travail“ (S. 3). G. will also die 235 Indices, die Migne seiner Patrologia latina in Band 218—221 beigegeben hat, durch einen 236. ergänzen, in dem nun zunächst in der Reihenfolge der

Mignebände angegeben wird, welche Änderungen bei den dort abgedruckten Schriften bezüglich der Verfasserfrage, der Abfassungszeit u. a. etwa notwendig sind. Man kann nun also für jede Schrift, die man in der Patr. Lat. aufschlägt, in dem Heft von Glorieux nachsehen, ob das betr. Werk einem anderen Autor zuzuweisen ist als dem, unter dessen Namen es bei Migne steht. Dabei verweist Gl. auf Nachschlagewerke oder einzelne Publikationen, in denen der Nachweis oder die Vermutung der Verfasserschaft zu finden ist. Für die Bände 1—111 der Patr. Lat. ist es vor allem der Clavis von Dekkers, auf den als Autorität verwiesen wird. Mit Recht, denn es ist für die lateinischen Kirchenväter wohl kaum ein besseres und zuverlässigeres Hilfsmittel zu finden. Aber warum hat der Verf. nicht durchgängig den Clavis benutzt (soweit die Schriften, die zur Debatte stehen, darin verzeichnet sind)? Und warum hat er die veraltete Patrologie von Bardenhewer (1910!) benutzt und nicht die von Altaner oder Quasten? Die Zitate nach Bardenhewer müßten auch genauer sein! Gewisse Mängel sind hier sehr peinlich spürbar. In der Table des Auteurs werden die in dem ersten Verzeichnis genannten Autoren alphabetisch aufgeführt. Soweit Werke von genannten Autoren bereits im Migne abgedruckt sind, ist die Fundstelle mit vermerkt.

Man wird sicher im Einzelnen manche Fragezeichen machen können. Sind es doch oft die in der Überlieferung unter mehreren Namen laufenden Schriften, die hier behandelt werden. Man wird weiter die genannten Mängel nicht gering einschätzen. Aber trotzdem kann auch dieses Heft nützlich und förderlich sein, vor allem, wenn in einer neuen Auflage die Fehler verbessert sind.

Göttingen

W. Schneemelcher

Leo Santifaller: „Austria Sacra“. Geschichte und Plan des Unternehmens. (Forschungen und Vorarbeiten zur „Austria Sacra“, I. Band) Wien (Dom-Verlag) 1951. 152 S. Sch. 48,—.

Der durch seine vielen und grundlegenden Forschungen zur Geschichte mittelalterlicher kirchlicher Institutionen und zur Urkundenlehre schon längst bekannte Wiener Historiker und Generaldirektor des Wiener Staatsarchivs entwickelt das große wissenschaftliche Projekt einer „Austria Sacra“. Zur Begründung dient das den weitaus größten Teil des Buches umfassende 1. Kapitel: „Vorläufer und Geschichte des Unternehmens“, das meisterliche Vertrautheit mit der Geschichte der Quellenerforschung verrät und geradezu eine Historiographie zur Kirchengeschichte unter topographischen Gesichtspunkten darstellt; zugleich eine „bibliografia ragionata“, die das Buch auch für quellenkundliche Übungen sehr empfiehlt. Von den frühesten Namenslisten (catalogus, chronica, gesta, historica, nomina, series) als Grundlage späterer geschichtlicher Arbeiten an haben wir eine gedrängte Übersicht über die mittelalterlichen, noch nicht eigentlich wissenschaftlichen Bemühungen. Gut herausgestellt ist der rechtliche Charakter der Urkunden, die Entstehung der Urkundenkritik aus forensischen Gründen mit Recht betont und der schriftliche Niederschlag im Geschäftsgang der kirchlichen Verwaltungen, insbesondere das Provinciale Romanum in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt. Vier Typen topographisch angeordneter kirchengeschichtlicher Werke lassen sich unterscheiden: universal gerichtete im Sinne des „Orbis christianus“, solche die eine Kirchenprovinz oder einzelne Staaten und Länder umfassen, Ordens- und Klostersgeschichten, Diözesanbeschreibungen. Ausführlicher sind besprochen u. a. die Gallia christiana, Italia Sacra, Monasticon Anglicum. Einen Einschnitt bedeuten die Bollandisten und Mauriner, nach deren Methode im 17. und 18. Jahrhundert vorwiegend Hansiz, Schannat, die St. Blasianische Germania Sacra und Garampi arbeiten. Eigene Forschungen sind verwertet in dem Abschnitt „Diözesanbeschreibungen“, der vorwiegend die österreichischen Versuche und Ergebnisse in der 2. Hälfte des 18. und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts behandelt. Dazu ist im Anhang ein „Schrift-

wechsel über die Bearbeitung einer kirchlichen Topographie, Geschichte und Statistik der Diözesen Salzburg, Brixen und Trient“ aus dem Innsbrucker Archiv gegeben.

Das 19. Jahrhundert könnte man als den Weg von den Programmen zu den Quellen bezeichnen. Hier ist es vor allem das Lebenswerk von P. Kehr in seinen *Regesta Pontificum Romanorum*, näherhin in der *Germania Pontificia* (für Deutschland und Österreich) und die *Germania Sacra*. Deutlich erweist sich die *Germania Pontificia* als eine Vorarbeit und ein besonderer Ausschnitt aus der *Germania Sacra*. Auch vom *Repertorium Germanicum* ist richtig gesagt, daß ohne die Aufschließung der riesigen Materialien des Vatikanischen Archivs eine *Germania Sacra* für das spätere Mittelalter und die Neuzeit kaum durchführbar erscheint.

Nach dem umfassenden geschichtlichen Rückblick entwickelt das 2. Kapitel den Plan der neuen „*Austria Sacra*“. Die topographischen Bedenken, die sich hier sofort melden, sind auch vom Verf. gesehen und nicht einfach umgangen worden. Gut gewählt ist die zeitliche Begrenzung nach oben etwa um 1800, da dann meist neue kirchliche Zirkumskriptionen anheben. Dagegen macht die räumliche Begrenzung erhebliche Schwierigkeiten, weil auf diesem geschichtlichen Gebiete Deutschland und Österreich nicht voneinander zu trennen sind, und z. B. Österreich fast das ganze Mittelalter hindurch zum großen Teil zur Diözese Passau gehörte. Es wird aber daran festgehalten, daß die topographisch-historisch-statistische Beschreibung der österreichischen Kirche nach kirchlich-topographischen Gesichtspunkten zu erfolgen hat; von der Entstehung der Quellen her geht es anders auch schwerlich. Demnach sind drei Gruppen vorgesehen: Salzburg, Passau und Brixen. Da der Stand der Vorarbeiten für diese österreichischen Bistümer relativ günstig ist, läßt sich das heimatliche archivalische Material wohl ziemlich rasch bewältigen. Anders liegt der Fall dagegen mit den schwer erfassbaren, ungeheuren Beständen des Vatikanischen Archivs; da kann man nicht skeptisch genug sein ohne das *Repertorium Germanicum* oder das von mir wiederholt vorgeschlagene *Repertorium universale*. Aus den Erfahrungen vieler Vorgänger lernend betont S. sehr nachdrücklich die organisatorische Seite, von der denn auch alles abhängt; ich meine damit nicht nur die Finanzierung sondern vor allem die hauptamtlichen Mitarbeiter. Die hier so glücklich beschriebene Vorgeschichte solcher topographisch ausgerichteter historischer Forschungen könnte eigentlich vor neuen Plänen nur abschrecken, denn keine der vielen neueren Unternehmungen ist zu einem Abschluß gelangt. Um so mehr ist der Mut zu einer neuen „*Austria Sacra*“ zu bewundern.

Tübingen

K. A. Fink

Jahresberichte für Deutsche Geschichte, hrsg. im Auftrage der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Albert Brackmann † und Fritz Hartung, Neue Folge, 1. Jahrg. 1949, Berlin (Akademie-Verlag) 1952. 80 S. geh. DM 7.—.

Auch der Kirchenhistoriker wird das Wiedererscheinen dieses wichtigen und bewährten Hilfsmittels begrüßen. Verantwortlich dafür zeichnen die alten Herausgeber, so daß sich ein Wort über den Rang und die Güte der wieder aufgenommenen Arbeit, deren wissenschaftliche Leitung Dr. K. Kettig (Berlin) gehabt hat, erübrigt. Albert Brackmann konnte das Erscheinen dieses ersten Fortsetzungsbandes nach 1945 nicht mehr erleben; der Mitherausgeber Fritz Hartung hat dem Begründer der *Jahresberichte* ein Wort des Gedächtnisses geschrieben. Nach dem Eingehen der *Jahresberichte* der Geschichtswissenschaft und wegen der Ungunst der Verhältnisse, unter denen eine neue Reihe *Jahresberichte* der deutschen Geschichte nach dem ersten Weltkriege stand, hatte Brackmann die Gesellschaft „*Jahresberichte für deutsche Geschichte*“ mit Hilfe von Reichs- und Staatsbehörden ins Leben gerufen, die 1927 dann den ersten Bericht (für 1925) vorlegen

konnte. Der letzte Band war 1942 für die Berichtsjahre 1939/40 erschienen, allerdings ohne die Forschungsberichte, deren Satz dem Bombenangriff auf Leipzig zum Opfer gefallen war. Die Lücke zwischen 1940 und 1949 wird man gewiß bedauern, doch gerade im Hinblick auf die Gewissenhaftigkeit, die ein solches Werk erfordert, wird man es begrüßen, daß die Herausgeber entschlossen mit einem Bericht über das Jahr 1949 eingesetzt und sich nicht mit dem Nachholen einer Arbeit aufgehalten haben, die sich in Kürze doch nicht meistern läßt.

In dem vorliegenden ersten Band der neuen Folge konnten auch noch keine Forschungsberichte gegeben werden, doch ist ihre Aufnahme für die Zukunft geplant. Als Ersatz sind Stichworte unter den einzelnen Titeln vermerkt. Eine Änderung in der Anordnung haben die Jahresberichte insofern erfahren, als die Sondergebiete, die nach 1933 eingereiht worden waren, ausgeschieden wurden: Raumgeschichte, Bevölkerungsgeschichte, Siedlungsgeschichte, Rassenkunde, Sippenkunde, historische Volkskunde und deutsche Wehr- und Heeresgeschichte. Neu bzw. wieder aufgenommen wurden Parteiwesen (sollte dafür nicht der Ausdruck Parteiengeschichte oder einfach Parteien verwandt werden?) und Arbeiterbewegung und Sozialismus. Für die Kirchengeschichte ist es von mehr als technischer Bedeutung, daß der Bericht über die Judenfrage in Deutschland aus dem Bereich der Rassenforschung der Kirchengeschichte zugewiesen ist und neben der katholischen und evangelischen Kirchengeschichte als selbständige Disziplin genannt wird. Die Einteilung der Kirchengeschichte ist zum Guten und zum Schlechten geändert worden: neben den Abschnitten Mittelalter und Neuzeit hätte über Gesamtdarstellungen und Allgemeines gesondert berichtet werden sollen; die frühere Gesamtüberschrift für das Mittelalter: mittelalterliche Kirchen-, Ordens- und Klostergeschichte ist mit Recht zu einem Spezialtitel geworden.

Für die nächsten Jahresberichte seien noch einige Geringfügigkeiten angemerkt. Die Nummern 764 und 870 bedeuten eine Inkonsequenz, da im übrigen die landeskirchengeschichtlichen Reihen nur im Zeitschriftenverzeichnis erscheinen. Der Ausdruck Landschaften ist mißverständlich, ist er doch mehr ein geographischer als ein historischer Begriff. Besonders deutlich wird das durch einen Titel im Kapitel über Wirtschafts- und Sozialgeschichte: Landschaften, Territorien und Einzelstaaten. Weil hier der zur Frage stehende Begriff seinen präziseren Inhalt bekommt, setzt er zwei andere (Territorium und Staat) aus sich heraus. Das aber sollte zu der Konsequenz führen, daß in den eigentlich historischen Abschnitten eben nicht Landschaft, sondern Territorium, Land und Staat anzuwenden sind, was kein Bekenntnis zum Föderalismus in sich zu schließen braucht. Ein Vergleich bei der Anwendung kann das deutlich machen: Territorialgeschichtsforschung, Landesgeschichtsforschung, aber Landschaftsgeschichtsforschung (!).

An dieser Stelle sei schließlich noch der Benutzer gedacht, die den ersten Band der deutschen Jahresberichte nicht ohne das schmerzliche Empfinden durchblättern werden, daß die Vernichtung ihrer Arbeit nun auch hier ihre Dokumentation gefunden hat: an Stelle der zahlreichen früheren Publikationsreihen zur ostdeutschen Landesgeschichte und Landeskirchengeschichte ist nur noch eine einzige genannt: das Archiv für schlesische Kirchengeschichte (der Forschungsbericht über Ostdeutschland in den Blättern für Landesgeschichte 89. Jahrg. 1952, S. 264 zeigt, daß zwar einige weitere Heimatzeitschriften seither erschienen sind, sich die Gesamtlage aber nicht wesentlich geändert hat); so mancher andere Titel mag an verlorene Arbeiten oder durch Zwang der Verhältnisse aufgegebene Pläne erinnern. Trotzdem läßt die erste Nummer der Forschungsberichte nach dem Kriege vor allem die Gewißheit entstehen, daß die deutsche Geschichtsforschung, die von allen wissenschaftlichen Fachgebieten wohl am meisten politischen Nötigungen ausgesetzt gewesen ist, ihre Freiheit und damit ihren Rang wiedergewonnen hat.

Göttingen

H. W. Krumwiede.

Alte Kirche

- Martin Dibelius: Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1949, 1. Abh.) Heidelberg (Winter) 1949. 59 S. brosch. DM 4,20 (zitiert als I).
- Martin Dibelius: Aufsätze zur Apostelgeschichte. Hrsg. von H. Greeven. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1951. 192 S. geb. DM 12,80 (zitiert als II).
- Martin Dibelius: Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. I. Band: Zur Evangelienforschung. In Verbindung mit Heinz Kraft hrsg. von Günther Bornkamm. Tübingen (Mohr) 1953. VIII, 380 S. brosch. DM 22.—, Lw. DM 25.60 (zitiert als III).

Jeder Kirchenhistoriker wird immer wieder bemüht sein müssen, ein Bild von der Geschichte des Urchristentums zu gewinnen, da ja diese Geschichte der gegebene Ausgangspunkt für seine weitere Arbeit ist. Er wird also auch nicht umhin können, sich auf dem Gebiet des Neuen Testaments gründlich umzusehen, und nicht nur versuchen, die Gestalt des Paulus zu erfassen, was noch verhältnismäßig einfach ist, sondern auch über die Gemeinden der ersten Zeit etwas auszusagen, was schon erheblich schwieriger ist. Denn darüber muß man sich ja klar sein, daß weder die Evangelien noch die Apostelgeschichte des Lukas Geschichtsdarstellungen in modernem Sinn sind. Es gilt also diese Quellen richtig zu interpretieren und aus ihrer Entstehung und aus ihrer Bearbeitung heraus Erkenntnisse für das Werden und die Entwicklung der Gemeinden des ersten Jahrhunderts zu gewinnen. Es ist keine Frage, daß die sogenannte formgeschichtliche Methode für diese Aufgabe beste Dienste leistet, und man wird als Historiker gut daran tun, diese Arbeit genau zu beachten (vgl. den Überblick von M. Dibelius in Theol. Rundschau NF I, 1929, 185—216, sowie die Einleitung zu R. Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl., 1931, 1—8).

Diese ganze Arbeit ist ohne den Namen von M. Dibelius nicht denkbar. Neben seinem Buch „Formgeschichte des Evangeliums“ hat er sowohl für die Evangelien wie für die Apostelgeschichte in einer Fülle von Aufsätzen grundlegende Einsichten erarbeitet (vgl. die Bibliographia Dibeliana in Coniectanea Neotestamentica VIII, 1944). Eine der letzten Arbeiten aus seiner Feder ist die Studie „Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung“, ein Vortrag in der Heidelberger Akademie 1944, der aber erst 1949, also nach dem Tode von Dibelius (11. XI. 47) im Druck erschien. Diesem Aufsatz kommt insofern besondere Bedeutung zu, als in ihm D. vieles von dem zusammenfaßt, was er seit 1923 (Stilkritisches zur Apg. = II, 1—28), ja man kann wohl sagen seit 1915 (Herodes und Pilatus = III, 278—292) zur Apostelgeschichte gesagt hat.

Dibelius stellt die Apostelgeschichte und insbesondere die in ihr enthaltenen Reden in den Zusammenhang der „historiographischen Tradition“, d. h. er untersucht diese Reden nicht primär auf ihre Echtheit hin, sondern vor allem auf ihre Funktion im Ganzen des Werkes. Denn die Rede ist für die antike Geschichtsschreibung „das naturgegebene Komplement der Tat“ (I, S. 5, Zitat von O. Regenbogen) und damit ist natürlich ein bestimmtes Verhältnis der Reden zur geschichtlichen Wirklichkeit gegeben. Aber läßt sich die Apg. überhaupt mit anderen Werken der antiken Historiographie vergleichen? Ist ihrem Verfasser zuzutrauen, daß er die Rede als Kunstmittel verwendet? D. bejaht diese Frage mit dem Hinweis darauf, daß Lukas in der Apg. nicht an Vorgänger gebunden war, sondern wirklich historische Technik anwenden konnte. Die gestaltende Hand ist in diesem Buch, das ja wohl eine gebildete Leserschaft ansprechen will, überall zu spüren. In den Acta finden sich nun etwa 24 Reden, deren Stellung im Organismus des ganzen Buches D. genau prüft. An den Reden in Athen und Milet, auf der Treppe

zur Burg Antonia, sowie an den Reden im Zusammenhang mit der Bekehrung des Cornelius zeigt D., wie der Verf. der Apg. durch solche Reden „dem Augenblick erhöhte Bedeutung verleihen und die Kräfte sichtbar machen will, die hinter den Ereignissen wirksam sind“ (I S. 33). Steht der Verf. der Apg. hier in der großen, von Thukydides begründeten Tradition, so sind andere Reden seines Werkes nicht von daher zu verstehen (etwa die Missionsreden der Apostel, die Rede des Paulus in der Synagoge zu Antiochia und die Rede des Stephanus). Hier überwiegt vielmehr der Zweck der Predigt und der Lehre. Insbesondere arbeitet D. eine Intention des Lukas scharf heraus: Paulus wird in diesen Reden dargestellt als „Träger und Sprecher einer Theologie, die ohne Bruch aus dem Judentum der Diaspora herauswächst“ (I S. 43). Die Reden sind also „weniger aus der historischen Lage als aus dem Zusammenhang des Buches zu verstehen“ (ebda). Das gilt auch für act. 1,4 f. und 1,7 f., wobei 1,8 b nichts anderes ist als das Thema, dem dann in der Ausführung die Einteilung des Buches entspricht. Zusammenfassend untersucht D. dann das Verhältnis zur antiken Historiographie und geht insbesondere den Kunstmitteln nach, die Lukas anwendet (auch in der Gruppe der „Missionsreden“!). Gerade dadurch wird nun aber auch eine gewisse Freiheit des Lukas gegenüber der Tradition deutlich, er blieb auch hier Evangelist. Aber er arbeitet als solcher „historisch“, und daher gilt, daß man die Reden der Apg. „nicht als Quelle für Gedanken und Worte der Redner“ verwenden darf (I S. 53): „Die Worte der Redner sollen so unmittelbar, als wären sie heute gesprochen, an den Leser herankommen“ (I S. 49). In einem Anhang geht Dibelius noch dem Problem der literarischen Anspielungen in den Reden der Apg. nach (Act. 5,35 bis 39: Josephus; Act. 17,28: Arat; Act. 26,14: Euripides oder ein anderer). Diese Benutzung griechischer Literatur zeigt das positive Verhältnis des Lukas zur Bildung seiner Zeit. D. hat mit dieser Arbeit für große Teile der Apg. wirklich das richtige Verständnis erschlossen. In vielen Hinweisen und vor allem in den Anmerkungen wird dabei deutlich, daß er über die Reden hinaus uns zu einer richtigen (d. h. zu einer angemessenen) Interpretation führen kann. Seine früheren Aufsätze zu der Apostelgeschichte haben hier ja bereits den Weg gewiesen und es war eine wissenschaftliche Notwendigkeit, daß all diese verstreuten Arbeiten einmal zusammengefaßt vorgelegt wurden. Dieser Sammelband, dem wir uns nun zuwenden, ist herausgegeben worden von H. Greeven und umfaßt 14 Aufsätze, von denen Nr. 9 der eben besprochene über die Reden in der Apg. ist, während Nr. 10 und 11 bisher unveröffentlicht waren.

Eröffnet wird der Band mit dem grundlegenden Beitrag von D. zur Gunkel-Festschrift (1923): Stilritisches zur Apostelgeschichte (II S. 9—28). Hier hat D. den Schritt von der Formgeschichte der Evangelien zur Apg. getan, allerdings mit der Einschränkung, daß vor einer formgeschichtlichen Betrachtung der Apg. zunächst stilkritisch zu arbeiten ist, da ja das Problem der dem Verf. der Apg. zur Verfügung stehenden Überlieferung nicht klar zu Tage liegt. „Die Frage, was Tradition, was Komposition sei, muß bei den verschiedenen Abschnitten, ja oft auch bei den einzelnen Berichten gesondert gestellt werden“ (II S. 17). D. arbeitet nun mit Hilfe der Stilkritik eine Reihe kleinerer Einheiten heraus, um zu zeigen, wie verschieden die einzelnen Teile der Apg. zu beurteilen sind (auch im Blick auf die „historische Zuverlässigkeit“), „anders dort, wo der Autor das Itinerar benutzte, als dort, wo er nur durch Sammelberichte verschiedene Traditionen verband, anders bei den Legenden als bei den literarischen Reden“ (II S. 28).

Mit dem zweiten Aufsatz „Paulus auf dem Areopag“ (II S. 29—70, aus den Heidelberger Sitzungsberichten 1938/39) geht D. an eine der schwierigsten und umstrittensten Perikopen des NT: Apg. 17,19—34 wird hier von dem Grundsatz aus analysiert, daß man zuerst nach „dem Sinn der Rede und erst dann nach ihrer Geschichtlichkeit und ihrer Bedeutung im Buch der Apostelgeschichte“ zu fragen hat. Die ‚philosophische‘ Interpretation dieser Rede und nicht die ‚geschichtliche‘ ist von D. als die allein mögliche erwiesen. Das wird auch daran deutlich, daß sich hier Motive finden, die zwar dem Hellenismus vertraut sind, im gesamten

NT aber, mit alleiniger Ausnahme der Areopagrede, fehlen (z. B. das Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes). Auch hier wird wieder die Frage nach dem Verhältnis des Verf. der Apostelgeschichte zu der Bildung seiner Zeit sichtbar! „Was wir vor uns haben, ist eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ (II S. 54), und damit ist der Areopagredner „der Vorläufer der Apologeten“ (II S. 59) und seine Rede ist „das Wahrzeichen christlicher Theologie auf dem Boden griechischer Geistesbildung“ (II S. 70).

Die folgende Skizze „Paulus in Athen“ (II S. 71—75, aus Forschungen und Fortschritte 15, 1939; in englischer Fassung erweitert: *Research and Progress* VII, 1940; die Erweiterung ist vom Herausgeber im Apparat abgedruckt) stellt eine kurze Zusammenfassung des vorhergehenden Beitrages dar, mit teilweise noch besseren und schärferen Formulierungen (z. B. II S. 75: „Man tut dem Verfasser aber ebenso unrecht, wenn man ihn nur als Zeugen eines Abfalls vom Evangelium zum Hellenismus wertet. Er spürte früher als andere, was der christlichen Predigt not tat, wenn sie von den Gebildeten gehört werden sollte. Und schließlich hat er doch geschichtlich recht gehabt: denn so, wie er es andeutet, ist die christliche Theologie der Alten Kirche geworden“).

Als Nr. 4 wird die deutsche Fassung eines im *Journal of Religion* (21, 1941) erschienenen Aufsatzes abgedruckt: Der Text der Apostelgeschichte („Die nächste Aufgabe“: II S. 76—83). Hier behandelt D. zunächst das Problem des „westlichen“ Textes, wie die Handschrift D ihn bietet. Er sieht in diesem Text einen Versuch, Nähte zu beseitigen oder zu verdecken, kommt also von der formgeschichtlichen Arbeit zu der Beurteilung textkritischer Tatbestände. Auch bei dem „ägyptischen“ Text der Apg. muß nach Dibelius ein anderer Maßstab angelegt werden als bei den Evangelien. D. gibt einige Stellen, an denen er meint, dem überlieferten Text nicht folgen zu können, sondern Textverbesserungen vorschlägt, die Beachtung verdienen. Zu Apg. 2,9 schlägt er vor, Judaea durch Galatia zu ersetzen. Harald Fuchs hat in der *Theol. Zeitschrift Basel* V, 1949, 233—4 auf einen Aufsatz von St. Weinstock verwiesen, in dem die Herkunft der ‚Völkertafel‘ in Apg. 2,9 f. behandelt wird. Danach ist die von Tertullian und Augustin bezeugte Lesart Armenian vorzuziehen.

„Das Apostelkonzil“ (II S. 84—90, aus der Festschrift W. Bauer, *ThLZ* 72, 1947) bietet eine kritische Analyse von Apg. 15,1—29, aus der sich ergibt, daß wir über die Verhandlungen zwischen Paulus und den Uraposteln in Jerusalem nur einen Bericht haben, nämlich den des Paulus in Gal. 2. Das sogenannte Aposteldekret stammt aus einem anderen Zusammenhang und ist von Lukas hier eingefügt. Damit ist aber wieder das Problem der „Apostelgeschichte als Geschichtsquelle“ gestellt, dem der nächste Aufsatz gewidmet ist (II S. 91—95, aus *Forschungen und Fortschritte* 67—69, 1947). Auch hier wird auf formgeschichtlichem Wege herausgearbeitet, was Lukas an Quellen zur Verfügung stand (vor allem Itinerar, daneben umlaufende Geschichten und erkundete Nachrichten) und wie er dieses Material gruppiert und durchleuchtet hat. „Die geschichtliche Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte aber ist von Fall zu Fall zu ermesen, jeweils nach dem Material, das Lukas verarbeitet hat und das die neuere literarische Betrachtungsweise (eben jene von Dibelius so meisterhaft gehandhabte Methode) vielleicht besser erkennen und bewerten lehrt als die alte, die nur nach dem Erzählten fragte und nicht nach der Art der Erzählung“ (II S. 95).

Die Arbeitsweise des Lukas, seine Art, mit überlieferten Geschichten umzugehen, sie zu erweitern, zu deuten und sie vor allem in sein Werk einzubauen, wird besonders einsichtig in der Analyse von Apg. 10,1—11,18, die D. in dem nächsten Aufsatz bietet: Die Bekehrung des Cornelius (II S. 96—107, aus *Coincitantia Neotestamentica* XI, 1947). „Lukas hat hier, wie auch sonst, auf die exakte Wiedergabe der Tradition verzichtet um einer höheren geschichtlichen Wahrheit willen. Wir haben gesehen, welche es ist: die Idee, die Heiden ohne gesetzliche Verpflichtung in die Kirche einzugliedern, stammt nicht von Paulus und nicht von Petrus, sondern von Gott!“ (II S. 107). In welchem Sinn man nun

Lukas als den „ersten christlichen Historiker“ ansprechen kann, wird von D. in dem nächsten Stück des Bandes (ursprünglich ein Vortrag in Heidelberg 1947, erschienen 1948 in den Schriften der Universität H.: Der erste christliche Historiker, II S. 108—119) gezeigt. Lukas hat versucht, das, was ihm überkommen ist, in einen bedeutungsvollen Zusammenhang zu stellen und zugleich den Richtungssinn der Ereignisse sichtbar zu machen. Er hat daher Anspruch auf den Titel eines Historikers und steht in der antiken Tradition: „Der antike Historiker will gar nicht das Leben mit photographischer Treue wiedergeben, sondern er will das Typische darstellen und erhellen“ (II S. 119). Damit wird aber zugleich deutlich, daß Lukas seiner Pflicht als Prediger gerade so zu genügen meinte, daß er die ihm gegebenen Mittel des Historikers benutzte. Den Abschluß des Bandes bilden zwei unveröffentlichte Aufsätze, die beide als Teile größerer Arbeiten vorgesehen waren. „Die Apostelgeschichte im Rahmen der urchristlichen Literaturgeschichte“ (II S. 163—174) war für eine urchristliche Literaturgeschichte in den „Neuen Theologischen Grundrissen“ bestimmt. D. schildert darin Inhalt und Stil der Apg., verweist dabei auf den Unterschied zu dem Evangelium des Lukas (Reden!) und fragt nach den Quellen (Wir-Bericht, Itinerar). „Paulus in der Apostelgeschichte“ (II S. 175—180), der letzte Beitrag des Bandes sollte als Beilage einem Buch über Paulus („Paulus der radikale Christ“, nicht zu verwechseln mit dem in der Sammlung Göschen erschienenen Bändchen von D., 1951) beigegeben werden. In dieser kurzen Skizze, die durch die vorhergehenden Aufsätze ergänzt werden muß, geht D. der Frage nach, wie die Paulusdarstellung des Lukas, insbesondere das merkwürdige Nebeneinander von reichhaltigen und spärlichen Mitteilungen, zu beurteilen sei. „Erst wer sich klar gemacht hat, warum der Verfasser der Apostelgeschichte über Paulus so viel und doch nicht mehr als dieses sagt, welche Quellen und Nachrichten ihm zur Verfügung stehen, welches seine literarische Absicht ist, erst der kann bemessen, welche Teile des Buches er als geschichtlich zuverlässig ansehen darf“ (II S. 175). Wichtig ist vor allem die knappe Analyse der fünf Verhöre des Paulus in Apg. 21,15—26,32: „Im Rahmen des Paulus-Prozesses gibt Lukas also eine Darstellung des christlichen Glaubens zu apologetischem Zweck. und nur dadurch ist seine Schilderung des Prozesses so ausführlich geworden“ (II S. 180).

Es ist keine Frage, daß dieser Sammelband der Aufsätze zur Apostelgeschichte für jeden, der sich mit der Geschichte der Kirche in den ersten Jahrzehnten befaßt, zu den wichtigsten Büchern gehört, die es überhaupt gibt. Die neuere Debatte um Lukas und sein Werk zeigt, daß man nicht oft genug auf die Arbeiten von Dibelius hinweisen kann (vgl. P. Vielhauer, Zum ‚Paulinismus‘ der Apostelgeschichte: Evangel. Theologie, 1950/51, 1—15). Nur wenn wir auf diesem von D. gezeigten Weg weitergehen, werden wir es lernen, die Apg. richtig zu verstehen, und werden Licht in das Dunkel jener Jahrzehnte bringen können. Alle Versuche, Lukas und die Apostelgeschichte zu „retten“, wirken gegen diese klaren, sauberen und unbestechlichen Analysen von D. nur peinlich und können getrost zu den Akten gelegt werden. Die Arbeiten von D. aber werden auf lange Zeit den Weg weisen, den der Historiker zu gehen hat.

Es sei noch vermerkt, daß der Abdruck der Aufsätze gegenüber den Originalen unverändert erfolgt ist, daß der Herausgeber, H. Greeven, aber die Zitierungsweise vereinheitlicht und in den Anmerkungen dankenswerter Weise Verweise gegeben hat. Ein Register ist beigefügt.

Die Aufsätze zur Apostelgeschichte sind aber nun nur ein Teil des großen Lebenswerkes dieses Gelehrten. Neben der schon genannten „Formgeschichte des Evangeliums“ und neben den Kommentaren zu paulinischen Briefen liegen eine Reihe von wichtigen Aufsätzen vor, die sich mit religionsgeschichtlichen und formgeschichtlichen Problemen der Evangelien und der anderen altchristlichen Literatur beschäftigen. Auch diese Aufsätze haben heute wie einst ihr Gewicht und es ist daher nur zu begrüßen, daß G. Bornkamm in Zusammenarbeit mit H. Kraft einen großen Teil dieser verstreuten Arbeiten gesammelt und herausgegeben hat. Der

I. Band dieser Sammlung liegt unter dem Titel „Botschaft und Geschichte“ hier zur Besprechung vor.

Eröffnet wird der Band mit der Abhandlung „Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium“ (III S. 1—78, aus Sitzungsber. d. Heidelb. Akad., 1932). D. analysiert hier meisterhaft die „Vorgeschichten“ bei Lukas, arbeitet die einzelnen Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, heraus (zum Teil stammen sie aus Täuferkreisen) und zeigt, wie in der Verkündigungsgeschichte ursprünglich gar nicht die Jungfrauengeburt im Vordergrund steht, sondern „die Ankündigung des messianischen Königs in völlig traditioneller Weise“ (III S. 15). Die Frage ist, ob mit dem Gedanken der göttlichen Zeugung ein fremdes Element eingetragen wird. D. geht dem religionsgeschichtlichen Ort dieser Vorstellungen nach, insbesondere dem Vorkommen solcher wunderhafter Erzeugungen im hellenistischen Judentum (aber auch in den Heilungsberichten aus Epidauros). Dieses hier und dort feststellbare Theologoumenon ist auf die Erzeugung Jesu angewandt worden. Der nächste Schritt ist dann der von der Vorstellung zur Legende (wobei allerdings noch einige Unterschiede zwischen Luk. und den sonst geläufigen Vorstellungen zu bemerken sind: II S. 39 f.). „Die erste christliche Form der hier untersuchten Vorstellung war das Theologoumenon von der Geburt aus dem Geist; die zweite wurde durch die Legende von der Erzeugung aus der Jungfrau bezeichnet“ (III S. 42). Die dritte Etappe der Formung der Geschichte war dann die Einführung des irdischen Vaters, die „erheblichen Einfluß auf die weitere Gestaltung des Stoffes gewonnen hat“ (III S. 43). D. geht dann den weiteren Teilen der Legende bei Lukas nach (Krippenmotiv, Hirten, Engelbotschaft) und fragt vor allem nach der religionsgeschichtlichen Einordnung, wobei auch die apokryphen Evangelien berücksichtigt werden. Die eigentliche Absicht dieser Untersuchung ist, die eigentümliche Art der bei Lukas vereinigten Geschichten zu bestimmen: „Die beiden Legenden vom Jungfrauensohn und vom Krippenkind verdeutlichen so die beiden Tendenzen christlicher Predigt: Das Wunder der Erlösung zu beschreiben bald als übermenschliche Erscheinung, die das Gesetz menschlicher Lebensvorgänge außer Kraft setzt, bald als Gabe Gottes in den engen Raum irdischen Daseins“ (III S. 78).

Es erscheint mir notwendig, mit allem Nachdruck auf die Bedeutung gerade dieses Aufsatzes hinzuweisen: Hier werden Form- und Religionsgeschichte in den Dienst der Erklärung und des Verständnisses des Evangeliums gestellt, hier wird ernst gemacht mit historisch-kritischer Fragestellung und hier wird etwas sichtbar von dem Wachsen und Werden der Gemeinde in den ersten Jahrzehnten, das sich ja in der Geschichte der synoptischen Tradition widerspiegelt. Wer allerdings die ersten beiden Kapitel des Lukasevangeliums vor allem unter dem Gesichtspunkt des Beleges für den Beweis der Existenz von Engeln betrachtet (K. H. Rengstorf, Das Evangelium des Lukas: NTD 3, 1937, 32 ff.), der wird kaum etwas mit den Ausführungen von D. anfangen können, er wird aber auch wohl kaum dem Text gerecht werden. Andererseits wird z. B. an dem schönen Aufsatz von P. Vielhauer (Das Benedictus des Zacharias: ZThK 49, 1952, 255—272) deutlich, wie die Arbeit von D. eine gute Grundlage für die weitere exegetische Arbeit an diesen schwierigen Lukastexten darstellt.

Das nächste Stück in dem Sammelband ist eine deutsche Übersetzung der Shaffer-Lectures an der Yale-University 1937 (im Druck: New York 1940; übersetzt von Frau Dora Dibelius): Die Bergpredigt (III S. 79—174). Man wird gerade für diesen, in Deutschland doch bisher weithin unbekanntem Beitrag besonders dankbar sein. Ist doch, wie D. sagt, das große Problem, „ob das Evangelium von Jesus Christus noch eine Botschaft an die heutige Welt sei, zugleich das Problem der Bergpredigt“ (III S. 82). In sieben Abschnitten analysiert D. dieses wichtige Stück christlicher Überlieferung und stellt dabei, ausgehend von der formgeschichtlichen Untersuchung, die Texte in einen wirklich weiten Rahmen (besonders bedeutend: Abschnitt VI: Die Bergpredigt und Christi Sendung). Es ist hier nicht der Ort, auf Einzelheiten einzugehen. Man könnte z. B. fragen, ob die

Aussagen über die „enttäuschte Hoffnung“ (III S. 148) in der Urgemeinde (Aubleiben der Parusie) so haltbar sind. Dieselbe Frage wird sich auch bei einem späteren Aufsatz (Evangelienkritik und Christologie) einstellen. H. Schlier hat in einem leider nur wenig beachteten Aufsatz zu diesem Problem Stellung genommen und meines Erachtens den Sachverhalt deutlicher herausgestellt (Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit: Egl. Missionszeitschr. III, 1942, 166—182 und 208—212, vor allem S. 209). Jedenfalls würde es sich lohnen, hier in eine Debatte mit der Arbeit von Dibelius einzutreten. Eines sei aber noch aus diesem Aufsatz hervorgehoben. D. schreibt am Schluß: „Wir brauchen sorgfältige Exegese nach den modernsten Forschungsmethoden, um uns zur Erkenntnis dessen zu verhelfen, was christlicher Glaube wirklich ist, und welches die Maßstäbe sind, deren Gültigkeit wir Christen in diesen Zeiten zu erhalten wünschen. In dieser Hinsicht kann die kritische neutestamentliche Forschung der christlichen Religion in den heutigen Kämpfen hilfreich beistehen.“ Was unter sorgfältiger Exegese zu verstehen ist, kann man bei D. lernen!

Es folgt ein ganz kurzer Beitrag: Die dritte Bitte des Vaterunsers (III, S. 175 bis 177, aus Christl. Welt 1940), eine Auseinandersetzung mit G. Schümer über den Sinn der dritten Bitte. „Das soziale Motiv im Neuen Testament“ (III S. 178 bis 203, aus einem Studienbuch der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates: Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, 1934) geht den grundsätzlichen Fragen des sozialen Handelns, wie sie sich aus der Botschaft des NT ergeben, nach. „Dem Evangelium eignet also unbedingte Aktualität; es enthält radikale Kritik und radikale Forderung“ (III S. 181). Dieser Leitsatz wird entfaltet und dann für die verschiedenen Bereiche der Ethik im Urchristentum und in der Gegenwart angewandt.

In dem nächsten Aufsatz „Joh. 15.13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums“ (III S. 204—220, aus Deissmann-Festschrift 1927) will D. die „gewisse Sonderart“ (III S. 204), den „Eigenwert“ (III S. 208) durch formgeschichtliche und inhaltliche Analyse klären. Wichtig ist dabei auch die Untersuchung des Begriffes „Liebe“ bei Johannes. Es geht auch in diesem Stück um die Scheidung von Tradition und Komposition und von da aus um das Verständnis des Evangeliums. (Bultmann, Johannesevangelium S. 417 Anm. 7 lehnt den „Eigenwert“ ab, gibt aber die Möglichkeit zu, daß „v. 13 eine umlaufende Gnome aufgreift“.)

In dem Aufsatz „Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums“ (III S. 221—247, aus der Festschrift Baudissin, 1918) zeigt D. programmatisch, wie die formgeschichtliche Methode hier nun auf ein Spezialthema angewandt, deutlich aufzeigen kann, wie es überhaupt zu der Formung des Traditionsstoffes kommt. „Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt. Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung. Wenn dies gilt, dann muß aber noch viel mehr Ernst gemacht werden mit der Aufgabe, die Entstehung des urchristlichen Schrifttums aus der Predigt zu begreifen“ (III S. 221). „Predigt und Tradition sind nicht identisch; aber indem die Predigt weitergab, was die Augenzeugen gesehen und berichtet hatten und was von Lehrern aus dem Alten Testament erschlossen war, schuf sie die Tradition“ (III S. 243). D. weist nach, wie die alttestamentlichen Motive, die ihren Sitz in der Predigt haben, in den Evangelien historisiert und novellistisch verarbeitet werden. (III S. 237 einer der ganz wenigen Fehler, der hier störend wirkt: Statt S. 141 Anm. 1 muß es heißen: unten Anm. 25.) Jedenfalls wird auch an diesem Aufsatz deutlich, was diese Methode zu leisten vermag. Sie führt wirklich in das Leben der Urchristenheit und vermittelt so wichtige Einsichten in die Geschichte der Kirche jener Zeit. Der Aufsatz „Das historische Problem der Leidensgeschichte“ (III S. 248—257, aus ZNW 30, 1931) stellt eine Auseinandersetzung mit Lietzmanns Untersuchung „Der Prozeß Jesu“ (Sitzber. Berliner Akad. 1931) dar. D. macht gewichtige Bedenken gegen Lietzmann geltend. Insbesondere will er zeigen, „daß und inwie-

fern eine Feststellung oder kritische Erhebung der ältesten Tradition der historischen Fragestellung voranzugehen hat“ (III S. 257). Mit Recht wird also hier die Frage nach der Beschaffenheit der Quellen derjenigen nach der geschichtlichen Zuverlässigkeit vorgeordnet. (Lietzmann hat darauf geantwortet: ZNW 30, 1931, 211 bis 215).

Ebenfalls der Leidensgeschichte sind die drei folgenden Beiträge gewidmet. In „Gethsemane“ (III S. 258—271, ursprünglich englisch in *The Crozer Quarterly* 12, 1935, übersetzt von H. Kraft) stellt D. wieder die Frage: „Sollte es nicht möglich sein, aus dem Typus der Erzählung die Absicht des Erzählers zu erkennen und somit aus dem Stil der Erzählung ihren wirklichen Sinn zu erschließen?“ (III S. 258), und untersucht von ihr aus die Szene in Gethsemane. Auch hier wird der Leser wieder in die Anfänge der urchristlichen Predigt (und damit auch an den Beginn der Dogmenbildung) geführt. Denn wir müssen ja diese Geschichte lesen „nicht als interessantes oder rührendes Ereignis, nicht als ein Blatt der Geschichte von Jesu letzten Lebensstunden, sondern als Verkündigung der Botschaft, daß dieses Leiden in Übereinstimmung mit Gottes Willen ist, daß es der Verkündigung des Leidens im Alten Testament entspricht“ (III S. 271). Denn das ist ja der ursprüngliche Sinn und die Absicht dieser Geschichte. In dieselbe Richtung weist auch „Judas und Judaskuß“ (III S. 272—277, aus *Dt. Pfarrerberblatt* 1939). Der Aufsatz „Herodes und Pilatus“ (III S. 278—292, aus ZNW 16, 1915) wurde schon genannt. Er hat in gewisser Weise programmatischen und wissenschaftsgeschichtlichen Wert, weil D. hier (in dem „ältesten“ Stück des Bandes) seine Methode, die sich schon in seinem Buch über die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (1911) abzeichnet, an einem Teil der Leidensgeschichte unter Beweis gestellt hat. Hieß es in dem genannten Buch 1911: „Als Ziel der Arbeit hat mir dabei . . . vorgeschwebt . . . das Erfassen des literarischen Werdegangs, insofern wir ein Zweifaches von ihm ablesen können: die Geschichte der Form von den Erzählungen wandernder Missionare bis zu dem gewaltigen Werk des vierten Evangelisten und die Geschichte der Sache auf ihrem Weg von Jerusalem nach dem Abendland“ (Vorwort S. III), so stellt D. in dem Aufsatz über Herodes und Pilatus nach eingehender Analyse der Texte fest: „Der Fall (d. h. die Komposition der tradierten Stoffe durch Lukas) ist symptomatisch: Der Weissagungsbeweis beeinflusst die kultische Sprache, diese produziert Tatsachen, die, solange die Überlieferung noch im Fluß ist, sogar noch in ein Evangelium Aufnahme finden“ (III S. 292).

Unter der Überschrift „Evangelienkritik und Christologie“ (III S. 293—358, ursprünglich englisch: *Gospel Criticism and Christology*, London 1935, übersetzt von H. W. Bartsch) wird noch eine besonders wichtige Studie veröffentlicht, die in fünf Abschnitten die grundsätzlichen Fragen der Evangelienüberlieferung und der Christologie erörtert. In eine Auseinandersetzung mit diesem Aufsatz kann hier nicht eingetreten werden. Es wäre auch hier wieder die bereits genannte Frage nach der Wertung der Geschichte der Christologie zu stellen. Vor allem zu S. 346 f. (Das NT befaßt sich nicht mit der Natur Christi, sondern mit seinem Werk usw.) wäre manches Fragezeichen anzubringen. Ein Satz soll aber doch aus diesem Aufsatz hervorgehoben werden, der nicht oft genug wiederholt werden kann: „Evangelienkritik und Christologie sind darum keine Gegensätze, sondern gehören in der rechten Theologie zusammen“ (III S. 357).

Abgeschlossen wird der Band mit dem Aufsatz „Individualismus und Gemeindebewußtsein in Joh. Seb. Bachs Passionen“ (III S. 359—380, aus *Archiv f. Reformationsgesch.* 41, 1948), der in eindrucksvoller Weise zeigt, wie D. über seine Facharbeit hinaus, aber gerade durch sie geschult, die Weite des Blickes hatte, die ihn auch befähigte, die Passionen Bachs zu deuten. Das ist ja immer wieder bei der Lektüre dieses Buches, wie auch des vorher besprochenen Bandes zur Apostelgeschichte, der Haupteindruck: Hier tritt uns ein Forscher entgegen, der uns auch heute noch viel zu sagen hat und dessen Arbeiten die Grundlage für unsere Arbeit sein können und müssen. So ist man auch für diese Sammlung der

Aufsätze zur Evangelienforschung von Herzen dankbar und hofft auf baldiges Erscheinen des zweiten Bandes dieser Sammlung.

Überblickt man die Arbeit von D., wie sie uns nun in den beiden besprochenen Bänden entgegentritt, so ist man überrascht, wenn E. Stauffer (in seinem Anti-Bultmann-Pamphlet, das unter dem anspruchsvollen Titel „Der Stand der neutestamentlichen Forschung“ in jenem merkwürdigen Sammelband „Theologie und Liturgie“, hrsg. von L. Hennig, 1952, abgedruckt ist) über die Formgeschichte orakelt, sie sei wohl an ihren Kinderkrankheiten gestorben und sei wohl kein neutestamentliches Forschungsthema mehr, sondern nur „ein Schlagwort im Munde derer, die lieber mitreden als mitarbeiten“ (a.a.O.S. 82). Nun dieses Urteil ist zumindest voreilig. Denn wer etwas Einblick in die Arbeit am NT hat, weiß, daß solche Arbeit, wie die von D. begonnene und geförderte, ihre Zeit braucht, um zu wirken, daß sie aber wirklich lebendig und wirksam ist und bleibt. Sicherlich wird eine „Realtheologie“ (d. h. eine Archäologie des leeren Grabes) immer schneller das Ohr der breiten Masse in Theologie und Kirche finden als exakte wissenschaftliche Arbeit bester Qualität. Aber die Lektüre der Aufsätze von D. erfüllt uns nicht nur mit Dank gegenüber dem verehrten großen Theologen und Historiker sowie gegenüber den Herausgebern, sondern auch mit der Zuversicht, daß diese Arbeit nicht umsonst gewesen ist, sondern durch ihre Klarheit, Freiheit und Weite wirken wird und immer wieder Historiker und Theologen zu derselben „Freiheit und Weite geschichtlichen Erkennens“ (III S. 6) erziehen wird.

Göttingen

W. Schneemelcher

Hans Frhr. v. Campenhausen: Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab (= Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1952, 4. Abh.) Heidelberg (Winter) 1952. 52 S., brosch. DM 8,50.

In dieser Walter Bauer und Hermann Strathmann gewidmeten Untersuchung stellt v. C. an die Ostergeschichten „die alte, unausweichliche Frage des Historikers . . ., wieweit und mit welchem Grade der Wahrscheinlichkeit die tatsächlichen Geschehnisse und ihr Ablauf noch zu erkennen sind“ (S. 7), und kommt zu dem Ergebnis, daß sich zwei Daten als zuverlässig erkennen lassen: „eine Reihe von unbezweifelbaren Christuserscheinungen, die nach Galiläa zu setzen sind, und die Entdeckung des leeren Grabes zu Jerusalem“ (S. 39); und zwar sei diese zeitlich primär. Daraus ergibt sich die Rekonstruktion des Ablaufs der Osterereignisse: nach Jesu Tod blieben die Jünger zunächst in Jerusalem, am 3. Tag entdeckten Frauen aus ihrem Kreis das leere Grab, darauf begaben sich die Jünger unter Führung des Petrus nach Galiläa, und hier ereigneten sich die Christophanien, die 1. Kor. 15,5—7 in chronologischer Reihenfolge aufgezählt werden. Zum Abschluß skizziert v. C. kurz die theologische Relevanz des historischen Ergebnisses seiner Untersuchung.

Die Arbeit will in Methode und Zielsetzung als historische Arbeit verstanden sein, nimmt die literarkritische, form- und traditions-geschichtliche Forschung der letzten 50 Jahre mit kritischen Modifikationen auf, glaubt aber aus der historischen Skepsis herausführen zu können. Als Basis der Erkenntnis der geschichtlichen Vorgänge bleiben nach kritischer Sichtung der Tradition einmal die alte, wohl Anfang der vierziger Jahre entstandene Paradosis 1. Kor. 15,3 ff. und dann der kritisch gereinigte Markusbericht über Jesu Begräbnis und das leere Grab (15,40—16,8). Mit einer großen Reihe von Forschern scheidet v. C. die Tradition von den Christuserscheinungen in und bei Jerusalem (Lk. 24; Joh. 20) als legendär aus; darüber hinaus will er alle 1. Kor. 15,5—7 genannten Christophanien in Galiläa lokalisieren (die Argumentation ist freilich nicht immer überzeugend; so soll die Erscheinung vor den 500 Brüdern aus räumlichen Gründen in Jerusalem

nicht möglich gewesen sein, und „einen Waldgottesdienst am Ölberg wird man ebenfalls nicht in Erwägung ziehen wollen“, es müsse sich um „eine Versammlung unter freiem Himmel irgendwo in Galiläa“ handeln (S. 12f.); aber daß ein Waldgottesdienst am Ölberg weniger erwägenswert sein soll als ein Feldgottesdienst in Galiläa, ist nicht so recht einzusehen). Seine eigentliche These ist aber die Priorität der Entdeckung des leeren Grabes vor den Erscheinungen des Auferstandenen: Da Mk. 16,7 die ersten Christophanien in Galiläa lokalisiert, müssen die 1. Kor. 15,5 erwähnten hier stattgefunden haben; dann aber kann die Datierung „auferstanden am dritten Tage“ 1. Kor. 15,4 lediglich den Zeitpunkt der Entdeckung des leeren Grabes, nicht jedoch außerdem den Zeitpunkt der ersten Christophanie meinen, da für den Weg von Jerusalem dorthin der Zeitraum zu kurz war (S. 11); d. h. aber: die Tradition von der Entdeckung des leeren Grabes ist schon in der alten Paradosis 1. Kor. 15,3 ff. vorausgesetzt; und d. h. weiter, daß historisch die Entdeckung des leeren Grabes der ersten Christophanie vorausgegangen ist, nicht etwa diese die „Entdeckung“ veranlaßt hat. Auf die Frage freilich, wie das Grab leer geworden ist, kann der Historiker keine Antwort geben (S. 48 f.).

Eine sachgemäße Auseinandersetzung mit dieser Arbeit erforderte eine eingehende Prüfung ihrer sehr abgewogenen Argumente auf dem Hintergrund der vielverschlungenen literarischen und theologischen Problematik der kanonischen und außerkanonischen Überlieferungen (zu deren Entwirrung die vorliegende Studie sehr viel Klärendes beiträgt) und ist hier aus Raumgründen nicht möglich. Ich beschränke mich auf zwei kritische Bemerkungen: 1. Keine der 1. Kor. 15,5 ff. genannten Christuserscheinungen wird in unsern Evangelien erzählt (lediglich die vor Petrus Lk. 24,34 kurz erwähnt), was im Hinblick auf die üppig wachsende Überlieferung über die Auferstehung nur bedeuten kann, daß jene alten Geschichten aus theologischen Gründen getilgt und die uns erhaltenen aus theologischen (und apologetischen) Interessen heraus gestaltet wurden. v. C. erkennt diese Tatsache natürlich nicht, scheint mir aber ihr Gewicht zu gering anzuschlagen. Es ist angesichts der Traditionsgeschichte der Auferstehungserzählungen m. E. sehr problematisch, durch eine Kombination von 1. Kor. 15 und Mk. 16 und durch wenn auch noch so vorsichtige Heranziehung der andern evangelischen Nachrichten den historischen Vorgang und Ablauf der Osterereignisse rekonstruieren zu wollen. 2. Fraglich scheint mir die Interpretation des „dritten Tages“ 1. Kor. 15,4 als des Datums nicht der Auferstehung, sondern ihres Bekanntwerdens (und zwar als Entdeckung des leeren Grabes); denn wie es auch um den Ursprung dieser Zeitangabe und um ihr Verhältnis zu der andern „nach drei Tagen“ stehen mag, die Leidensweissagungen und Mt. 12,40 beziehen sie eindeutig auf die Auferstehung selbst; auf sie wird das Datum auch 1. Kor. 15,4 bezogen werden müssen, und ihr Bekanntwerden dürfte hier mit dem $\omega\varphi\theta\eta$ gemeint sein. Zumindest scheint mir die genannte Interpretation nicht so gesichert, daß sie die stichhaltige Voraussetzung für die gezogenen historischen Konsequenzen sein könnte.

An dem hohen Alter der Vorstellung vom leeren Grab ist nicht zu zweifeln; sie ist so alt wie der Glaube an den Auferstandenen selbst; denn von den jüdischen Prämissen des christlichen Osterglaubens, von der Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung aus war das leere Grab ein theologisches Postulat. Insofern ist das leere Grab auch 1. Kor. 15,4 vorausgesetzt; daß diese Voraussetzung allerdings die Gestalt der in Mk. 16,1—8 vorliegenden Tradition oder gar Erzählung hatte, ist weder bewiesen noch zu beweisen und mir aus traditionsgeschichtlichen Gründen unwahrscheinlich; denn vom Postulat oder Theologumenon bis zur Erzählung, und vollends zur apologetischen Erzählung, ist ein weiter Weg, den man z. B. an der Vorstellung von der Jungfrauengeburt besonders deutlich verfolgen kann. Die Frage aber, ob den Erscheinungen des Auferstandenen oder der Tradition von der Entdeckung des leeren Grabes die Priorität zukommt, scheint mir zugunsten der erstgenannten beantwortet werden zu müssen.

Im übrigen bringt auch diese Studie v. Campenhausens eine solche Fülle scharfsinniger Beobachtungen, neuer Gesichtspunkte und fruchtbarer Anregungen, daß sie, wie man sich auch zu ihren Ergebnissen stellen mag, die Forschung noch lange beschäftigen und fördern wird.

Bonn

P. Vielhauer

Karl Heinrich Rengstorff: Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit (= Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Landesuniversität zu Münster, Heft 30). Münster/Westf. (Aschendorff), 1953. 45 S. u. 4 Taf. Kart. DM 2,—.

Diese anregende und inhaltsreiche Münsteraner Rektoratsrede stellt die These auf, daß die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit sich in den johanneischen Schriften des NT widerspiegeln. Der Verf. sucht diese These dadurch nachzuweisen, daß er die Spuren der drei wichtigsten Charakteristika des Asklepioskultes, den Heilandsnamen, die wundertätige heilige Quelle und die heilige Schlange, in den joh. Schriften verfolgt und aus diesen Spuren ein Gesamtbild rekonstruiert, nach dem das joh. Christusbild in Anlehnung an und in Antithese gegen die Gestalt und Welt des Asklepios geformt ist. Für das erste Element ist nur Joh. 4,42; 1. Joh. 4,14 beizubringen: doch wird dies Material ergänzt durch das joh. Heilandsbild, bes. durch Joh. 5; 9 und 11, wo sich auch terminologische Anklänge an die Sprache des Asklepioskultes finden. Für die wundertätige heilige Quelle verweist R. auf Joh. 4,13 f.: 7,37; 13,1—14; 1. Joh. 1,7; Apk. 1,5; 7,14. Die heilige Schlange findet er als Bild des Satans in Apk. 12. Nach Darbietung und Interpretation des Materials (S. 8—28) zieht R. die Konsequenzen für die sog. joh. Frage (S. 30—33), die in einer vollen Bestätigung der altkirchlichen Tradition über den Verfasser und die Heimat der joh. Schriften bestehen: alle sind in Kleinasien, dem Zentrum der Asklepiosfrömmigkeit, entstanden: ihr Verfasser ist palästinischer Judenchrist und zwar der Zebedäide Johannes; Abfassung noch im 1. Jhd.

Einige Bedenken seien in Kürze angemeldet. 1. Der Entwurf des skizzierten Gesamtbildes ist nur möglich durch eine kräftige Heranziehung der Apk. Aber daß das Evg. und der 1. Brief des Joh. „zugeständenermaßen mit der Offenbarung des Johannes zusammengehören“ (S. 13), ist hinsichtlich des Zugeständnisses wie der Sachlage nicht richtig; die Apk. differiert vom Evg. und dem Brief des Joh. in Stil und Terminologie, Vorstellungswelt und Theologie derart, daß von einer Zusammengehörigkeit kaum die Rede sein kann, und daß ihre gesonderte Behandlung zumindest eine unerläßliche methodische Forderung ist. 2. Die aufgezeigten Parallelen gehören größtenteils zur allgemeinen Topik der antiken und neutestamentlichen Heilungswunder und legen eine spezielle oder gar ausschließliche Beziehung zum Asklepioskult nicht nahe (vgl. M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums², 1933, S. 130—178, bes. 149 ff.). Der Titel „Heiland der Welt“ weist ebensowenig ausschließlich in diese Richtung wie die Vorstellung vom Lebenswasser Joh. 4,10—15; 7,37 ff. 3. Der Verf. gibt selbst zu, daß die Asklepiosfrömmigkeit nicht die einzige Front sei, gegen die die joh. Schriften stehen (S. 31 f.). Man muß aber noch mehr sagen, nämlich daß die zweifellos vorhandenen Züge des joh. Jesus als eines *θεῖος ἀνθρώπου* nicht das ganze Christusbild des 4. Evg. ausmachen, vollends nicht in der Einschränkung auf wunderhafte Heilungstätigkeit. Die Antithese der joh. Christologie richtet sich gegen jeden Heilbringer, und damit auch — ob bewußt oder unbewußt, sei dahingestellt — gegen Asklepios. Aber aus der Antithese gegen diesen lassen sich weder die „Ich bin“-Worte, noch die Präexistenzvorstellung, noch der Dualismus, noch das gegenseitige Verhältnis von Jesus und den Seinen, kurz: weder der Offen-

barungsanspruch des joh. Jesus noch die ganze joh. Christologie verstehen. Nicht nur das hellenistische Mysterienwesen, sondern auch und vor allem die orientalisches-hellenistische Gnosis ist die geistige Welt und Macht, gegen die Joh. sich wendet; das ist nach den Kommentaren von W. Bauer und R. Bultmann nicht mehr zu bezweifeln.

Trotzdem behält die Untersuchung R.s ihren Wert, weil sie eindringlich auf ein bisher wenig beachtetes Motiv aufmerksam macht und eine Fülle von Material und Literaturhinweisen vorlegt.

Bonn

P. Vielbauer

Henri de Riedmatten O. P.: *Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du IIIe au IVe siècle* (= *Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne VI*). Fribourg en Suisse (Ed. St. Paul) 1952. 171 S. sfr. 7,50.

Die eindringende Studie sucht die Fundamente, auf denen die beiden die Forschung über Paul v. Samosata bestimmenden Bücher von Bardy (1923, ² 29) und Loofs (1924) aufbauten, zu erweitern und zu festigen. Sie bemüht sich um einen gesicherten Text und will die erhaltenen Fragmente wie die polemische Tradition auf das Aktenfaszikel der Antiochenischen Synode von 268 zurückführen, stellt sich also zunächst eine literargeschichtliche Aufgabe. Diese wird man als gelöst bezeichnen dürfen. Der Nachweis der Aktenansammlung, zu der vor allem der Synodalbrief und das Disputationsprotokoll des Streitgesprächs zwischen dem vielgenannten Bischof und seinem ihm dialektisch überlegenen Presbyter Malchion gehören, ist gelungen und ihr in Gestalt der umstrittenen ‚Epistel der 6 Bischöfe‘ ein weiterer wichtiger Bestandteil angefügt. Mit feiner Kunst wird hier der Echtheitsbeweis geführt, wie denn auch die Argumente, mit denen die Berichte und Auszüge in ihren ursprünglichen Zusammenhang eingeordnet werden, überzeugend sind.

Doch der Verf. begnügt sich nicht mit diesem beachtenswerten Ergebnis, sondern mag es sich — auch wenn er noch keine neue Darstellung der Lehre des Paul v. Samosata geben will — nicht versagen, auch die inhaltlichen Fragen zu berühren. Er befaßt sich — das war schon für seine erste Aufgabe kaum vermeidbar — mit der Terminologie der Fragmente und stellt damit die Frage nach ihrer Theologie. Das umfaßt sowohl die Äußerungen des Verurteilten wie die seiner Richter; und es kann kein Zweifel darüber sein, daß ohne sichere Kenntnis der Anschauungen der Konzilsväter Sinn und Tragweite der von ihnen erhobenen Vorwürfe nicht gewürdigt werden können. Der Verf. stellt die Auseinandersetzung von 268 in einen weiten Rahmen, zu weit, um noch überall sichere Linien ziehen zu können. Aber man täte ihm Unrecht, wollte man nun mit dem Verf. darüber rechten, was denn die dogmengeschichtlichen Streifzüge etwa zu Novatian oder Methodius eintragen können, — wenn es auch gewiß besser wäre, das Verständnis der christologischen Kämpfe des III. Jhds. nicht schon durch eine Erörterung der apollinaristischen Thesen zu komplizieren. Dagegen verdient es, wenn nicht Zustimmung, so doch Beachtung, so doch Träger der Lehrtradition über die antiochenische Häresie Euseb von Caesarea in Anspruch genommen wird. Ist er der auch zur Interpretation des Konzils Befugte, so würde dessen eigene Stellungnahme in eine nicht ganz unbedenkliche Nähe zu Anschauungen geraten, wie sie im Laufe des IV. Jhds. eine große und zuletzt doch angefochtene Rolle gespielt haben. Dagegen wird Lukian, der in der Überlieferung mit Paul v. Samosata in — näheren oder entfernteren — Zusammenhang gebracht wird, ganz von ihm (und übrigens auch von Arius!) getrennt.

Wenn aber die dogmengeschichtlichen Bemerkungen mehr skizzenhaften Charakter haben, so beeinträchtigen sie doch den Wert der Studie in ihrem eigent-

lichen Thema nicht: der kritischen Sichtung der Überlieferung über eine der gerade in ihrer Vieldeutigkeit meistumfragten Gestalten der Kirchen- und Dogmengeschichte des III. Jahrhunderts.

Göttingen

H. Dörries

G. P. Maher: *Saint Augustine's defense of the Hexaemeron against the Manicheans* (= *Dissertation der Pontificia Universitas Gregoriana*), Rom 1946. 92 S.

Die Arbeit bringt in ihrem ersten Teil eine ausführliche Inhaltsangabe des 1. Buches von de Gen. c. Man. mit gelegentlichen Ergänzungen aus anderen Büchern; damit verbunden ist in den Anmerkungen eine genaue Wiedergabe aller bei Augustinus sich findenden Varianten des Genesistextes 1,1—31. Ziel der Ausführungen, die sich im Anschluß besonders an Ambrosius in weitem Ausmaß der allegorischen Deutung bedienen, ist nicht die Aufhellung des Wortsinnes, sondern die Verteidigung des biblischen Berichtes gegen die Verdächtigungen der Manichäer. — Der zweite Teil enthält eine zusammenfassende Darstellung der manichäischen Kosmogonie nach den Angaben Augustins vor allem in seinem Werk gegen Faustus und im *liber de haeresibus*; dieser wird die Kosmogonie der *Kephalai* des Manes gegenübergestellt, deren Entdeckung durch C. Schmidt und H. J. Polotsky ausführlich erzählt wird. Die abschließende Vergleichung ergibt die Übereinstimmung der beiden in allen wesentlichen Punkten, so daß sich geradezu die Vermutung nahelegt, daß Aug. eine lateinische Übersetzung von manichäischen Schriften vorliegen hatte. Die Zuverlässigkeit Aug's in seiner Berichterstattung über den Manichäismus ist damit sichergestellt.

Der Hauptwert der Arbeit liegt in ihrem zweiten Teil, der mit dem ersten kaum eine inhaltliche Berührung aufweist. Im ersten Teil wäre der lateinische Genesistext Aug's mit den Varianten besser zusammenhängend aufgeführt; dabei könnten Wortumstellungen, die offensichtlich nur von der Zitation aus dem Gedächtnis herrühren, ruhig übergangen werden.

Die einschlägige Literatur ist mit Sorgfalt herangezogen, die französische mehr als die deutsche. Übersehen ist G. Bardy, *Le „haeresibus“ et ses sources* (*Miscellanea Agostiniana* II, Rom 1931, S. 397—416); daraus ergibt sich, daß als Quellen dieses Ketzerkataloges nicht Eusebius und Epiphanius (S. 10), sondern Pseudo-Epiphanius (eine verkürzte Wiedergabe des Panarion von fremder Hand) und Philastrius zu gelten haben.

Würzburg

F. Hofmann

Aloys Grillmeier S.J. und Heinrich Bacht S.J.: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen, Frankfurt/Main, herausgegeben. Band I: *Der Glaube von Chalkedon*. Würzburg (Echter-Verlag) 1951. XVI, 768 S. Subskriptionspreis kart. DM 24,—. Lw. DM 27,—.

Die Wiederkehr des Tages, an dem vor 1500 Jahren in Chalkedon das Dogma von den zwei Naturen Christi beschlossen und verkündet wurde, hat verständlicherweise in der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit ein vielfaches Echo gefunden (vgl. dazu meinen Aufsatz: *Chalkedon 451—1951* in: *Evangelische Theologie* XI, 1951/52, 241—259, wo ich eine ganze Reihe von Jubiläumsaufsätzen genannt habe). Wohl die wichtigste Publikation aus diesem Anlaß ist ein großes, auf drei Bände angelegtes Werk „*Das Konzil von Chalkedon*“, eine Gemeinschaftsarbeit von über 50 katholischen Forschern aus vielen Ländern, das von H. Bacht und A. Grillmeier im Auftrag der Jesuiten-Fakultät Frankfurt/Main heraus-

gegeben und vom Echter-Verlag in Würzburg verlegerisch vorzüglich betreut wird. „1500 Jahre der Geschichte des Konzils von Chalkedon sind vergangen. Sie rufen zu einer Besinnung, was von seinem Geiste noch als Erbe vorhanden und als Verpflichtung noch zu erfüllen ist. Traditio, moderatio, veritas, so möchte man beides Chalkedon als Erbe und Verantwortung, zusammenfassen. Treue zur apostolischen Überlieferung, Mäßigung in seinen Formulierungen, Klarheit und Eindeutigkeit seiner Glaubensentscheidung: das macht Chalkedon zur klassischen Schule christlichen Geistes“ (S. VII). So wird in dem Vorwort die Intention dieses großen Werkes umrissen. Es soll keine „Encyclopaedia Chalcedonensis“ geboten werden, wohl aber sollen Beiträge zur „Lösung jener Aufgabe, welche das Konzil vom Jahre 451 unserer Gegenwart stellt“, geboten werden (ebda.). Die drei geplanten Bände, von denen Band I hier zur Besprechung vorliegt, stehen unter den Überschriften: I. Der Glaube von Chalkedon, II. Entscheidung um Chalkedon, und III. Chalkedon heute. Schon aus der Gliederung wird deutlich, daß Band I den dogmengeschichtlichen Fragen gewidmet ist, Band II sich stärker den kirchenpolitischen und kirchengeschichtlichen Problemen zuwendet und Band III schließlich nach den dogmatischen Konsequenzen und den Einflüssen auf die moderne katholische und nicht-katholische Theologie fragt. Der Kirchenhistoriker wird also vor allem Band I und II zu beachten haben, wird allerdings aus grundsätzlichen Erwägungen auch auf das Erscheinen von Band III gespannt warten, da ja auch dort notwendigerweise immer wieder historische Fragen berührt werden müssen. Die Bände I und II dagegen gehören eng zusammen, da ja die Dogmengeschichte und die Kirchenpolitik in der Zeit um Chalkedon nur schwer zu trennen sind, was allerdings in dem vorliegenden I. Band vielleicht nicht immer genügend berücksichtigt ist. Dieser I. Band ist in 4 Hauptteile gegliedert: 1. Zur dogmatischen Vorgeschichte des Konzils von Ch., 2. Zum geschichtlichen Rahmen des Konzils, 3. Deus-Homo Jesus Christus: Das Dogma von Ch., 4. Der theologische Kampf um Chalkedon.

1. In drei Beiträgen wird der Weg des christologischen Dogmas bis 451 untersucht und nachgezeichnet. Mit Recht haben die Herausgeber dabei nicht etwa bei 431 eingesetzt, sondern den Rahmen weiter gespannt. Ja, der erste Beitrag von A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon (S. 5—202, also im Format eines Buches!) bietet faktisch eine Geschichte der Christologie von den Anfängen bis kurz vor 451, wie wir sie so noch nicht besitzen. Diese Untersuchung ist nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Wert und dem Gehalt nach mehr als nur eine notwendige Einführung in das Gesamtwerk. Unter Verarbeitung der gesamten modernen Forschung (vor allem der französischen Patristiker, die ja für das 4. und 5. Jahrhundert in den letzten Jahren besonders viel geleistet haben), aber zugleich doch unter genauer eigener Durchdringung der Quellen zeichnet Gr. den Weg des christologischen Dogmas vom NT bis hin zu Flavian von Konstantinopel. Wir müssen diesen Weg, wie ihn Gr. eigenständig erfaßt und geschildert hat, kurz nachzeichnen, da es sich um eine der wichtigsten Arbeiten zur Dogmengeschichte in der neuesten Zeit handelt und die Auseinandersetzung mit dieser Arbeit — die natürlich hier nicht ausführlich erfolgen kann — in Zukunft keinem Dogmengeschichtler erspart bleiben kann.

Zunächst schildert Gr. die „Grundlegung der christologischen Sprechweise und Beginn einer spekulativen Ausdeutung“. Dabei — und das gilt für den ganzen Beitrag von Gr. — wird ‚Christologie‘ im Sinn der Formel von Chalkedon ganz eng begrenzt verstanden: Es geht um die Aussagen und um die Lehre, die sich mit der Person Jesu Christi befassen. Die Soteriologie bleibt ebenso wie das trinitarische Problem am Rande, was verständlich ist von der Zielsetzung des Werkes aus, was aber doch manchmal eine Verengung bedeutet.

„Die Christusformel ist aus den Selbstaussagen des Herrn und der apostolischen Predigt erwachsen und hat in jener Bestimmtheit, welche sie schon in der apostolisch-nachapostolischen Zeit angenommen hat, für immer den Kern der kirchlichen

Verkündigung gebildet“ (S. 7). Diese Grundformel — von der Formel ist das Schema = Deutung der Formel zu unterscheiden — bleibt auch in den großen Kontroversen lebendig gegenwärtig. „Aufgabe dieser Kontroversen aber wird es sein, die verschiedenen Ebenen sichtbar zu machen, auf welchen je die Einheit und die Zweiheit in Christus ohne aufhebenden Widerspruch ausgesagt werden kann“ (S. 9). Schon das NT bringt die „grundlegende Redeweise“, welche zum Stil der christlichen Theologie geworden ist (S. 11). Das zeigt Gr. zunächst an den paulinischen Christusformeln (Gal. 4,4; Rm. 1,3 f.; Phil. 2,5—11, zu dieser Stelle vgl. jetzt vor allem E. Käsemann in ZThK 47, 1950, 313—360; Kol. 1,15—20), in denen er besonders die Aussagen über die göttliche Seinsweise und den Seinsstand des Menschen (Jesus) hervorhebt, sowie die Ausdrücke für die Art der Verbindung der beiden (Werden, Entäußern und Annehmen, Einwohnen, Erscheinen, Sein) untersucht. „Johannes bedeutet den Höhepunkt in der christologischen Formelbildung des NT“ (S. 20). Die beiden Begriffe ‚Logos‘ und ‚Logos im Fleisch‘, sowie das Problem der Einheit in Christus werden hier untersucht, und schließlich wird noch der Frage der „Geistchristologie“ im NT, die nicht im Gegensatz zu den paulinisch-johanneischen Aussagen zu sehen ist, nachgegangen. Im Ganzen wird für das NT von Gr. zweierlei hervorgehoben: 1. Die neutestamentlichen Formeln enthalten in nuce bereits das spätere Dogma der Kirche, allerdings in unabgeklärter Form. Daher konnten diese Formeln mißverstanden werden und sind tatsächlich mißverstanden worden, bedurften also der näheren Erklärung, d. h.: Die Entwicklung des Dogmas bis hin zu Chalkedon ist eine zwingende Notwendigkeit gewesen. 2. Im Johannesevangelium und in seiner Christus-Aussage (Logos!) taucht bereits das Problem der „Hellenisierung“ des Evangeliums auf, das dann im weiteren Verlauf der Darstellung immer wieder zur Sprache kommen wird.

Die nachapostolischen christologischen Formeln bedeuten eine „Befestigung und Verdeutlichung des apostolischen Christusbekenntnisses“. Das zeigt Gr. an Ignatius (Eph. 7,2 allerdings m. E. den Text zu Unrecht gegen die handschriftliche Überlieferung ändernd, was für die Deutung nicht ohne Folgen ist!), Irenäus und Meliton von Sardes. „Diese beiden (sc. Iren. und Meliton) nehmen insofern eine besondere Stellung ein, als sie einen Fortschritt der Sprache und Formel mit der ererbten Einfachheit der christologischen Idee verbinden“ (S. 33). In Abwehr der zerstörenden Tendenzen der Gnosis (Basilides, Valentin und Markion werden genannt, können aber nicht näher charakterisiert werden; nur sollte für Markion doch wohl das bis heute grundlegende Werk von A. von Harnack genannt werden) gebraucht Irenäus zwar Ausdrücke, die auf eine merkwürdige Mischung von „Einigungs- und Trennungs-Christologie“ hinweisen, ist aber — nach Gr. — doch eindeutig Vertreter einer „Logos- und Einheits-Christologie“ (S. 37). Wichtig ist das, was Iren. über die Beziehung des Logos zu dem angenommenen Fleisch sagt. Er vertritt hier „eine Vorstufe der später so stark ausgebauten Logos-Sarx-Christologie“ (S. 38, Anm. 27). Meliton von Sardes wird von Gr. nur kurz erwähnt mit dem Hinweis auf seine Bedeutung, die darin deutlich wird, daß bei ihm zum ersten Mal die Begriffe *φύσις* und *οὐατά* (allerdings ohne philosophische Präzisierung) gebraucht werden. Problematisch bleibt für Gr. nur, ob die überlieferten Fragmente echt sind. Die Echtheit der *Homilia de passione* würde ich aber — trotz P. Nautin — nicht bezweifeln und würde daher die ja recht beachtlichen christologischen Aussagen darin stärker berücksichtigen. Diese Aussagen passen dann allerdings nicht in das hier angewandte Schema!

„Die Befestigung und Verdeutlichung der christologischen Formel findet einen ersten Höhepunkt, ja sozusagen schon einen gewissen Abschluß, in Männern wie Hippolyt und vor allem Tertullian“ (S. 39). Beide zeigen, wie der griechische und lateinische Westen in der christologischen Formel einen Höhepunkt erreicht, um den der Osten noch lange ringen muß. Allerdings bringt dieses Ringen eine Vertiefung der christologischen Idee mit sich. (Gr. lehnt bei der Behandlung Hippolyts die Aufteilung der unter dessen Namen überlieferten Werke auf zwei Verfasser,

wie sie von P. Nautin verfochten wird, mit Recht ab). An einer Formel im Antioch des Hippolyt macht Gr. deutlich, wie dieser Theologe die Begriffe *ὑποστάσις* und *οὐσία* in die christologische Sprache einführt. „Zum ersten Male wird der Versuch gemacht, ein metaphysisches Fundament für die Einheit von Gott und Mensch in Christus anzugeben: Die Gemeinschaft der Existenz, welche das Fleisch mit dem Logos hat. Tertullian wird einen zweiten Versuch machen, der auf dem Personbegriff aufbaut. Beide haben in der weiteren Geschichte Erfolg. Ihre beiden Versuche werden sich in der Formel von Chalkedon begegnen“ (S. 43). Tertullian wird von Gr. natürlich ziemlich ausführlich gewürdigt (1. Die geschichtliche Situation seiner Christologie, 2. Die Christusformel) und insbesondere wird der Leser über den wichtigen persona-Begriff zuverlässig unterrichtet.

Die Logoslehre der Apologeten, des Clemens Alexandrinus und des Origenes dagegen, unter dem Oberbegriff „Keimkräfte des Hellenismus“ zusammengefaßt, kommen erheblich kürzer weg. Hier werden außerchristliche Einflüsse („Hellenisierung“) sichtbar, die der Kirche schwer zu schaffen machen. Bei den Apologeten ist es vor allem der Gedanke des *λόγος σπέρματικός*, bei Clemens und Origenes die Lehre vom *ἡγεμονικόν*, auf die Gr. Gewicht legt. Bei Origenes wird aber auch deutlich — und Gr. betont das mit Recht —, daß neben allen philosophischen Aussagen immer wieder Gedanken der kirchlichen Tradition begegnen. „In dieser Christologie sind also zwei entgegengesetzte Tendenzen. Die eine drängt im Sinn der kirchlichen Überlieferung zur Unterscheidung der zwei Naturen, so daß sogar die Einwohnungsidee als theologische Deutung der Einheit in Christus auftaucht. Die andere Tendenz treibt zur Aufhebung des Menschlichen im Herrn“ (S. 66).

Der II. Teil dieses Beitrages ist nun der „Ausbildung einer Christologie vom Typus Logos-Sarx“ gewidmet. Schon der klare Aufbau und die durchdachte Gliederung dieses ganz besonders gut gelungenen Teiles zeigen, daß Gr. hier das Material bis ins letzte hinein durchforscht und durchdacht hat. In der Tat stehen wir ja hier auch an einem besonders wichtigen Abschnitt der Geschichte der christologischen Dogmenentwicklung. Denn — das zeigt sich bei Gr. — mit den Gegensätzen alexandrinisch-antiochenisch ist eigentlich noch nichts ausgesagt und nur durch eine sachliche Differenzierung, wie sie Gr. nun mit den beiden Schemata ‚Logos Sarx‘ und ‚Logos-Mensch‘ vollzieht, wird man der äußerst komplizierten Materie gerecht, auch wenn man nun im Einzelnen manche Fragezeichen zu Gr.s Ausführungen machen wird. Gr. sieht mit Recht, wie das Logos-Sarx-Schema im 4. Jahrhundert den wichtigsten Versuch darstellt, das Geheimnis der Inkarnation mit menschlichen Mitteln zu erfassen. Er unterscheidet dabei nun zwei häretische und eine kirchliche Ausprägung dieses Schemas: Arianismus, Athanasius, Apollinarismus sind die drei Größen, die nun nacheinander abgehandelt werden.

An den Beginn stellt Gr. einen Hinweis auf die Synode gegen Paul von Samosata im Jahre 268, ohne allerdings auf sie näher einzugehen, um der Studie von H. de Riedmatten nicht vorzugreifen (vgl. zu dieser Studie die Rezension durch H. Dörries, oben S. 156). Das ist zu bedauern, denn die Synode stellt in der Tat ein „christologisches Ereignis von großer Wichtigkeit dar. Paul von Samosata scheint eine Christologie der Trennung vertreten zu haben, seine kirchlichen Gegner eine solche der Einigung“ (S. 67). Bereits bei Riedmatten wird deutlich, daß das Problem der ‚Seele‘ bei Paul von Samosata hervortritt, das nun die folgenden christologischen Auseinandersetzungen erheblich bestimmen wird. Allerdings ist damit nicht eine direkte Abhängigkeit der Arianer von Paul von Samosata ausgesagt. Wohl aber tritt bei den Arianern das Problem der Seele Christi noch stärker in den Vordergrund. Denn das Logos-Sarx-Schema nimmt bei ihnen die Form an, daß sie „in Christus eine unmittelbare Verbindung von Logos und Fleisch . . . ohne eine menschliche Seele Jesu Christi“ (S. 68) behaupten. Auch die Formel vom „inneren Menschen“ tritt uns hier entgegen, die einem „Logos-Vitalismus“ entspringt und in gewisser Weise den Monotheismus vorausnimmt. Gr. meint, daß diese Christologie der Grund für die arianische Irrlehre im trinita-

rischen Dogma gewesen sei. Das erscheint mir fraglich, da die Herkunft der arianischen Gedanken von Origenes dabei nicht genügend berücksichtigt würden.

Wichtig ist nun der folgende Abschnitt über das Logos-Sarx-Schema in der alexandrinischen Christologie, näherhin bei Athanasius. Auch bei Athanasius ist das Problem der „Seele“ eine wichtige und umstrittene Frage, und Gr. legt großes Gewicht auf dieses Problem. In 5 Kapiteln schildert Gr., wie der große Alexandriner, trotz seiner Abhängigkeit von dem genannten Schema und trotz seiner Beeinflussung durch Origenes, Clemens, Alexandrinus und Stoa doch in kirchlichem Sinn die Einheit des Subjekts in Christus betont. (Es hätte hier vielleicht darauf hingewiesen werden können, daß der Einfluß des Origenes bereits bei dem Lehrer des Ath., Alexander von Alexandrien, im Schwinden begriffen ist. Offensichtlich wird, besonders in der Erlösungslehre, Irenäus hier wirksam. Vgl. dazu meinen Aufsatz in ZNW 43, 1950/51, 242—256). Gr. verschließt nicht die Augen vor den Schwierigkeiten, in die Athanasius gerät, wenn für ihn der Logos „das aktive Prinzip in der Menschheit Christi“ ist und wenn der Tod Christi als „Logos-trennung“ gedeutet wird. Immer ist dabei das Problem der „Seele Christi“ sichtbar, die für Athanasius aber keine „theologische“, ja kaum eine „physische“ Größe zu sein scheint. Ath. scheint Vertreter eines „realen Logos-Sarx-Schemas“ (im Gegensatz zu einem verbalen) zu sein, wenigstens in den Frühschriften. Anders wieder scheint es in dem Tomus von 362, dessen Bedeutung Gr. richtig würdigt, und in dem Brief an Epiktet auszusehen. Aber Gr. will hier keine endgültige Entscheidung treffen, weil er meint, daß die Quellen doch noch nicht genügend unter diesem Gesichtspunkt erforscht sind, will aber unterstreichen, daß der Unterschied zu Apollinarios deutlich hervortritt: „Er (sc. Athanasius) hat nie eine ausdrückliche Leugnung der Seele Christi ausgesprochen und keinen Satz geschrieben, wie ihn Apollinarios geprägt hat“ (S. 99). Es hätte vielleicht noch darauf verwiesen werden können, daß Athanasius eben gar nicht primär die christologischen Probleme im Blick hat, sondern als Theologe und als Kirchenpolitiker ganz auf die Soteriologie und die Ekklesiologie ausgerichtet ist, und daß daher die Unklarheiten in dem hier zur Debatte stehenden Problem rühren.

Dem Apollinarios ist der 3. Abschnitt dieses Teiles gewidmet, mit den Unterabschnitten „Der ‚himmlische Mensch‘“, „*μία φύσις*“ und „Das Personale in dem Christusbild des Apollinarios“. Schon diese Überschriften zeigen, wie Gr. das System dieses Vertreters der Logos-Sarx-Christologie zu erfassen sucht, den er nicht als ‚Monophysiten‘, sondern eher als ‚Monotheten‘ oder ‚Monenergeten‘ ansprechen möchte.

Das proton pseudos der arianischen wie der apollinaristischen Christologie liegt in der „seinshafte[n] Verbindung von Logos und Fleischesnatur, verstanden nach der Art einer Natureinheit, wie zwischen Leib und Seele“ (S. 117). Das aber ist der gefährlichste „Einbruch hellenistischer Ideen in die überlieferte Auffassung von Christus“ (S. 118). Aber auch die kirchliche Form des Logos-Sarx-Schema (Athanasius) zeigt Gefahren. Denn es ist ein „ekliptisches Schema, welches im Christusbild nicht alle überlieferten Züge in gleicher Weise betont“, und damit Verzeichnungen nahe legt. Positiv ist zu werten, daß diese Christologie „eine Innenschau dessen ermöglicht, was wesenhafte, seinshafte, substantiale Einheit in Christus ist“ (S. 119). „An der ganzen Entwicklung des großen Komplexes der Logos-Sarx-Christologie wird jedenfalls deutlich, was der Einfluß philosophischer, außerchristlicher Elemente auf die christliche Offenbarung und Theologie bedeuten konnte. Bis diese fremden Keime wieder ausgestoßen wurden, bedurfte es noch großer und schwerer Kämpfe“ (S. 119 f.).

Diesen Kämpfen sind nun der III. und der IV. Teil gewidmet. Teil III: „Der Kampf gegen die Christologie vom Typus Logos-Sarx und sein Beitrag zur Ausgestaltung der christologischen Formel“ stellt vor allem an Eustathios von Antiochien, Eusebios von Emesa, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia dar, wie die Diskussion um diese Frage langsam in Gang kommt und wie die theolo-

gischen Positionen in schweren Kämpfen sich zu klären beginnen. (S. 121 ist die Interpretation des Basiliusbriefes 258 zumindest mißverständlich. Der Brief ist um 377 geschrieben, also kann der Satz von dem Zusatz von Nicaenum nicht auf das Constantinopolitanum von 381 gehen, höchstens auf eine Vorform dieses Symbols). Wichtig ist, daß Apollinarios in all diesen Kämpfen dadurch als Initiator wirkt, daß er die Begriffe *φύσις*, *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* einführt. Aber diese Begriffe müssen erst geklärt werden und das geschieht durch die Ausbildung des Schemas Wort-Mensch. Ferner ist zu beachten, daß in dem Kampf gegen das Logos-Sarx-Schema sich die antiochenische Trennungschristologie bildet, die nun wieder Kyrill von Alexandrien auf den Plan rufen muß. Erst die Synthese beider Ansätze führt zu der klärenden Entscheidung von Chalkedon.

Sehr eindrucksvoll ist die Schilderung der Christologie des Eustathios von Antiochien, dem ersten Gegner der Logos-Sarx-Christologie, der allerdings noch recht unausgeglichene Gedanken der Einigungs- und der Trennungschristologie nebeneinander vertritt. (Hier wäre vielleicht ein Hinweis darauf angebracht, daß Eustathios offensichtlich zu den strengen Vertretern des Nicaenum gehört hat. Die aus verständlichen Gründen vorgenommene Beschränkung auf das rein christologische Problem macht sich wie schon bei Athanasius störend bemerkbar). An den beiden Gestalten des Euseb von Emesa und des Diodor von Tarsus wird der Weg vom Logos-Sarx-Schema zur Trennungschristologie aufgezeigt. Der geistige Stammbaum des Euseb weist auf das Logos-Sarx-Schema zurück (Euseb von Caesarea!), aber es ist beachtlich, wie er gegenüber der arianischen Konzeption nun gewisse Korrekturen anbringt und so (vor allem durch seinen Einfluß auf Diodor) zum Wegbereiter der antiochenischen Trennungschristologie wird. Auch bei Diodor, dessen Lehre allerdings infolge der trümmerhaften Überlieferung nur schwer zu erfassen ist, sieht man das Mühen um christologische Aussagen, die ausgehend von der Logos-Sarx-Terminologie nun versuchen, die „Einheit zwischen Wort und Fleisch nach Art eines compositum humanum“ (S. 143) unmöglich zu machen. Dabei vertritt er Gedanken, die durchaus „unantiochenisch“ sind, kommt aber nicht zu einer Ausbildung eines ‚Logos-Mensch-Schemas‘. Dieses gelingt erst Theodor von Mopsuestia, dem Gr. eine sehr abgewogene und sachliche Darstellung widmet. Gr. hält sich hier ebenso von einer Ehrenrettung wie von einer Verdammung zurück und zeigt durch diese — angesichts der heutigen Debatte um Theodor notwendige — Art der Darstellung seinen Willen zur gerechten und objektiven Geschichtsschreibung (natürlich unter seinen Voraussetzungen, von denen nachher zu sprechen sein wird). Wenn allerdings in diesem Zusammenhang die Kappadokier mit einem Satz abgetan werden und erst im Ausblick zu diesem Teil ein paar weitere Sätze über sie hinzugefügt werden, so wird man das bedauern und kann es nur von der Begrenzung auf das eigentlich christologische Problem verstehen.

Die positive Bedeutung Theodors liegt vor allem in der Kritik des Logos-Sarx-Schemas, insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit dem Gedanken der vital-dynamischen Wirksamkeit des Logos in der Sarx Christi. „Die Menschenatur Christi bekommt ihr echtes physisch-menschliches Innenleben und ihre Handlungsfähigkeit wieder zurück“ (S. 147). Durch seine Rede von „einem Proponon und zwei Naturen“ hat Theodor die Entscheidung von Chalkedon vorbereitet und hat vor allem das Schema Logos-Mensch theologisch ausgewertet, auch wenn manche Unklarheiten blieben. In einem kurzen Ausblick zieht dann Gr. die Linien weiter bis hin zu Theophilos, Epiphanos und Nemesios, und gewinnt so den Anschluß an die Kämpfe um die Lehre des Nestorios, denen der IV. Teil: Zwischen Ephesos und Chalkedon, gewidmet ist. Allerdings tritt die Gestalt des Nestorios ungebührlich zurück und die Ausführungen sind hier noch stärker als sonst auf das Ziel ausgerichtet: Vorbereitung von Chalkedon. Aber gehörte Nestorios nicht dazu?

Im ersten Kapitel dieses Teiles wird das Konzil von Ephesos behandelt, in dessen Mittelpunkt zwar keine neue Formel wohl aber eine dogmatische Idee stand: „Göttliches Leben beim Vater, Herabkunft auf die Erde, Fleischwerdung

und Menschsein müssen von ein und demselben Subjekt ausgesagt werden, von dem mit dem Vater gleichwesentlichen Logos“ (S. 163). Wenn es trotz des Zurückgreifens auf Nicaea und trotz der klaren dogmatischen Aussagen von Ephesos zu schweren Auseinandersetzungen kam, so liegt der Grund dafür darin, daß „es bis dahin noch nicht gelungen ist, die metaphysische Ebene sichtbar zu machen und begrifflich deutlich zu kennzeichnen, auf welcher in Christus Einssein und Verschiedensein zu suchen ist“ (S. 164). Gewiß, aber ist das der einzige Grund? Hier bleibt doch die kirchenpolitische Seite der Geschichte zu sehr unbeachtet!

Im 2. Kapitel befaßt sich Gr. mit dem hlg. Kyrill von Alexandrien, den er für die „bedeutsamste theologische Gestalt der christologischen Kontroversen“ hält, „und zwar nicht bloß zu seinen Lebzeiten, sondern auch darüber hinaus“ (S. 165). Sehr eingehend erörtert Gr. das Verhältnis der kyrillischen Aussagen zu der Logos-Sarx-Christologie, geht den verschiedenen Einflüssen auf Kyrill nach, zeichnet die verschiedenen Stufen und Schichten in der Theologie K.s und meint bei K. eine „Synthese aus zwei christologischen Typen, deren Bestes er miteinander verbunden hat“, feststellen zu können. Eine „zweifache Sprache“ ist dem Kyrill möglich, ohne daß die Sache irgendwie verrückt wird. Die Bedeutung seiner christologischen Formel faßt Gr. (in Nachfolge von M. Richard) zusammen: „1. Man darf die *ὑποστάσεις* oder *φύσεις* Christi nach der Einigung nicht trennen. 2. Man darf die *ἰδιώματα* nicht auf zwei Personen oder Hypostasen (oder zwei selbständige *φύσεις*) verteilen, sondern muß sie alle auf eine einzige Person beziehen, auf die *μία ὑπόστασις (φύσις) τοῦ θεοῦ ὁμοακρωμένη*. 3. Der Logos ist *καθ' ὑπόστασιν* dem Fleische geeint, welches er angenommen hat. Diese Formeln werden zu dem großen Streitobjekt in den kommenden Auseinandersetzungen.“ (S. 181 f.).

Das dritte Kapitel dieses Teiles schildert „Die christologischen Hauptbegriffe im Kampf der Orientalen gegen die theologischen Formeln Kyrills“, insbesondere die Gestalten des Theodoret von Kyros und des Andreas von Samosata, die beide mit Kyrill, vor allem mit seinen Anathematismen sich auseinandersetzen. Nach Gr. läuft diese Auseinandersetzung auf eine Annäherung hinaus, die dann die Entscheidung von Chalkedon ermöglicht. Durch Proklos und Flavian wird dann das letzte Stadium der Vorbereitung der Formel von 451 erreicht (Begriff der *ὑπόστασις*!).

Gr. faßt dann noch einmal zusammen, was sich aus der Untersuchung des Weges vom NT bis zu der Entscheidung von Chalkedon ergibt: „1. Die Formel von Chalkedon ist das Ergebnis einer innertheologischen Entwicklung. Die christliche Theologie hat aus innerer Kraft die Christusaussage des Jahres 451 vorbereitet“, und nicht die staatliche Macht hat die Entscheidung gegeben.

„2. Die Christusformel von 451 ist das Ergebnis einer innerkirchlichen Entwicklung. Darin einen unberechtigten Einbruch menschlicher Ausdrucksmittel in das Gotteswort zu sehen, wäre eine völlige Verkennung der geschichtlichen theologischen Dynamik und des Rechtes der Kirche, unter Leitung des Geistes Christi das Wort Gottes neu, je nach Lage und Sprache der Zeit zu verkünden“.

„3. Die Hauptlinien dieser innertheologischen und innerkirchlichen Entwicklung zeigen ein besonderes Hervortreten theologischer Schemata, Formeln und Begriffe, mit denen um das Geheimnis der Menschwerdung gerungen wird“ (Logos-Sarx und Logos-Mensch). „Die kirchliche Lehre selbst konnte nur eine Synthese sein, welche aufgebaut auf dem Schema ‚Logos-Mensch‘, damit die Idee der substantialen, seinhaften Einheit, wie sie besonders im ‚Logos-Sarx-Schema‘ zum Ausdruck kam, verband“.

„4. Innerhalb der Formeln und theologischen Denkschemata konzentrierte sich die theologisch-sprachliche Arbeit insbesondere auf zwei Begriffe: auf *φύσις* und *ὑπόστασις*“.

„5. Durch die Klärung des Physis-Begriffes und dessen Abgrenzung vom Hypostasis-Begriff war die Grundlage für jene ‚diphysitische‘ Redeweise geschaffen,

welche von da an zum Eigentum der kirchlichen Christologie geworden ist“ (S. 199 ff.).

Eine Auseinandersetzung mit dieser großartigen Leistung Gr.s wird zwei Fragen auseinanderhalten müssen, die zwar zusammenhängen, die aber doch wohl nicht vermischt werden dürfen. Es ist 1. zu fragen nach der Grundkonzeption, von der aus Gr. die Geschichte der Christologie darstellt, und es ist 2. zu fragen, ob seine Darstellung im Einzelnen den Quellen entspricht.

1. Die Frage nach der dogmengeschichtlichen Grundkonzeption kann leicht in die Kontroverstheologie führen, muß aber doch auch vom Historiker gestellt werden. Ich meine, daß bei Gr. sehr deutlich hervortritt, unter welchem Gesichtspunkt er Dogmengeschichte treibt. Ihm ist Chalkedon der Maßstab, an dem er die Entwicklung der Christologie mißt. Das wird nicht nur an den eben zitierten Sätzen aus der Zusammenfassung am Schluß klar, sondern ist auch sonst nicht zu übersehen. So schreibt er z. B. S. 145 Anm. 2 zur Beurteilung des Theodor von Mopuestia: „Man muß also fragen: Wie stellte sich für ihn das christologische Problem, und welche Mittel standen ihm für eine Lösung zur Verfügung? Daraus ist sein objektives und subjektives Verhältnis zum Dogma von Ephesos abzuschätzen. Dieses Dogma ist selbstverständlich als der eigentliche Maßstab der Beurteilung zu betrachten, wird aber sicherlich nicht gefährdet, wenn aufgezeigt werden kann, daß auch in Theodor kirchliche Elemente vorhanden waren“. Sollte man nicht vielmehr fragen, wie die Lehre des Theodor zu den Aussagen des NT sich verhält? Ob ein Dogma gefährdet wird oder nicht, ist für die geschichtliche Erforschung doch wohl kein Maßstab! Von dieser Einstellung aus wird auch deutlich, warum das NT verhältnismäßig kurz weggekommen ist. Es wird nicht versucht, die verschiedenen christologischen Aussagen der Urgemeinde zu erheben, nur Paulus und Johannes kommen zu Worte. Das ist eine Verkürzung, verständlich vom Ausgangspunkt, der Formel von 451, her, aber bei einer historischen Arbeit macht sich diese Verkürzung sicher bemerkbar. Es wirken ja auch die neutestamentlichen Stellen nach, die nun alte christologische Vorstellungen vertreten. (Vgl. zum Grundsätzlichen meinen Aufsatz: Das Problem der Dogmengeschichte in ZThK 48, 1951, 63—89).

2. Außer diesen grundsätzlichen Bedenken meine ich nun noch 4 Fragen anmelden zu müssen:

a) Ist die Begrenzung auf rein christologische Probleme (im Sinn von Chalkedon) nicht ein Hindernis für die Erfassung der Zusammenhänge (z. B. bei Athanasius)?

b) Ist die an sich richtige Erhebung der Schemata nicht zu schematisch erfolgt? Ist Chalkedon nur von der Theologie her zu verstehen und nicht auch von dem Kult und dem Gemeindeglauben aus? Auch die Vorgeschichte der Entscheidung von 451 ist doch von non-theological-factors bestimmt. Und der lebendige Prozeß der Verkündigung der frohen Botschaft (auch im Kult!) wird hier zu sehr verkürzt.

c) Kann man, wenn man die „Vorbereitung der Formel von Chalkedon“ schildert, so völlig von der Kirchenpolitik und der staatlichen Oberhoheit über die Kirche absehen? Gewiß werden diese Dinge in späteren Beiträgen des Werkes noch behandelt. Aber man darf die Dogmengeschichte nicht so isolieren, wie es hier geschieht.

d) Es ist mehrfach in der Arbeit von Gr. von Einflüssen des Hellenismus die Rede, aber wie mir scheint nicht genügend und nicht klar genug. Die Harnacksche These ist m. E. nicht haltbar. Aber andererseits ist die Geschichte des christlichen Dogmas ja nun einmal dadurch bestimmt, daß Menschen sich in der Sprache ihrer Zeit um die begriffliche und theologische Erfassung der Heilstat Gottes in Jesus Christus bemüht haben. Wenn dem aber so ist, dann gehört zu einer Schilderung dieses Prozesses auch die Beachtung der geistigen und philosophischen Umwelt, in der nun dieser Prozeß der Dogmenbildung sich vollzieht.

Diese Fragen, die in abgeänderter Form an das ganze Werk zu richten sind, sollen nun aber keine kleinliche Kritik sondern nur der Ausdruck des Dankes sein,

den wir Gr. schuldig sind. Diese Abhandlung ist eine großartige Einführung in die Probleme der altkirchlichen Christologie, die wir nur mit Dank und Anerkennung entgegennehmen können.

Die Arbeit von Gr. wird nun durch zwei kleinere Beiträge ergänzt, welche Einzelfragen, die bei Gr. schon berührt wurden, näher ausführen.

Henri de Riedmatten, *Les fragments d'Apollinaire à l'Eranistes* (S. 203 bis 212), geht den bei Theodoret überlieferten Apollinaris-Texten nach. Die Texte sind seinerzeit von Lietzmann (*Apollinaris von Laodicea*, 1904) nach der Ausgabe von Schulze abgedruckt, allerdings unter Heranziehung von handschriftlichem Material. R. hat nun dieses handschriftliche Material erheblich vermehren können und bietet einen neuen Text, der an manchen Stellen tatsächlich ein besserer ist. Es wird hier wieder einmal sehr deutlich, daß wir endlich eine Ausgabe des Theodoret brauchen! Über die sachliche Bedeutung dieser Fragmente steht das Notwendige bei Grillmeier. Thomas Camelot, *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies* (S. 213—242), ist eine genauere Untersuchung der schon bei Gr. kurz behandelten theologischen Aussagen des Nestorius und des Eutyches. Allerdings ist auch dieser Beitrag kein Ersatz für das Fehlen einer ausführlichen Würdigung des Nestorius. Und die kurze Bemerkung auf S. 238 ist keine genügende Antwort auf die Ausführungen von R. Draguet. Jedenfalls will C. Eutyches als Haeretiker erweisen, aber auch Nestorius nicht gelten lassen. Die auf S. 214 angegebenen Gründe für die Nichtbeachtung des *Liber Heraclidis* scheinen mir nicht stichhaltig.

2. Der II. Teil des Werkes gilt dem „geschichtlichen Rahmen des Konzils von Chalkedon“ und will in 4 Beiträgen Einzelfragen des Ablaufes der geschichtlichen Ereignisse klären. „Bei der Fülle zuverlässiger Darstellungen erschien es jedoch überflüssig, eine ausführliche Beschreibung der Ereignisse um das Konzil zu bieten. Uns kam es vielmehr darauf an, die Synode als solche in ihrem ökumenischen Charakter einzuführen und einige Gestalten aus ihrer Geschichte in eigener Zeichnung herauszuheben“ (S. 245). So kennzeichnen die Herausgeber in der Einleitung die Absicht dieses Teiles. Sie schicken den Beiträgen eine gedrängte Übersicht über die Ereignisse voraus (Band II wird eine genaue Zeittafel enthalten). Ob es richtig ist, wenn es in der Einleitung heißt: „Diese Unio (von 433) war ohne Zweifel die Frucht einer klugen Mäßigung Kyrells“ (S. 246)?

Die Fragestellung des ersten Aufsatzes von Monald Goemans (*Ch. als ‚Allgemeines Konzil‘*, S. 251—289) läßt sich dahingehend umschreiben: Ein ‚Allgemeines Konzil‘ ist eine Versammlung, die vom Papst anerkannt ist. Chalkedon bedeutet in der Geschichte der Konzilien einen erheblichen Fortschritt, weil die Väter dort die Autorität des Papstes anerkannt haben. Das gilt trotz des can. 28. Der Beitrag G.s kann nicht recht befriedigen, weil er doch wohl die entscheidende Problematik der Reichssynoden verkennt. Die Polemik gegen Caspar ist keine Widerlegung. Bedenken habe ich auch gegen die Übersetzung mancher Stücke aus den Konzilsakten.

Einen besonders schönen Beitrag hat A. M. Schneider geliefert: Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon (S. 291—302, mit einer Bildertafel). Sch. geht den hagiographischen (*Martyrium der Euphemia*) und den archäologischen Fragen nach. Sicher ist nur das Todesjahr der Heiligen (303 oder 307) und der Ort des Grabes (S. 295). Die Lage der Kirche wird von Sch. bestimmt und kurz über die Verehrung der Heiligen in der späteren Zeit berichtet. Sch. zeigt hier wieder einmal, wie er es versteht, durch eine glückliche Verbindung von hagiographischen, archäologischen und kirchengeschichtlichen Kenntnissen die Geschichte der Kirche lebendig werden zu lassen.

Paul Goubert (*Le rôle de Sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios*, S. 303—321) schildert in bewußtem Gegensatz zu O. Seck die Religionspolitik des Chrysaphius und der Pulcheria. Er will der Kaiserin vor allem theologische

Motive beilegen, wohl teilweise mit Recht. Ob man allerdings die Pulcheria mit der Jeanne d'Arc vergleichen kann, bezweifle ich (S. 321).

Enttäuschend ist der Aufsatz von Hugo Rahn er (Leo der Große, der Papst des Konzils, S. 323—339), weil er letzten Endes doch nur ein Panegyricus auf Leo, dessen Größe man ja nicht verkennen darf, ist. R. will vor allem darauf hinweisen, daß die moderatio die tiefste Schicht des Wesens dieses Papstes ist. Diese moderatio zeigt sich in der Reichspolitik, in der Stellung zwischen der Primatseinheit und der episkopalen Vielfalt, zwischen Diesseits und Weltflucht und vor allem in den theologischen Aussagen des *tomus*. Sie fließt aus den Tiefen seiner Theologie. Gewiß ist die moderatio ein wesentliches Kennzeichen der Sprache (vgl. die Briefe Leos in der Angelegenheit des Primates von Arles!). Aber Leo ist doch auch ein ganz großer und geschickter Politiker! Im Ganzen wirkt der Teil II etwas schwach, mit Ausnahme des Beitrages von Schneider. Es zeigt sich auch hier wieder, was schon bei Gr. deutlich wurde, daß die Grundkonzeption eben eine richtige Würdigung des geschichtlichen Rahmens erschwert. Es wäre übrigens wohl auch gut gewesen, wenn in diesem Teil (oder an einer anderen Stelle) eine kurze Einführung in die Überlieferung der Konzilsakten gegeben worden wäre. Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß ein Beitrag von Paul Peeters diesem Problem nachgehen sollte. Man bedauert, daß der Tod dieses großen Gelehrten den Plan zunichte gemacht hat. Gerade von Peeters, der ja zu der Schwartzschen Ausgabe manche Kritik hat laut werden lassen, wäre ein wichtiger Beitrag zu erwarten gewesen. (Es sei hier noch einmal auf die wichtige Besprechung der Schwartzschen Ausgabe durch H. Dörries in Gött. Gel. Anzeigen 203, 1941, 229 ff. verwiesen, weil diese Rezension eine ganz vortreffliche Einführung in die Materie darstellt).

3. Der III. Teil des Bandes steht unter dem Titel: Deus — Homo Jesus Christus. Das Dogma von Chalkedon. Es kommt den Herausgebern, wie sie in der Einleitung betonen, darauf an, deutlich zu machen, daß die Entscheidung von Ch. nicht nach dem Schema der hegelianischen Dialektik als Antithese zu Ephesus zu beurteilen ist, daß vielmehr Kyrill wie Leo als Interpreten der Entscheidung von Nicaea angesehen und auf dem Konzil anerkannt worden sind. Chalkedon ist „als das Konzil der Synthese zu verstehen, gemäß dem Prinzip der moderatio, das vom Papst Leo der Synode als Norm und Wegweisung gegeben worden war“ (S. 344). Anders gesagt: Die Synode ist die *via media* zwischen Nestorianismus und Eutychanismus gegangen, indem sie ihre Bekenntnisformel durch Übernahme aller „positiven Elemente der verschiedenen theologischen Richtungen“ (ebda) gestaltet hat. Diese Gedanken werden nun von zwei Mitarbeitern in ihren Beiträgen entfaltet.

Paul Galtier, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcedoine (S. 345—387), bietet eine genaue Analyse des Verhaltens der Synode zu den beiden Autoritäten, die unsichtbar anwesend waren: Leo und Cyrill. Es kommt ja bei den Verhandlungen auf dem Konzil, vor allem bei denen um die Glaubensformel, immer wieder zum Ausdruck, daß es eine große Gruppe von Theologen und Bischöfen gab, die dem *Tomus Leos* kritisch gegenüberstand, und daß zunächst geklärt werden mußte, ob Leo und Cyrill tatsächlich übereinstimmen. G. versucht dann, die tatsächliche Übereinstimmung der beiden Kirchenfürsten aus den Schriften Cyrills zu erweisen. Der Beweis überzeugt nicht so ganz, weil sich ja nicht leugnen läßt (und auch von G. nicht geleugnet, wohl aber wegzudeuten versucht wird), daß Cyrill z. B. in den Anathematismen Formulierungen „monophysitischer“ Tönung gebraucht. Die Geschichte nach 451 zeigt ja auch, daß die Konzilsentscheidung eben keine Lösung der Schwierigkeiten im Osten war und daß sie eben nicht cyrillischer, sondern eher antiochenischer Herkunft war, daß es aber dann eine cyrillische Deutung gab, die doch wohl anders aussah als die abendländische (soweit man sich im Abendland überhaupt mit diesen Fragen befaßt hat). Trotzdem ist der Beitrag von G. wichtig, weil sie die Arbeit von Grill-

meier ergänzt und das Thema in dieser speziellen Ausrichtung bisher noch nicht bearbeitet worden ist.

Ignacio Ortiz de Urbina, *Das Symbol von Chalkedon*. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung (S. 389—418), bietet eine eingehende Untersuchung des eigentlichen Symbols d. h. jener Formel, die unter Wiederholung der Definitionen von Nicaea und Konstantinopel den Glauben der Väter von Chalkedon ausdrücken sollte. Nach einer kurzen textkritischen Bemerkung (zu v. 17: *ἐν δύο φύσεσιν!*) gibt der Verf. eine kurze Darstellung der dramatischen Entstehungsgeschichte, in deren Verlauf sichtbar wird, welche Komponenten wichtig werden sollten: so tauchen z. B. in der Auseinandersetzung mit den illyrischen Bischöfen über den Leobrief bereits drei wichtige Begriffe auf (*ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιασπῆτως*). Die quellenanalytische Betrachtung zeigt, welche vorhergehenden Glaubensdefinitionen auf das Symbol von 451 eingewirkt und dessen Wortlaut bestimmt haben: Das Unionssymbol von 433, Leos Lehrschreiben, Cyrills 2. Brief an Nestorius, Theodoret und Flavian. „Das Symbol ist somit eine glückliche Zusammenfassung der christologischen Formeln der orientalischen und abendländischen Väter“ (S. 400). Ich brauche nicht zu betonen, daß ich auch hier gewisse Bedenken nicht unterdrücken kann. Ist nun nicht doch Cyrill (und damit ein großer Teil der östlichen Bischöfe) durch dieses Symbol vergewaltigt worden? — Eine theologische Interpretation des Symbols soll zeigen, wie Chalkedon tatsächlich die Kontinuität wahr, Wichtig ist S. 411 der Hinweis auf die Übertragung der Begriffe aus dem trinitarischen Dogma auf das christologische Feld. Schließlich wird noch eine dogmatische Würdigung des Symbols geboten. Das Nicaenum behält seinen Wert, das Constantinopolitanum tritt daneben als Autorität, dazu kommen die zwei Briefe Cyrills und der Brief Leos. Aber trotzdem ist das Symbol von 451 eine dogmatische Definition als feierliche Definition des besonderen Gegenstandes: Mit dem Symbol wollen die Väter den alten Glauben neu ausdrücken.

4. Der IV. Teil des I. Bandes ist nun dem „theologischen Kampf um Chalkedon“ gewidmet, befaßt sich also mit den Auseinandersetzungen nach 451. Es sollen hier die „theologischen Positionen in ihrer tatsächlichen Eigenart“ kenntlich gemacht werden, wobei von vornherein betont wird, daß der eigentliche Widerstand gegen das Konzil nicht von den Nestorianern, sondern von „der anderen extremen Partei, die zur Zeit der Dioskoros-Synode vom Jahre 449 das Feld behauptet hatte“ (S. 422) kam. Wichtig ist für die richtige Erfassung des Tatbestandes eine exakte Untersuchung und Beurteilung, die sich von vorgegebenen Schemata freihält. „Die Unterscheidung von Real- und Verbalmonophysitismus, von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus weist der Forschung hier die Richtung“ (S. 421). Die 6 Beiträge dieses Teiles behandeln nun dogmen- und überlieferungsgeschichtliche Fragen, um die Lehrunterschiede herauszuarbeiten. Auch wenn diese Aufsätze damit eng zu dem Thema des I. Bandes (Der Glaube von Chalkedon) gehören, so bekommen sie doch ihr eigentliches Gewicht erst in Verbindung mit dem II. Band (Entscheidung um Ch.). Ich halte es daher für berechtigt, mich zunächst mit einem kurzen Hinweis auf diese — äußerst wichtigen — Arbeiten zu begnügen, um dann bei der Besprechung des II. Bandes eingehend zu ihnen Stellung zu nehmen.

Joseph Lebon (*La christologie du monophysisme syrien*, S. 425—580) bietet eine ausgezeichnete gründliche Studie über den Monophysitismus und setzt damit seine Arbeiten über Severus fort. Paul Mouterde (*Le concile de Chalcedoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*, S. 581—602) gibt einen Überblick über die syrisch-monophysitischen Quellen und deren Berichte über Ch., mit einem interessanten Anhang über die monophysitischen Biographien. Für die chalkedonfeindliche und chalkedonfreundliche Haltung der Nestorianer gibt Wilhelm de Vries (*Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon*, S. 603—635) eine gründliche Übersicht. Neben dem großen Aufsatz von Lebon ist der von Charles Moeller (*Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle*, S. 637—720) von besonderer Bedeutung, weil der Verf.

hier mit großer Sachkenntnis der Geschichte der Christologie im Orient nach 451 nachgeht und dabei wirklich neue Einblicke in diese verwinkelte Materie vermittelt. Marcel Richard (*Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle*, S. 721—748) untersucht mit der bei ihm gewohnten Sachkenntnis und Umsicht die Florilegien und macht deutlich, wie nach und nach diese Sammlungen aus zweitrangigen Quellen zusammengestellt werden. Den Abschluß des Bandes bildet der Beitrag von Georg Graf (*Chalkedon in der Überlieferung der christlichen arabischen Literatur*, S. 749—768). Es bedarf kaum eines Hinweises, daß der Beitrag dieses großen Gelehrten ganz vorzüglich ist und einen guten Überblick über das Nachleben des Konzils in den arabischen Quellen des frühen Mittelalters bietet.

Dieser IV. Teil ist im Ganzen eine wirkliche Glanzleistung, die noch unser intensives Studium erfordert. Aber das gilt ja nun — trotz mancher schwächerer Beiträge — von dem ganzen Band. Wir danken den Herausgebern für ihre Mühe und wünschen ihnen einen guten Fortgang ihres Unternehmens. Unser Dank sollte vor allem darin bestehen, daß wir auf diesem vorzüglichen Fundament weiterbauen.

Göttingen

W. Schneemelcher

Mittelalter

Josef Koch: *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV. Briefe. Erste Sammlung (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1944/48, 2. Abh.) Heidelberg (Winter) 1948. 175 S., br. DM 8.—.

In den von der Heidelberger Akademie in ihren Sitzungsberichten herausgegebenen Cusanus-Texten hat als Nr. 4 (Philos.-hist. Klasse Jahrgang 1942/43, 2. Abhandlung) Koch den „Briefwechsel des Nikolaus von Cues. Erste Sammlung“ im Jahre 1944 veröffentlicht. Es handelte sich um eine Ergänzung zu dem bekannten Werk von E. Vansteenberghe und um Vorarbeiten für eine endgültige Ausgabe der Cusanus-Briefe im Rahmen der großen Heidelberger Edition. Dabei hatte Koch zwei Abschnitte in der Korrespondenz des Cusanus unterschieden: den 1. Abschnitt bis zum Antritt der Legationsreise; für diesen 1. Abschnitt gab er eine Zusammenstellung von 71 Nummern, während aus dem 2. Abschnitt (bis zum Tode des Kardinals im Jahre 1464) hauptsächlich die große deutsche Legationsreise berücksichtigt wurde, aber auch Briefe der Jahre 1438/39, die den Wechsel der Stellung zum Basler Konzil erkennen lassen.

Die hier anzuzeigende Schrift gibt nun die Untersuchungen zu den eben erwähnten früher erschienenen Texten aus der Korrespondenz des Cusanus. Sie wollen „die Persönlichkeit selbst und die Umwelt lebendig machen“; freilich fügt K. vorsichtig hinzu, daß das Material zu einem zusammenfassenden Charakterbild nicht ausreiche. Das wird man bei aller Anerkennung der Bedeutung des vorgelegten Materials nur bestätigen können. Zwar ist neuerdings die Dürftigkeit der epistolaren Überlieferung dieser Epoche in einigen Fällen glücklich überwunden worden, so z. B. bei Ambrogio Traversari (*G. Mercati, Ultimi contributi alla storia degli umanisti, fascicolo I: Traversariana, Studi e testi* 90, 1939) und bei einigen Kurialen der 1. Hälfte des 15. Jahrhunderts durch die Funde von A. Mercati (*Dall'Archivio Vaticano I: Una corrispondenza fra curiali della prima metà del Quattrocento, Studi e testi* 157, 1951), aber zu einer Schilderung der Entwicklung der Persönlichkeit gehört doch mehr als diese sicher geringen Bruchstücke

eines einstmals reichen schriftlichen Niederschlags. Das gilt auch für das 1. Kapitel der Untersuchungen: „Vom Konzil zum Papst“, das im wesentlichen aus gutachtlichen Äußerungen des Nikolaus von Cues gespeist ist. Hinter die hier vertretene Auffassung des Cusanus von der Geltung der Konstanzer Dekrete möchte ich einige Fragezeichen setzen. Das 2. Kapitel: „Friedensvermittlung in der Soester und Münsterischen Fehde“ bringt einige Berichtigungen zur Darstellung von Hansen. Von besonderer Wichtigkeit ist das 3. Kapitel: „Kirchliche Reform“, das ebenfalls bei der Prüfung bisheriger Auffassungen, z. B. im Konflikt des Legaten mit dem Lütticher Klerus, mit dem Klerus von Utrecht und vor allem mit den Mendikanten erheblich weiterführt und viele Richtigstellungen ergibt. Wie am Schluß dieses Kapitels angedeutet wird, könnten hier und auch im 4. Kapitel: „Pfründensorgen“ die kurialen Verwaltungsakten des Vatikanischen Archivs mit reichen Ergänzungen aufwarten. Daß unter den Hunderttausenden von registrierten Schriftstücken eines einzigen Pontifikates die für den Einzelfall gesuchten Schreiben und Aufzeichnungen nicht ohne weiteres herauszufinden sind, ist dem Fachmann genugsam bekannt. Um so mehr ist es deshalb zu bedauern, daß die für die Untersuchungen von K. in Frage kommenden Arbeiten am Repertorium Germanicum Nikolaus V., die von Archivdirektor F. Abert mit großer Hingebung durchgeführt wurden, kurz vor ihrer Vollendung infolge des Unverstandes der damals verantwortlichen Stellen abgebrochen werden mußten. Die Beurteilung, oder besser gesagt leichte Verurteilung des Cusanus in diesem Pfründenkapitel würde ich nicht ohne weiteres unterschreiben, da er sich allgemein durchaus im Rahmen seiner Zeit bewegt. Von großem Nutzen für die Cusanusforschung ist die Beilage: „Das Itinerar der Legationsreise“, in der K. unter Heranziehung eines breiten Quellmaterials weit über alle früheren Versuche hinauskommt. Man möchte nur wünschen, daß die bisher so trefflich gediehenen Cusanus-Studien zu einem guten Ende gebracht werden können.

Tübingen

K. A. Fink

Paulus Volk; Fünfhundert Jahre Bursfelder Kongregation.
Eine Jubiläumsgabe. Münster (Regensberg) 1950. 303 S. DM 9.60.

Von einem fünfhundertjährigen Jubiläum der Bursfelder Kongregation kann man nur im uneigentlichen Sinne sprechen, da die Kongregation 1803 aufhörte zu bestehen; seit aber den Benediktinerabteien St. Matthias in Trier (1922) und Maria Laach (1943) vom Papste die Privilegien und Rechte der Bursfelder Kongregation verliehen wurden, läßt sich eine gewisse ideelle Kontinuität annehmen. Der um die Ordensgeschichte, besonders die benediktinische höchst verdiente P. Volk hat sich schon seit vielen Jahren mit der Geschichte der Bursfelder Kongregation befaßt und eine Reihe von umfangreichen Arbeiten dazu veröffentlicht. In der Jubiläumsgabe sind eigene frühere Studien zusammengefaßt, neue hinzugefügt und vor allem die bisherigen Forschungen anderer Gelehrter verwertet und kritisch geprüft. So haben wir eine gute Übersicht über den Stand der Forschung gewonnen, aber eine eigentliche Geschichte der Bursfelder Kongregation steht immer noch aus.

In den Abhandlungen wird zunächst (S. 9—18): „Das Jubiläum der Bursfelder Kongregation“ ein kurzer geschichtlicher Abriss gegeben. Unter den klösterlichen Reformversuchen und Zusammenschlüssen des 15. Jahrhunderts gewinnt alsbald nach der Bestätigung durch den Basler Konzilslegaten Kardinal Ludwig d'Allemant im Jahre 1446 der Bursfelder Versuch die größte Bedeutung und vermag noch vor der Reformation fast 100 Klöster zu verbinden. Der Beitrag S. 19—22: „Abt Johannes Rode von St. Matthias-Trier und die Anfänge der Bursfelder Kongregation“ weist vor allem die Ansicht von V. Redlich zurück, daß die Gründung der Kongregation von St. Matthias in Trier ausgegangen sei. Die umfangreiche

Abhandlung (S. 23—66): „Leonard Colchon, seine Wahl zum Abt von Seligenstadt (1625) und Präsidenten der Bursfelder Kongregation (1642)“ ist fast ganz aus Archivalien gearbeitet, zum großen Teil aus dem nahezu 4000 Stücke umfassenden Briefwechsel des genannten Präsidenten, über den V. schon früher berichtet hatte. Die minutiöse Genauigkeit der Darstellung und die liebevolle Schilderung der Einzelheiten verrät den Quellenforscher, der mit Archivalien umzugehen versteht. Ebenfalls unmittelbar aus den Quellen ist das Kapitel S. 67—125: „P. Adam Adami als Sachwalter der benediktinischen Belange auf den westfälischen Friedensverhandlungen“ geschrieben; die Bursfelder Kongregation tritt hier aber zurück zugunsten des großen Streites um die schwäbischen Klöster und ihre vergeblich angestrebte Restitution in den Friedensverhandlungen zu Münster. Im II. Teil: Texte ist der Beitrag S. 126—192: „Die erste Fassung des Bursfelder Liber ordinarius“ schon in den „Ephemerides liturgicae“ 56 (1944) erschienen, ebenso die Einleitung zur „Exhortatio de quotidiana exercitatione monachi“ in den „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens“ 55 (1937); dagegen ist der Text (S. 205—251) der Exhortatio des Abtes Conrad v. Rodenberg von Johannisberg eine Erstausgabe. Die sehr dankenswerte Abhandlung (S. 252—295): „Der Verbleib des Bursfelder Kongregationsarchivs“ war bisher nur zum Teil veröffentlicht. Es ist zu begrüßen, daß man sich jetzt über die wechselvollen Geschehnisse des Archivs rasch und zuverlässig orientieren kann. Wichtigste Aufbewahrungsorte der Archivalien sind: das historische Archiv des Erzbistums Köln, das Stadtarchiv und das Archiv des Domkapitels in Aachen, die Staatsarchive in Düsseldorf und Darmstadt.

Tübingen

K. A. Fink

Reformationszeit

Philip S. Watson: *Um Gottes Gottheit. 'Let God Be God'. Eine Einführung in Luthers Theologie, übertragen und bearb. v. Gerh. Glöge, Berlin-Spandau (Lutherisches Verlagshaus) 1952. 268 S. geb. DM 9.—.*

Diese ‚Einführung in Luthers Theologie‘ ist ohne Zweifel ein ökumenisches Ereignis. Denn sie dürfte nach Umfang und Angemessenheit alle bisherige Bemühung um Luthers Theologie innerhalb des englischen Sprach- und Kirchenraums hinter sich lassen und in den Schatten stellen. Der Verfasser ist Methodist; seine Arbeit ist das Ergebnis der von ihm gehaltenen Fernley-Hartley Lectures, zunächst 1947 in englischer Sprache unter dem Titel ‚Let God be God‘ veröffentlicht, jetzt von Gerhard Glöge übertragen und bearbeitet (die Bearbeitung erstreckt sich vor allem auf die Anmerkungen; die Übertragung, nach Stichproben beurteilt, ist durchaus wohl gelungen). Der leitende Bischof der Ver. Ev.-Luth. Kirche Deutschlands hat dem Buch ein Geleitwort mitgegeben.

Nun ist es nicht Sache und Absicht dieser Rezension, Watson's Lutherbuch hinsichtlich der ihm innewohnenden ökumenischen Tragweite und Bedeutung zu beurteilen. Hier wird man höchst positiv zu urteilen haben. Da das Buch aber ins Deutsche übersetzt wurde und sich der theologischen und kirchlichen Öffentlichkeit bei uns als Einführung in Luthers Theologie anbietet, muß es seinen Ort innerhalb der Lutherforschung im deutschen Sprach- und Kirchenraum finden. Daß wir eine Einführung in Luthers Theologie notwendig brauchen könnten, wird niemand leugnen. Es erscheint mir jedoch in mehr als einer Beziehung zweifel-

haft, ob Watson's Buch diese Funktion wirklich erfüllen kann. Damit negiere ich weder die beachtliche Leistung des Buches als solche noch auch die erhebliche Bedeutung, die es in seiner englischen Ausgabe besitzt und behält.

Watson ist in seiner Sicht von Luthers Theologie wesentlich von der skandinavischen Lutherforschung bestimmt. In deren Gefolge arbeitet er als ‚das Motiv für Luthers Denken‘ (Kap. II S. 49) die ‚kopernikanische Wendung‘ von einer anthropozentrischen, ja egozentrischen Theologie des Mittelalters zu einer theozentrischen Theologie der Reformation heraus. Auf dieses Schema wird auch Luthers Gegensatz zur Scholastik (Duns Scotus und Thomas von Aquino S. 68—81) zurückgeführt. Das dürfte aber doch nicht zur Erkenntnis des Gegensatzes ausreichen. Hier bleibt Watson hinter der Arbeit von Wilh. Link zurück und bleibt uns eine wirkliche Hilfe in der kontrovers-theologischen Erörterung der Reformation schuldig.

Unter den ‚Hauptthemen der Theologie Luthers‘ stellt Watson das Kapitel über die Offenbarung Gottes voran, in dem er die ‚natürliche Theologie‘ als Problem bei Luther bis hin zur Statuierung eines Anknüpfungspunktes (S. 105 unter Zitierung von WA 16,447,26) breit entfaltet und der allgemeinen oder natürlichen Gotteserkenntnis die ‚besondere oder eigentliche Gotteserkenntnis in Christus‘ als die ‚heilsame‘ Gotteserkenntnis gegenüberstellt (S. 115 ff). Er läßt ein Kapitel über die Theologie des Kreuzes folgen, das in einer einleuchtenden Weise die christologischen Fragen behandelt, und schließt die Behandlung der Hauptthemen (und das ganze Buch) mit einem Kapitel zur ‚Lehre vom Wort‘. Es dürfte mit dem Hang der skandinavischen Lutherforschung zur Konstruktion zusammenhängen, daß hier der Problemkomplex der Offenbarungslehre vom Bereich der ‚Wort-Lehre‘ getrennt wird, nicht zum Vorteil des Gesamtaufbaus. Da auch im christologischen Kapitel ausführlich von Christus als dem Ausleger des Gesetzes gehandelt wird, vom Dualismus von Gesetz und Evangelium aber auch schon in der Offenbarungslehre und dann wieder in der Entfaltung der Lehre vom Wort gehandelt werden mußte, erfahren wir sehr Vieles (und Gutes) über jenes Grundthema Luthers, wenn auch m. E. nichts entscheidend Neues, aber andere wichtige Themen einer Einführung kommen darüber zu kurz: vor allem der Problembereich der Lehre von der Kirche. Dies scheint mir die bedauerlichste Lücke im Ganzen zu sein, gerade angesichts der innerdeutschen ekklesiologischen Diskussions- und Problemlage. Watson seinerseits hat freilich bewußt auf eine Darstellung dieses Problembereichs verzichtet (vgl. S. 256 Anm. 169).

G Glöge behauptet in seinem Vorwort, es werde „in Watson's Buch der Finger gelegt auf mindestens zwei Probleme, die in Luthers Theologie auf deutscher Seite als solche noch nicht einmal gesehen, geschweige denn in Arbeit genommen sind . . . : Luthers Lehre von der Schöpfung und Luthers Lehre vom hl. Geist“ (S. 13). Dem wird man doch insoweit widersprechen müssen, als die Lehre von der Schöpfung bei Luther in der älteren Lutherforschung sehr wohl gesehen, wenn vielleicht auch nicht immer ganz glücklich verwertet worden ist; und wenn Erich Seebergs Lutherdeutung auch keineswegs ohne Vorbehalte anerkannt werden kann und ihm der geplante dritte Band seiner Gesamtdarstellung, der sich gerade mit der Lehre vom hl. Geist befassen sollte, nicht mehr gelungen ist, so sollte man doch nicht behaupten, es sei dies Problem des Geistes als solches noch nicht einmal gesehen. Wendet man sich aber den Ausführungen Watson's zur Geistlehre zu, so sind sie keineswegs besonders befriedigend, wie denn Luthers Auseinandersetzung mit dem Schwärmertum in dieser ‚Einführung‘ sehr kärglich behandelt wird.

Über all diesen kritischen Bemerkungen soll aber die Anerkennung nicht unterdrückt werden. In den Ausschnitten von Luthers Theologie, mit denen sich Watson's Arbeit befaßt, bietet sie wirklich eine klare und gründliche Einführung, die ihren Zweck gerade dort erfüllt, wo man Einführung sucht. Sie bietet keine Einführung in Gang und Entwicklung der deutschen Lutherforschung; das war objektiv nicht zu fordern, ist aber für den deutschen Theologiestudenten ein dringendes Erfordernis. Und sie bietet eine Einführung nur in wichtige, nicht aber alle wichtigen

Kapitel der Theologie Luthers. Sie bietet auch, mindestens für den, dem die skandinavische Lutherforschung nicht völlig neu ist, nicht das, was im Geleitwort behauptet wird, nämlich ‚die zentralen Anliegen der Reformation in neuer Schau‘. Aber Watson's Einführung wird in den gegebenen Grenzen dennoch dem Studium Luthers auch bei uns einen guten Dienst tun und verdient deswegen Dank und Anerkennung.

Zum Historischen sei nur das Eine bemerkt, daß die von Watson S. 59 an wesentlicher Stelle herangezogene Schrift „Von zweierlei Menschen, wie sie sich in dem Glauben halten sollen und was der sei“ zu Unrecht als Originalarbeit Luthers bezeichnet wird (vgl. WA 11, 462 ff).

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Friedrich Brunstäd (†): Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Gütersloh (Bertelsmann) 1951. 258 S. DM. 15.85.

Friedrich Brunstäd ist am 2. 11. 1944 gestorben. Der Rostocker Systematiker hat stets großes Gewicht darauf gelegt, daß seine Studenten mit den lutherischen Bekenntnisschriften und mit den Grundbegriffen der lutherischen Frühorthodoxie sich vertraut machen. Mit besonderer Vorliebe hat er zu beiden Vorlesungen oder Übungen gehalten. Sein Vorlesungsmanuskript zur Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften wird nunmehr so gut wie unverändert von K. Janssen vorgelegt. Die ursprüngliche Bestimmung dieser Niederschrift ist noch deutlich zu erkennen. Das gleichbetiteltete Werk von E. Schlink aus dem Jahr 1940 (Neuaufgabe 1947) ist freilich durch das Brunstädsche Buch nicht „überholt“. Beide Werke werden sich nebeneinander behaupten können. Dasjenige von Brunstäd ist vielleicht etwas „schulmäßiger“. Er unterscheidet sich ferner durch eine kurze historische Einleitung von dem Buch von Schlink, geht aber im Grunde gleich diesem an der eigentlichen dogmen- bzw. theologiegeschichtlichen Problematik der lutherischen Bekenntnisschriften vorüber. Brunstäds historische Einleitung ergibt nichts Neues; das wäre auch kaum zu erwarten gewesen. Aber sie wertet leider auch nicht die durch das Augustana-Jubiläum lebhaft angeregte neuere Forschung aus, die zu großem Teil in der benützten kritischen Ausgabe der Bekenntnisschriften ihren Niederschlag gefunden hat oder in ihr selbst getrieben worden ist. Hier hätte der Herausgeber, zumal es sich um ein Lehrbuch handelt, nachhelfen müssen. So wird der Student z. B. gleich Seite 2 vor „die Torgauer Artikel über Mißbräuche“ angeblich vom 2./3. Dez. 1529 gestellt, ohne wirklich zu erfahren, was es mit diesen sogen. Torgauer Artikeln auf sich hat. Oder es wird ihm in Bezug auf CA mitgeteilt: „Der deutsche Text ist das Original, der lateinische Text die Übersetzung“. Da dieser ganze Einleitungsabschnitt auch in der Form kurzer, stichwortartiger Sätze einherläuft, wäre eine Bearbeitung formell möglich und auf jeden Fall auch um des Autors willen wünschenswert gewesen. Dann wäre vielleicht auch der fatale, wohl auf die schwierige Lesbarkeit der Handschrift zurückzuführende Lapsus unterblieben, der S. 8 aus dem Mitarbeiter an der FC, Christoph Cornerus (Körner) — einen Cochlaeus (!) macht. In summa: der Student wird sich mit dieser im Kolleg Brunstäds sicherlich weiter ausgebreiteten historischen Einleitung auf keinen Fall begnügen dürfen.

Die Bekenntnisschriften werden von Brunstäd als Einheit gefaßt, als „dieses Bekenntnis“, das „Kirchentum begründendes, konstituierendes Ereignis“ ist. Die *Lehrintention* soll ergriffen, die *Lehrgestalt* dann von ihr aus auch geprüft werden; d. h. der Dogmatiker Brunstäd bewährt zuletzt seine eigene systematisch-theologische Erkenntnis an den Bekenntnisschriften, sofern sie mit jener Intention konform geht, und kann von hier aus die Grenzen der Lehrgestalt, der Aussagemittel und der Aussageformulierung des sechzehnten Jh.s aufzeigen und die Schwächen, die „unreinen Töne“ seiner Partitur durch Hervorbringung

neuer Lehrgestalt korrigieren. Während aber Schlink in seinem Buche bei ähnlicher Absicht dieses Unternehmen sofort dadurch deutlich macht, daß er die Sachprobleme weithin sehr sachgemäß neu ordnet, damit zugleich den durchgängigen Intentionen der Bekenntnisschriften, z. B. der christologischen, fraglos besser gerecht wird, schließt Brunstäd sich nach einem Eingangsabschnitt, Schrift und Bekenntnis, dem Aufbau der CA an: 2. Gott und Christus; 3. Der Mensch und die Sünde; 4. Die Rechtfertigung; 5. — fast die Hälfte des ganzen Werkes! — Von der Kirche; 6. Vollendung und Prädestination.

Es ist hier nicht der Ort, auf das dann in lebendiger, oft sehr anregender, vielfach die Problematik des theologiegeschichtlichen Befundes durch thetische Feststellungen verdeckende, klar aufgebaute „Repetitorium der Dogmatik“ näher einzugehen. Den Historiker wird interessieren, daß Brunstäd bemüht ist, den durchgängigen Lutherschen Charakter der Bekenntnisschriften zu erweisen und so auch Melancthon gegenüber mancherlei Vorwürfen als „genuinen Lutheraner zu Ehren zu bringen“. Daß im ganzen auch vieles der eigenen dogmatischen Sprache und Konfession des Vfs. sich meldet, ist begreiflich. Aber es interpretiert nicht immer die Aussagen der Bekenntnisschriften; so wenn z. B. „bürgerliche Gerechtigkeit“ S. 68 dahin übersetzt wird: „Der kreatürlichen Wertebendigkeit ist der Mensch fähig, weil Gott seine Schöpfung aufrechterhält und den Menschen auch nach dem Fall mit seiner Schöpfungsgabe begnadet, ohne die der Mensch nicht einmal sündigen könnte“. Als Lehrbuch, das den Studenten an die „Aktualität“ der Bekenntnisschriften heranführt, aber auch als theologiegeschichtliches Dokument für die Möglichkeiten und Gestaltungen neuerer, bewußt lutherischer Theologie wird man dieses posthum herausgegebene Werk durchaus begrüßen dürfen. Wer den Verf. als akademischen Lehrer oder Kollegen kennenlernen durfte, wird ihn hier, immer wieder schmerzlich bewegt durch den Gedanken an seinen frühen Heimgang, Seite für Seite sehr lebendig vor sich sehen, aber auch wünschen, daß der Herausgeber bei aller Sorgfalt pietätvoller Reproduktion doch sich da und dort zu ergänzenden oder berichtigenden Eingriffen entschlossen hätte, auch um manchen naheliegenden Simplifizierungen vorzubeugen.

Göttingen

E. Wolf

Hermann Pixberg: *Der deutsche Calvinismus und die Pädagogik*. Gladbeck (Heilmann) 1952. 96 S. DM 3.50.

Der Verf. hat sich mit diesem reichlich weit gefaßten Titel das Ziel gesetzt, den bisher wenig und nur in Einzelfällen untersuchten Einfluß des Calvinismus auf die Schul- und Universitätsreformen in Deutschland „in seiner ganzen Breite“ (S. 10) darzustellen und gegenüber den Einflüssen des Luthertums zu werten.

Von den Aufgaben und der Stellung ausgehend, die die Genfer ordonnances ecclésiastiques von 1541 dem docteur neben dem pasteur des Églises zuschreiben, wird die Genfer Schulordnung (leges Academiae Genevensis) von 1559, die Pfälzer Kirchenratsordnung für das Schulwesen von 1564, die kurpfälzische Schulordnung von 1615, die Schulordnung in Nassau-Oranien, wie sie sich im Anschluß an die Einführung der calvinischen Kirchenordnung 1582 ergab, und die Gründung und Ordnung der „Hohen Schule“ zu Herborn untersucht, von der aus Alsted, Zepper und Comenius ihre umfassende Reform der Pädagogik und Didaktik, den Gedanken der Einheitsschule und von letzterem auch der Vorschlag der muttersprachlichen Schule, verbreiteten. Im Anschluß daran wird dann die Gestaltung des Düsseldorfer Gymnasiums, der Lateinschule in Wesel und der Schulgründungen in Wuppertal, Mörs, Mühlheim an der Ruhr, Burgsteinfurt, Bremen und Emden dargestellt. Obwohl sich die Darstellung darauf beschränkt, jeweils sehr ausführlich die Artikel der Schulordnungen, die Einteilung der Klassen und die kirchlichen Bindungen des Lehrers zu zitieren, wird doch der innere Zusammen-

hang der verschiedenen Schulen deutlich an der Fortwirkung des Genfer Vorbildes. Stand Calvin die reichsstädtische Akademie in Straßburg unter Johann Sturm vor Augen, so wirkte diese Kombination des Gymnasiums mit einem akademischen Überbau (*schola publica*), die Lehrstühle für Theologie, Jura und Medizin umfaßte, von Genf und Straßburg aus weiter auf die reformierten Schulen in Westeuropa. Abgesehen von Holland kam es nicht mehr zur Gründung von Universitäten. Für die landesherrlichen und städtischen Bedürfnisse lag dieser Schultyp, der sich übrigens nicht nur aus dem calvinistischen, sondern aus dem allgemeinen humanistischen Reformgeist des 16. Jhdts. herleitet, näher.

So exakt die Untersuchung im Einzelnen ist, so zeigt sich doch, daß nur mit der Darstellung des Verhältnisses Gemeindeordnung—Schulordnung der Einfluß des Calvinismus auf das Erziehungswesen nicht erschöpfend behandelt werden kann. Auch die sehr vagen Hinweise auf reformierte Anschauungen von Kirche und Staat können diesen Mangel nicht verdecken. Es fehlt vor allem eine durchgängige Beachtung der verschiedenen orthodoxen Theorien über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Denn eben diesem Verhältnis entsprach doch der Aufbau der Gymnasien und Akademien, und die Einordnung der humanistisch-liberalen Bildung in den Ausbildungsgang der Theologen und Juristen auf den Akademien. Wäre auf diesen Faktor näher eingegangen worden, so wäre 1. der angewandte Begriff „deutscher Calvinismus“ nicht so unklar geblieben, denn es wären dann die Eigentümlichkeiten der „deutschreformierten Tradition“, die Einflüsse Melancthons, Bucers, Joh. Sturms, des Erasmus und der Philippisten deutlicher herausgekommen, die gerade auf diesem Gebiet Ergebnisse gezeitigt haben, die von der Genfer Orthodoxie wenig berührt sind (so bei Keckermann und Alsted) — und es wäre 2. bei der Bewertung des Einflusses Calvins nicht nur bei der Behauptung des Weiterwirkens seines „total religiösen Lebensgefühls“ (S. 89) geblieben.

Zuletzt ist wohl auch das „Luthertum“ nicht der geeignete dunkle Hintergrund, auf dem sich der deutsche Calvinismus leuchtend abzeichnen läßt. Man erfährt z. B., daß Luther in Marburg gesagt haben soll: „Wir sind anderen Geistes“ (S. 8) und das Luthertum „im Kern keinen politischen Willen“ gehabt habe (S. 89). Solche ungenauen Gemeinplätze nehmen sich neben den guten Einzeldarstellungen nicht sehr vorteilhaft aus.

Wir haben im Ganzen einen brauchbaren Beitrag vor uns, aber das angegebene Thema wartet noch immer auf eine erschöpfende Untersuchung.

Erndtebrück (Westf.)

J. Moltmann

Hans Emil Weber (†): *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. II. Teil. *Der Geist der Orthodoxie* (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe, 51. Bd.). Gütersloh (Bertelsmann) 1951. XXVIII, 215 S. DM 24.—, geb. 27.— DM.

Die Anzeige dieses dritten Bandes von H. E. Webers groß angelegter, problemgeschichtlich gehaltener und damit ganz unmittelbar auf die dogmatische Arbeit abzielender Dogmengeschichte des Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie und des beginnenden Rationalismus steht unter dem Gebot jener Zurückhaltung, die bei posthum erscheinenden Werken angezeigt ist, zumal wenn Rezensent und Herausgeber, wie in diesem Falle, identisch sind. Daher soll auf eine Auseinandersetzung in Einzelheiten verzichtet werden — nur eine solche käme da und dort dieser gewaltigen Leistung gegenüber in Betracht —, da sie kein eigentliches Gespräch mit dem Autor darstellen kann. Im Vordergrund steht die dankbare Bewunderung für die so große und entsagungsreiche Arbeit, die dem Leser in jedem einzelnen der äußerst knapp und sparsam formulierten Sätze entgegentritt. Verf. hat Seite für Seite in kurzen Abschnitten zusammengedrängt,

was er — oder vielmehr ein anderer — mühelos in einer Reihe größerer Monographien als Ergebnis eigener Forschungsarbeit hätte breiter darlegen können. Ein kurzer Bericht kann die Fülle der Beobachtungen, Analysen, Urteile und problemgeschichtlichen Kombinationen nur andeuten.

Hatten die beiden ersten Bände (1937 und 1940), die zusammen den I. Teil des Gesamtwerkes bilden, den Weg von der Reformation in Orthodoxie und das Werden des orthodoxen Systems aufgezeigt, so gilt der neue Band dem ausgestalteten System und damit dem Geist der Orthodoxie. Hauptthema ist die überaus bewegte und mannigfach mit der Tradition verflochtene Rationalisierung der Rechtfertigungslehre mit Einschluß der orthodoxen Ethik und Sozialethik, die Spannung zwischen Metaphysik und Theologie des Glaubens bzw. Theologie des Wortes, das Verhältnis von Rechtfertigung und Erneuerung, die Umwandlung des „existentiellen“ Verständnisses der Rechtfertigung in Richtung auf legalistischen Subjektivismus und anthropozentrischen Idealismus. Alles dieses wird an führenden und an weniger bekannten Theologengestalten im Zusammenhang der geschichtlichen Auseinandersetzungen zwischen ihren Positionen sorgsam verfolgt und wahrhaft erhellend aufgedeckt. Da und dort wird dabei der Übergang der Orthodoxie in das „neuzeitliche“ Denken in Abwehr und Förderung sichtbar.

Der humanistische Idealismus und Universalismus zeigte sich besonders kräftig in der Umdeutung des Prädestinationsgedankens. Daher entwickelt das besonders spannende und im Blick auf die gegenwärtige Diskussion des Prädestinationsproblems aktuelle dritte Kapitel die Rechtfertigungslehre in der Gestalt des Systems des Prädestinarianismus, vorwiegend im reformierten Lager. In der Mitte stehen die Dordrechter Entscheidungen, die keine Lösung darstellen können — wie Weber zeigt — und zugleich die orthodoxe Substanz in großem Umfang der Auflösung durch den Geist der Moderne ausliefern. In der Schule von Saumur, deren Voraussetzungen und Wirkungen erstmals zusammenhängend überblickt werden, an den Einbrüchen eines idealistischen Anthropozentrismus, an der psychologisch-apologetischen Arbeit des Pajonismus enthüllt sich die Krise des Prädestinarianismus, die insbesondere in der Arbeit der deutsch-reformierten Theologie zu einer Überwindung des prädestinarianischen Systems drängt. Hier wird die Linie, wenigstens im Exkurs, bis zu Karl Barth verfolgt. Die gängige Ansicht von der zentralen Bedeutung des Prädestinationsgedankens für das „reformierte Bekenntnis“ wird durch den Aufweis des so bewegten Ringens mit den Fragen im einzelnen, sich zu einer nicht unerheblichen Revision ihrer schematischen Thesen veranlaßt sehen. Eine Göttinger Dissertation von 1952, die Webers Buch noch nicht hat benützen können, hat inzwischen durch Aufweis von Einzelheiten das Bild der Schule von Saumur noch etwas deutlicher gezeichnet, aber im Ergebnis H. E. Webers Arbeit bestätigt: Jürgen M o l t m a n n, Gnadenbund und Gnadenwahl. Die Prädestinationslehre des Moysse Amyraut dargestellt im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlich-föderaltheologischen Tradition der Akademie von Saumur.

Über die orthodox-lutherische Prädestinationstheorie wird der Weg zur Philosophie der Theodizee verfolgt und im Rahmen des Versöhnungsproblems mit dem Gesamtzusammenhang des theologisch-philosophischen Ringens um einen Neuanfang gesichtet. So stellt die Hauptmasse des Werkes eine geschlossene, überaus gehaltvolle und nicht so bald auszuschöpfende Monographie über die Systeme der Rechtfertigungslehre und des Prädestinarianismus vor allem im 17. Jhd. dar.

Das letzte Kapitel richtet den Blick auf entscheidende geistesgeschichtliche Zusammenhänge, und zwar vom Sozinianismus aus, dessen bedeutsame Rolle als Knotenpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung damit herausgestellt wird: der Kampf um das Versöhnungsdogma und die Offenbarungstheologie. Hier wird eigentlich erst die Orthodoxie vor die Entscheidungsfrage gestellt, entweder die letzten Konsequenzen aus ihrem Rationalismus zu ziehen — mit dem Ende der Selbstauflösung, oder den Rationalismus aus der Tiefe theologischer Intuition zu überwinden. Der Versuch zu solcher Überwindung — ein zunächst doch erfolgloser Versuch — bringt die zweite Schicht des orthodoxen Systems in den Vorder-

grund, nämlich die neben der rationalistischen schon früher sich anmeldende heilsgeschichtliche Erfassung des Rechtfertigungsglaubens. Diesem Komplex sollte der nächste Band des Werkes, zugleich sein Abschluß, gewidmet sein. Daß mit seinem Erscheinen nicht mehr gerechnet werden darf, nennt einen großen Verlust. Denn die für H. E. Weber kennzeichnende Tiefe des theologischen Eindringens in den Gegenstand, verbunden mit historischer Akribie und mit souveräner Beherrschung eines weitschichtigen und oft schwer zugänglichen Materials, die Kraft der Analyse und des Zusammenfassens, all das wird sich nicht so leicht wiederholen lassen. Umso dankbarer muß man sein, daß es dem Autor trotz der schwierigen Arbeitsbedingungen und trotz schwerer Belastungen im letzten Jahrzehnt seines Lebens (durch die politischen und kirchenpolitischen Vorgänge) vergönnt war, noch den vorliegenden Teil seines Werkes zu vollenden. Auch wenn dieser Band in seiner Konzeption eng mit dem vorangegangenen zusammenhängt, stellt er doch sowohl thematisch wie in seiner Formung ein in sich gerundetes Ganzes dar und darf daher als ausgereifte Monographie zu einem ebenso wichtigen wie bisher nur wenig aufgeschlossenen Fragenkreis der Theologiegeschichte der Orthodoxie und der Geistesgeschichte des 17. Jhdts. überhaupt angesehen, gewürdigt und vor allem benutzt und ausgewertet werden.

Daß der Blick immer wieder von den Problemen der Vergangenheit zu heutigen Fragestellungen gelenkt wird, gibt dem Werk eine unverkennbar aktuelle und anregende Note. Die lutherische „Neuorthodoxie“ wird aus ihm Entscheidendes lernen können, zumal es geeignet ist, die Lebendigkeit echten theologischen Arbeitens zu wecken und ihm die historisch-kritische Verantwortlichkeit gegenüber den Zeugnissen der Vergangenheit einzuschärfen. So ist das ganze Buch ein eindrucksvolles Denkmal, das das Lebenswerk des nach menschlichem Ermessen mit seinem Tode am 13. 6. 1950 zu früh heimgeholten Autors unvergeßlich macht, und eines jener seltenen Bücher, die für Generationen bleibenden Wert besitzen werden. Es weckt zugleich immer wieder den Wunsch, daß die beiden vergriffenen ersten Bände bald die dringend notwendige Neuauflage erfahren.

Göttingen

E. Wolf

Neuzeit

James C. O'Flaherty: *Unity and Language. A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann. With an Introductory Note by Walter Lowrie* (= University of North Carolina Studies in the Germanic Languages and Literatures 6). Chapel Hill, N. C. 1952. X, 121 S. Lw. \$ 3.00, brosch. \$ 2.50.

Die Studie hat 1950 der Divinity School der Universität Chikago als theologische Promotionsschrift vorgelegen unter dem Titel: 'The Linguistic Foundations of Hamann's Concept of Unity'. Der Verfasser wirkt als Professor für Deutsch an der Universität von Nordkarolina.

Nach Lowries einführender Broschüre (Johann Georg Hamann: An Existentialist. Princeton, N. J. 1950) ist O'Fl.'s Arbeit das erste Hamannbuch aus den Vereinigten Staaten, ja in englischer Sprache überhaupt. Schon deshalb zieht sie besondere Aufmerksamkeit auf sich. Darüber hinaus ist es der Beachtung wert, daß in den U.S.A. eine Untersuchung über den Zusammenhang von Wort und Wirklichkeit vorgelegt wird, die Hamann, welcher der positivistischen Linguistik scharf entgegengesetzt ist, zu ihrem Mittelpunkt macht. Während Rudolf Unger (Hamanns Sprachtheorie, München 1905) in erster Linie eine psychologische Deutung und geistesgeschichtliche Einordnung des Magus vornimmt, bemüht O'Fl. sich um Hamanns Beitrag zur Sprachphilosophie dieses Jahrhunderts.

Er baut seine Untersuchung in vier Kapiteln auf, gerahmt von Einleitung und Zusammenfassung: I. Das Primat der natürlichen Sprache, II. Sprache und Erfahrung, III. Die Zweifelt in der Einheit der Sprache (The Duality in Unity of Language), IV. Vernunft und Erfahrung.

Der Sprache wird in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eine außerordentliche Rolle im Erkenntnisvorgang zugeschrieben. Das macht Hamann, der über das Verhältnis von Denken und Sprechen nachgedacht hat, besonders wichtig. Wenn man überhaupt ein Prinzip zur Bestimmung der Gedankenwelt des Magus nennen kann, so ist es „the principle of unity“; das hat Goethe als erster erkannt. Der Einheitsgedanke läßt sich in verschiedener Weise deuten: er kann zum Verständnis Hamanns als eines psychologischen Phänomens dienen (Unger), in metaphysischer Interpretation auf ein neues Verständnis der Wirklichkeit hinweisen (Metzke), schließlic gibt es bei Hamann Stellen, die zu einer theologischen Behandlung dieses Grundgedankens auffordern (z. B. Werke ed. Nadler II, 64.13 und 204.7). Aber diese Deutungen führen nicht zu den Grundlagen des Einheitsdenkens, die nur linguistisch zu erfassen sind. Die Hauptaufgabe der Untersuchung besteht also darin, zu zeigen, in welcher Weise Hamann Sprache verstand als „faithful surrogate“ der Wirklichkeit. Seine epistemologischen und theologischen Grundsätze erfüllen Hilfsfunktionen hierbei.

Hamanns Einheitsdenken rechtfertigt nicht ohne weiteres seine Einstufung als Monist im Sinne von Parmenides, Spinoza, Hegel oder Bradley (!). Allenfalls kann von einem „religiösen Monismus“ die Rede sein, insofern Hamann in der transzendenten Einheit Gottes Grund und Ursprung aller in der Wirklichkeit erfahrbaren Einheit als „creational unity“ sieht (S. 5, vgl. S. 96 f.). Vielmehr hat man in dieser „sprachlich begründeten Idee der Einheit“ Hamanns wirkungsvollsten Schlag gegen die Aufklärung zu sehen (S. 6). Die Entwicklungen innerhalb der Sprachphilosophie des letzten halben Jahrhunderts berechtigten den Autor zu „qualified optimism“ für lichtvollere Einsichten in die „Natur der Sprache“ an Hand von Hamann (S. 8). O'Fl. verweist auf Gunther Ipsen (Sprachphilosophie der Gegenwart, Berlin 1930) und Wilbur Marshal Urban (Language and reality, London 1939). Der Leser vermißt hier, wie im ganzen Buch, eine Erwähnung Ferdinand Ebners und Eugen Rosenstock-Huessys, deren Werk in der Wirkungsgeschichte von Hamanns Sprachdenken einen hervorragenden Platz einnimmt!

I. Das Primat der natürlichen Sprache vor der abstrakten. Der Autor setzt sich mit Unger auseinander, dessen Hamannauffassung er mit der Hegelschen

gleichsetzt (S. 10, 11), ohne zu berücksichtigen, daß Unger als Diltheyschüler innerhalb einer psychologisierenden Geistesgeschichte bleibt, während Hegel doch durchaus philosophisch interpretiert. Natürliche Sprache wird folgendes definiert als „die geschichtlich bestimmte Muttersprache (vernacular) jedes Volkes und deren dichterische Behandlung“ (S. 16); abstrakte Sprache ist „the non-imaginative and non-affective terminology produced by the ratiocination process“. Natürliche und abstrakte Sprache sind einander entgegengesetzt wie Dichtung und Mathematik. Die ursprüngliche Sprache der Natur wird mit einem Hamannzitat näher bestimmt als Sprache „des festen prophetischen Wortes in den allerältesten Urkunden des menschlichen Geschlechts und in den heiligen Schriften des achten Judentums“ (Werke ed. Nadler III, 306.28 ff.).

Dazu ist zweierlei kritisch zu bemerken. Die Vieldeutigkeit des Wortes ‚Natur‘, über die der Autor sich in einer kurzen Anmerkung erklärt, rät von seiner Verwendung in dem bei Hamann nicht häufig vorkommenden Sinn von „unverdorben durch die übermäßige Intervention der Vernunft“ (O’Fl.) ab. Der Autor stützt sich auf eine Stelle in den ‚Aesthetica‘ 1762 (Werke ed. Nadler II, 211.5). Diese Basis ist zu schmal für einen auf Hamann zutreffenden Begriff der „natürlichen Sprache“. Was Hamann 1762 Sprache der Natur nennt, bestimmt der Autor enger mit der eben angeführten Stelle aus ‚Golgatha und Scheblimini‘ von 1784 (!), d. h. er zitiert ohne Rücksicht auf die verschiedene Veranlassung, Richtung und Abfassungszeit der einzelnen Schriften. Das wird u. a. auch deutlich auf S. 3 und S. 13, wo Aussagen Hamanns von 1759 und 1786 beieinander stehen, um als dicta probantia das gesuchte Ergebnis zu erhärten. Gerade bei einem Schriftsteller wie Hamann wird die „Problematik der geisteshistorischen Beweismethode durch Zitate“ (Gerhard Fricke) kraß erkennbar. Dazu kommt, daß das Kernzitat aus ‚Golgatha‘ unvereinbar ist mit der Rede von der „natürlichen Sprache“ bei Hamann, es sei denn, daß nachgewiesen wird, bei ihm schließt Natur Geschichtlichkeit ein. Der Skopus des Zusammenhanges, dem das Zitat entstammt, besagt die wesentliche Geschichtlichkeit des Wortes und begründet sie streng offenbarungstheologisch. Letzteres stellt der Autor zwar fest (S. 30), aber die Geschichtlichkeit der Sprache ist leider nirgends entfaltet. Für Hamann gibt es Sprache nicht allgemein, sondern nur in ihrer je und je verschiedenen geschichtlichen Besonderheit als Eigensprache, Fremdsprache, Muttersprache. Sie ist dem Menschen immer schon vorgegeben und entspringt nicht aus seinem ‚natürlichen Wesen‘.

Dann zeigt der Autor im Anschluß an Otto Jespersen (The Philosophy of Grammar, London 1925), daß die natürliche Sprache den Zugang zur „nature of reality“ gewährt. Hamanns allgemeine Sprachprinzipien lassen den Schluß zu, daß nicht isolierte Wörter, sondern Sinneinheiten (sense units) die Grundelemente der Sprache bilden. Diese Behauptung wird in Kap. III nachgewiesen. Die Sprachwissenschaft ist für Hamann die Grunddisziplin der Philosophie (S. 26/7).

Das II. Kapitel handelt davon, daß Erfahrung für Hamann wesentlich worthaft oder sprachlich ist (S. 33). Er unterschied einen subjektiven Aspekt der Erfahrung, den der Gedanke bildet, von einem objektiven Aspekt, den die Sprache darstellt. Alles Denken wird nur in der objektiven Seite der Erfahrung, also sprachlich faßbar (S. 34). Hamann würde an Fragen der Linguistik zwar auch ohne seinen Durchbruch zum lebendigen Glauben in London (1758) interessiert gewesen sein, aber die Überzeugung, daß allein die Sprache die Wirklichkeit vermittelt, stammt aus diesem Grunderlebnis. Später hat er sich jedoch zunehmend nur mit der menschlichen Seite der Sprache befaßt, weniger mit der Tatsache, daß Gott sich in ihr offenbart hat (S. 36). Der Autor übersieht hier leider, daß Hamann sich noch 1784 in ‚Golgatha‘ ausführlich mit der Verbindung von Vernunft und Sprache beschäftigt hat (Werke ed. Nadler III, 300.22 ff.). Die Philosophie von der Sprache als Wirklichkeitsmedium nennt Hamann ‚Verbalismus‘. Die Vernunft oder die reflexive Fähigkeit des Geistes (mind) muß notwendig objektiviert werden in Sprache (S. 37). Mit einem Großzitat aus Hamann (Werke III, 321.33)

wird dann Hamanns Auffassung vom Ursprung der Sprache umrissen. Von dem „crucial point“ in seiner Sprachtheorie, dem Übergang von der Gottessprache zur Menschensprache wird anmerkwürdigerweise (Anm. 17, S. 106) gehandelt im Anschluß an Hugo Delff (A.D.B. X S. 463). Nach einer Diskussion der sokratischen Unwissenheit und ihrem Verständnis bei Hamann kommt der Autor zu dem Schluß, daß in Hamanns Augen keine echte Erkenntnis außerhalb der Sprache stattfinden kann.

Kapitel III bietet die Deutung von Hamanns Sprachtheorie. Die Struktur der Wirklichkeit, der Sprache und des Geistes stehen in einem Entsprechungsverhältnis zueinander. Das „natürliche“ Sprechen, dessen Grundelement die Sinneinheit ist, ist bipolar, d. h. es stellt immer zwei Arten von „Sprachsymbolen“ dar, nämlich Symbole, die für Objekte stehen, und solche, die für Verhältnisse zwischen Objekten stehen. Das Objekt ist der wahrnehmenden, das Verhältnis der nachdenkenden Fähigkeit des Geistes zugeordnet. „Abstrakte“ Sprache hingegen ist unipolar, d. h. sie stellt nur eine Art von Sprachsymbolen dar, nämlich die, die für Verhältnisse stehen. Für Hamann stellt also die natürliche Sprache Verhältnisse von Objekten oder wirklichen Wesenheiten dar, wohingegen „abstrakte Sprache“ bloße Verhältnisse wiedergibt, entia rationis. Sie vermittelt also keine Wirklichkeit, weil sie die Grundstruktur der Zweiheit in Einheit, d. h. von Verhältnissen und Gegenstand in der Wirklichkeit, von Wahrnehmung und Überlegung im Geiste verfehlt und damit in eine unwirkliche Unipolarität übergeht. Die bipolare Grundstruktur von Sprache, Wirklichkeit und Geist geht auf Gottes schöpferischen Akt zurück und stellt die bedeutendste Einheit in der „cognitive experience“ dar, weil sie das sichtbare Bild der Verknüpfung des Idealen und Realen ist (S. 73). In diesem theologisierenden Schluß des Kapitels stützt der Autor sich auf Hugo Delff (s. o.). Die Zweiheit in der Einheit der natürlichen Sprache ist letzten Endes ein Symbol für die Zweiheit in der Einheit ihres Ursprungs, der *communicatio idiomatum* des Göttlichen und Menschlichen (S. 72).

Während der Autor im II. Kap. vorwiegend typologisch kennzeichnet, schreitet er in diesem III. Kap. zu einer systematischen Entfaltung fort, die mit Begriffen aus der angelsächsischen Linguistik Hamanns Aussagen zwischen 1759 und 1788 teils zusammenschaut, teils einzeln weiter ausdeutet. Es wäre vorteilhaft gewesen, wenn der Autor seine Begriffsmittel stärker kontrolliert hätte; u. a. gelingt es ihm nicht, den Symbolbegriff so eindeutig zu bestimmen, daß er mit dem Symbolbegriff der formalisierenden Semantik nicht verwechselt werden kann. Dabei hätte erläutert werden müssen, in welchem Zusammenhang Hamann von „Verhältnissen“ spricht. Man wird den Eindruck nicht los, daß der Autor gerade in diesem Kapitel seinerseits von der Schrift zu Schrift verschiedenen theologie- und literargeschichtlichen Konstellation bei Hamann abstrahiert, indem er das ganze Werk kreuz und quer zitiert, und dann den Befund mit formalisierten Begriffen interpretiert, die Hamann fremd sind. So haben wir in dieser geistreichen Deutung von Hamanns Sprachtheorie gerade das vor uns, was Hamann selbst hartnäckig bekämpft hat: abstraktes Reden.

In Kap. IV, über Vernunft und Erfahrung, wird aber dankenswerterweise etwas davon deutlich, daß Hamanns Schriften durchweg im Dialog entstanden sind und also ohne ihren jeweiligen ‚Partner‘, sei es Herders ‚Älteste Urkunde‘, Klopstocks ‚Über Sprache und Dichtkunst‘ oder Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘, nicht gelesen und interpretiert werden können. O.Fl. gibt hier nach einem gedrängten Überblick von Hamanns Einschätzung der Abstraktion im allgemeinen eine kritische Darstellung der Auseinandersetzung Hamanns mit dem Denken Lessings (Offenbarungsbegriff, S. 74 ff.) und Kants (Vernunftbegriff, S. 81 ff.). Für die Theologie verspricht der Autor sich von einer weiteren Ausdeutung von Hamanns Sprachtheorie wichtige Folgerungen für das Verständnis von Glaube und Vernunft bei Hamann. Die natürliche Sprache biete eine Art Vergleich des Verhältnisses von Glaube und Vernunft (S. 92); wie sie nämlich keine sinnvollen Äußerungen ohne die bipolaren Sprachzeichen gestatte, so könne es auch kein

„religiöses Wissen“ geben ohne beides. Glaube und Vernunft. Die Funktion der Vernunft wird verglichen mit der von Verba, Adjektiva und Präpositionen, die des Glaubens mit der der Substantiva. Sowenig wie unter den bipolaren Sprachzeichen ein Konflikt statthaben kann, so wenig können Glaube und Vernunft miteinander kollidieren. Der bipolare Symbolismus, den O'Fl. bei Hamann zu sehen glaubt, bietet das Verständnis für dessen Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube.

Leider wird die Glaubenswurzel von Hamanns Sprachdenken stets nur so gestreift, daß unerwähnt bleibt, wie sie von Grund auf trinitarisch, nicht etwa binarisch ist. Weil O'Fl. nicht durchdringt bis zur Erhebung von Hamanns Aussagen über den Zusammenhang von Wort und Geist, woran ihn Jespersens linguistische Theorie der Sinneinheit gehindert haben dürfte, bleibt ihm der Zugang zur Herzkammer von Hamanns Sprachdenken verschlossen: Die Erniedrigung des Wortes Gottes im Menschenworte, die wir theologisch als Kondeszendenz Gottes im 3. Artikel aufzufassen haben. Hamanns gesamtes Denken ist im Glauben an den dreifaltigen Gott, nicht an einen unitarischen Schöpfergott begründet.

O'Fl. führt über Unger hinaus, indem er Hamanns Beitrag zur Frage der Wirklichkeitserfassung durch Sprache zu erheben sucht, aber er versteht ihn zu kurz, weil er bei der erkenntnistheoretischen Fragestellung stehen bleibt. Mit den Mitteln der Linguistik wird man schwerlich zu einem christlichen, das heißt, geschichtlichen Verständnis der Sprache gelangen. Man müßte hingegen etwa so fragen: Was bedeutet es, daß die geschaffene Wirklichkeit als Gottes Wort verstanden wird (vgl. Ps. 33,9: Werke ed. Nadler III, 301.18)? Hierzu hat F. K. Schumann einen wichtigen Beitrag geleistet, der ausdrücklich auf Hamann Bezug nimmt (Wort und Wirklichkeit, Berlin 1951). Es wäre zu begrüßen, wenn der Autor nach dieser erkenntnistheoretischen Studie über Hamanns Sprachtheorie uns eine Arbeit über die primäre Frage nach der theologischen Grundlegung von Hamanns Sprachdenken schenkte. Eine solche Erörterung, die einen sehr erwünschten Beitrag der Hamannforschung zur Hermeneutik und Sprachphilosophie leisten könnte, müßte den Titel erhalten: *Trinity and Language!* O'Fl. macht den europäischen Leser übrigens erfreulicherweise mit einer Reihe kleinerer amerikanischer Aufsätze über Hamann und seine Zeit bekannt!

Lüdenscheid

L. Schreiner

Erik Schmidt: Hegels Lehre von Gott. Eine kritische Darstellung (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, 52. Bd.). Gütersloh (Bertelsmann) 1952. 260 S. Kart. DM 18.—.

Der absolute dialektische Idealismus Hegels logisiert das Alogische, ordnet es sich als „das Andere“ unter und entwertet es. In den dadurch bedingten Prozeß des Denkens muß sich auch das Religiöse eingliedern, ja für Hegel ist es die höchste Aufgabe der Philosophie, das Religiöse von der Stufe der „Vorstellung“ in die Sphäre des „Begriffs“ zu erheben. Das Programm des Hegelschen idealistischen Systems erfordert die Hinaufhebung und Hineinnahme der religiösen Vorstellungen von Gott in die Kategorien der Logik, d. h. genauer und richtiger gesagt: in die Onto-Logik, die ihrerseits umgekehrt von ihrem obersten Punkte aus, dem Begriff (oder auch der Idee), die Entfaltung des Denkens zur Vorstellung aufweist. Daß Hegel gerade im Problem der dialektischen Bewältigung des Religiösen die höchste Aufgabe der Philosophie erblickt, ist ein Beweis für die umfassende Totalität seines Denkens und für seine Verbundenheit mit dem konkreten geschichtlichen Menschen.

Die Abhandlung von Schmidt „Hegels Lehre von Gott“ ist eine umgearbeitete und erweiterte Jenaer Dissertation aus dem Wintersemester 1942/43 mit dem Titel „Hegels Gottesidee“. Das Thema der Schrift ist also die dialektisch sich voll-

ziehende Erhebung der religiösen Vorstellung von Gott in die Sphäre des Begriffs, d. h. die idealistische Überwindung des abstrakten und dualistischen Denkens, es sich in der Gegenüberstellung von Gott und seiner Schöpfung findet, und die Gewinnung eines einheitlichen spekulativen Gottesbegriffs und seiner dialektischen Möglichkeiten. Das Mittel dazu ist der alles Philosophieren Hegels kennzeichnende Weg der Einebnung und Ausweitung der Begriffe, wie es das Kategoriensystem des absoluten Idealismus erfordert: in einem logischen Differential- und Integralverfahren wird die Nichtidentität um der Identität willen nicht nur nicht festgehalten, sondern direkt aufgehoben. So verlangt es der Dreischritt der Methode der Dialektik, um als Prozeß möglich zu sein und nicht zum Stillstand zu kommen. Der Begriff wird schöpferisch verstanden und mit dem Prädikat der Allmacht bedacht, im Grunde wird er schon im ersten Einsatz des Systems als ein Personales gesetzt und impliziert von vornherein die spätere Explication im Gottesbegriff. So gewinnt Hegel die Spitze seines Systems aufgrund der Entfaltung seiner Urhypothesis. Daß mit dem ersten Ansatz das System als Ganzes vorweggenommen wird, hat man immer gesehen, und man hat auch nicht verkannt, daß jeder Satz des Systems das Ganze mitausspricht. Wie nun näherhin der Begriff in der Idee sich vollendet und aus ihr die Idee der Dreifaltigkeit gewonnen wird, das kann man, wenn man nicht unfair werden will, in wenigen Sätzen nicht sagen. Im Resumee verliert das System seinen Glanz, es wird zu einer Gruppe unverständlicher Worte und Sätze.

Hegels spekulatives Vorgehen könnte man mit dem des Anselm von Canterbury vergleichen. Ein solcher Vergleich würde sehr lehrreich sein. Auch Anselm schwebt als höchstes Ziel eine Durchrationalisierung des gesamten christlichen Lehrgutes vor Augen; aber er hält an der nicht weg- und auch nicht umzudeutenden Lehre der Kirche unerschütterlich fest. Er nimmt diese Lehre als ein zu Erklärendes, aber deshalb doch nicht als ein im Denken restlos Auflösbares hin. Dafür ist seine Stellungnahme im Streit um Roscelin höchst aufschlußreich. In der Monographie „Cur Deus homo“ steht der Satz: „Per unius quaestionis solutionem, quidquid in novo testamento veterique continetur, probatum intelligo“. Aber auch unter dem Aspekt der Verwirklichung des Christlichen würde trotz seines Rechtsdenkens bei einem Vergleich Anselm entschieden besser abschneiden als Hegel, gleichgültig, an welcher Form kirchlichen Christentums man sich orientiert. Wenn daher Schmidt es Hegel hoch anrechnet, Anselms Satisfaktionstheorie nicht herangezogen zu haben, so kann man dieses Urteil nur verstehen, wenn man beachtet, daß die zeitbedingte Satisfaktionstheorie losgelöst leicht zu durchschauen ist, während der alle Fakta auflösende rein systembedingte Funktionalismus Hegelscher Philosophie der Theologie in Theorie und Praxis nur schwer zu durchschauen ist. Schmidt übersieht, daß auch bei Hegel ratio und jus korrelativ aufeinander bezogen sind. Was die gedankliche Leistung angeht, ist Anselm mit Hegel natürlich nicht zu vergleichen. Die gedankliche Leistung als solche kann aber doch wohl keinen Maßstab für die Beurteilung eines spekulativen Systems abgeben, weil man von ihrer ontischen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit nicht absehen darf. Schmidt schätzt die abstrakte Leistung des Dialektikers als solche allzu hoch ein. Anselm lebte in bezug auf sein Wirklichkeitsverständnis in einer platonisch-neuplatonischen Tradition, für die „der Grad“ der Wirklichkeit alles Gegebenen am eidetischen Sein zu messen ist und für die infolgedessen das Sein schlechthin das ens realissimum sive Deus ist. Hegel gewinnt einen analogen Begriff aufgrund seines spekulativen Seinsverständnisses. Diese bloß formale Übereinstimmung beweist aber nichts für die Richtigkeit der Position des absoluten Idealismus. Trotzdem beide, Anselm und Hegel, vom Faktum des kirchlichen Glaubens ausgehen, hat dieses Faktum für beide eine wesentlich verschiedene Funktion. Anselm sucht das Faktum als Faktum im System der Offenbarung verständlich zu machen; er setzt voraus und läßt als gottgesetztes unbegreifliches Mysterium bestehen, was Hegel in seiner immanenten idealistischen Notwendigkeit dialektisch herleitet. Hegel löst das Faktum und damit die Voraussetzung Anselms auf.

In dem Gesagten ist enthalten, daß man Hegels und Anselms ontologischen Gottesbeweis nicht in der Weise vergleichen und verwerten kann, wie Schmidt es tut. Die gedanklichen Beweismotive sind bei beiden zu verschiedenartig gespeist. Das gilt auch von der Heranziehung Descartes' und anderer, die sich des ontologischen Arguments bedient haben. Eine Rezension kann nur auf den zugrundeliegenden Realitätsbegriff hinweisen, dessen Parameter das ontologische Argument ist. Zweifelsohne haben in Hegels System die Gottesbeweise ihre legitime Stellung, und das ontologische Argument ist das dem System homogenste. Die Möglichkeit der Gottesbeweise bezweifeln heißt, Hegels System als Ganzes in Frage stellen. Die Ambivalenz des Begriffes Gott sei dabei bewußt übersehen! Trotzdem ist gerade das Kapitel der Gottesbeweise das schwächste der Schmidt'schen Abhandlung. An diesem Punkte zeigt sich, daß man seine gesamten Darlegungen und Auseinandersetzungen unter den Gesichtspunkt der natürlichen Theologie bringen könnte, um die grundsätzliche Position aufzudecken, von der aus die Darstellung und Beurteilung der Lehre Hegels von Gott erfolgt. Schmidt bemüht sich, die Argumente für eine natürliche Theologie vorkantischer Art, die im absoluten Idealismus in großer Form ihre Auferstehung gefeiert hat, herauszustellen. Dabei zeigt sich, daß er oft in eine erstaunliche Nähe der katholischen Konkordanz-Philosophie und -Theologie gerät, von der aus der Weg nicht weit zu der im römischen Katholizismus sich heute breit machenden Konvenienztheologie ist. Das zu sehen ist sehr lehrreich, zumal angesichts der Tatsache, daß es unter den katholischen Theologen übergenug Gnostiker gibt, die in foro externo den Wortlaut von Dogmen akzeptieren, in foro interno aber mit Methoden nach Art der Hegelschen Dialektik sich eine gnostische Interpretation reservieren. Trotz allem aber bleibt bestehen, daß die Theologie von der Philosophie jederzeit lernen kann und lernen muß, auf deren Kategorien sie nun einmal angewiesen ist. Die Philosophie als solche gibt, wenn nicht ein falsches, so doch nur ein negatives Bild von dem, was der Theologe in ihren termini auszudrücken vermag. Sogar am Ende der Gotteslehre des Thomas von Aquino steht: „Quando in Deum procedimus per viam remotionis, . . . remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantium, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur“ (In I Sent. d.8 q.1 a.1). Diese Gotteslehre schwingt in der Mystik; auch Hegels Dialektik des Begriffs — und damit Gottes — lebt aus einem Mystizismus, der allerdings nicht in Dionysius, sondern im Logos schlechthin seine Wurzeln hat und in seinen Formen sich äußert. Die Theologie aber lebt aus einer Fülle letzter Erkenntnisse, die nur dem Glauben möglich ist, und sie mißt an ihrer Fülle die aus unendlicher Entfernung kommenden bisherigen Resultate philosophischer Bemühungen. Was ihr nottut, ist ein philosophischer Personalismus, d. h. eine Philosophie des Ich und Du und der Gemeinschaft, eine Philosophie des Wortes und der Liebe.

Aber abgesehen von der speziellen oder auch grundlegenden Frage der Möglichkeit und Richtigkeit einer natürlichen Theologie und ihrer Rolle in der Darstellung und Kritik Hegels durch Schmidt lautet die an sein Buch zu richtende und von ihm zu beantwortende entscheidende Frage: Kann man die Philosophie des absoluten Idealismus christlich rechtfertigen? Wie ist sie unter christlichem Aspekt zu werten? Zur Diskussion steht ja nicht ihre Wirkung innerhalb der abendländischen Geistesgeschichte, sondern es ist von Schmidt eine direkte Frage, wenn auch gewissermaßen erst nachträglich, an die Hegelsche Philosophie als solche gestellt. Wenn Philosophie die Enthüllung Gottes ist, kann keine Theologie an ihr vorbeigehen; und wenn die Theologie in der Gnosis gipfelt, darf kein Philosoph diese vernachlässigen. Theologie und Philosophie konvergieren im Hegelschen System zueinander, vielmehr ist es ganz eindeutig so, daß die Theologie zur Philosophie konvergiert und in ihr aufgehoben ist, schon deshalb, weil bei Hegel

der Vorrang immer dem Denken gebührt. Nach Hegel vermag die Gewißheit des Glaubens die Wahrheit der religiösen Gotteserkenntnis nicht zu begründen. Die objektive Wahrheit muß sich auf das Zeugnis des eigenen Geistes von dem in der Dialektik der Onto-Logik erfahrenen Gottesgeist gründen. Die religiöse Vorstellung von Gott ist in den wissenschaftlichen Begriff umzudenken, um den Glauben zu stabilisieren. Das führt dazu, in das religiöse Dogma hineinzulegen, was aus ihm aufgrund der Systemvoraussetzungen herausgeholt werden muß. Infolgedessen wird das, was das Dogma ursprünglich besagen will, oft genug rücksichtslos vergewaltigt, und die systembedingte symbolische Deutung des Dogmas wird gegenüber den von der kirchlichen Lehre vertretenen Fakten als gültige Norm statuiert. So tritt an die Stelle der Tatsache der einmaligen Menschwerdung Gottes die allein als belangvoll angesehene ständige Menschwerdung Gottes, die mit der Gottwerdung des Menschen identisch gesetzt wird. Diesen eigentlichen Sinn der Inkarnation vermag der Philosoph, angeregt durch das in der Vorstellung bloß historisch Gegebene, zu erfassen, und in diesem Anstoß zur Erfassung der immanenten idealistischen Dialektik des Absoluten liegt der Endwert des kirchlichen Dogmas. In ähnlicher Weise hat die traditionelle Lehre von der Trinität ihre Bedeutung als vorstellungsmäßiger Ausdruck und Ausgangspunkt des Denkens für die Hinführung zur dreigliedrigen Dialektik des absoluten Geistes. Es ist unbestritten, daß eine solche Philosophie das Endstadium aller Philosophie und Theologie erreicht haben muß, und auch so gesehen ist das bekannte Wort von der säkularisierten christlichen Eschatologie im absoluten Idealismus richtig.

Die Philosophie Hegels will nach allem nicht etwa eine Hinführung zum Christlichen sein, noch viel weniger will das System des absoluten Idealismus das Christliche als offene Möglichkeit innerhalb des Religiösen gelten lassen; der absolute Idealismus beansprucht vielmehr, selbst die Form des Christlichen schlechthin zu sein — für die Gnostiker innerhalb des Christentums. Der vollendete Christ ist der Philosoph des spekulativen absoluten Idealismus. Hegel war Gnostiker, nicht etwa in dem Sinne, in dem Origenes aufgrund historischer Bedingtheit es war, sondern er war Gnostiker in einem absoluten und definitiven Sinne. Sein logischer und dialektischer Gnostizismus machte Hegel zum Pantheisten nach Art etwa eines Johannes Scottus. Der Streit um den Pantheismus Hegels sollte nicht wieder aufgegriffen werden; denn auch der spiritualistische Pantheismus ist Pantheismus, und ihm entspringt Hegels Ansicht, daß der Mensch ein Moment des im Prozeß der Weltentwicklung zum Bewußtsein kommenden Absoluten ist. Von Hegel stammt das Wort, der Pantheismus sei Akosmismus; für den Menschen würde das besagen, daß das All der Gottheit ihn verschlingt und er notwendig seine Individualität einbüßt. Wenn aber der Mensch nur ein Moment innerhalb der Entfaltung des Begriffs darstellt, so ist der Streit um den Pantheismus Hegels trotz seines Akosmismus-Arguments nur ein Streit um Worte, solange man sich an das System hält und nicht die etwa vor dem System liegenden Entscheidungen als solche zum Maßstab der Interpretation macht. Gerade das Argument des Akosmismus verrät lediglich die Wende gegen das logisch nicht Faßbare. Logos und Kosmos werden bei Hegel identisch, und so kehrt sich dieses Argument gegen die vom Christentum festzuhaltende Grundposition des Faktischen innerhalb der Offenbarung. Schmidt greift zur Bekräftigung seiner Interpretationen gern auf den Menschen Hegel zurück, und mit einem derartigen argumentum e homine schließt er auch seine Abhandlung. Das aber war nicht abzuhandeln.

Tatsächlich: allgemein gesehen ist es die Frage des Faktischen in der Form des Individuums, die jedes idealistische System, und darum auch das Hegelsche sprengt. Der alte Hermann Cohen, der seinen Hegelianismus zwar nicht wahrhaben wollte, sah sich vor der definitiven Abrundung des Systems seines methodischen Idealismus vor die Tatsache gestellt, daß er das Individuum in seiner Philosophie nicht unterzubringen vermochte: die Religion erhob Einspruch gegen die Einheit des Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik, indem sie die Behauptung des Endlichen, d. h. „des menschlichen Individuums seinem Gott, dem Gott

des Ich gegenüber, geltend machte“. Dieser späte bloß noch „methodische“ Idealismus lebte nicht mehr aus der Kraft seines Ursprunges und war als wiederbeleber und „wissenschaftlicher“ Epigonenidealismus anfällig gegenüber dem nicht zu eliminierenden gefährlichsten Bazillus innerhalb auch dieses Systems, sobald es mehr sein wollte als Wissenschaftstheorie. Infolgedessen sah sich der alte Cohen nach einem Leben aus dem wissenschaftlichen und für den kritischen Idealismus gezwungen, an den Anfang der Religionsphilosophie die Korrelation von Gott und Mensch zu stellen. Diese Korrelation ist aber natürlich nicht schlechthin ein Wechselverhältnis, vielmehr hat Gott in ihr den Schwerpunkt.

Wie sieht angesichts schon allein einer solchen Einsicht, die längst über die totgeschwiegene existentialistische Linie, wie sie vom alten Cohen und von Rosenzweig ausgeht, zu einem Umbruch des Denkens innerhalb der Entwicklung des philosophischen Gedankens geführt hat, Schmidts Darstellung und Beurteilung von Hegels Gotteslehre aus? Sie ignoriert die heutige philosophische Fragestellung, auch soweit sie durch Hegels Philosophie ausgelöst ist, und das ist zumal angesichts des hohen Rangs der Darlegungen Schmidts bedauerlich. Denn letztlich muß jede philosophische Abhandlung in die pro tempore bestehende Sicht gebracht werden. Schmidt bietet, unbeschwert von der zumal durch Heideggers Philosophieren wiederum herausgestellten Problematik der Interpretation, das Faktische der Hegelschen Aufstellungen in leicht verständlicher und flüssig geschriebener Sprache. Natürlich vermag auch er nicht die unmögliche Aufgabe zu lösen, ohne jede Interpretation eine solch schwierige Philosophie darzustellen, wie sich zumal am Schluß seiner Kapitel sehr deutlich machen ließe. Aber schon seine verständige und kluge Darlegung der Hegelschen theologischen Grundprobleme als solcher ist eine enorme Leistung und verdient den Dank zumal aller Theologen, die sich mit Hegel befassen. Diese positive Darstellung scheint den Löwenanteil der ursprünglichen Dissertation zu bilden. Denn in methodisch wenig glücklicher Weise hängt Schmidt an die einzelnen Kapitel in großen und zum Teil ausgezeichneten Anmerkungen seine Beurteilung nach Art nachträglicher Reflexionen in einem Scholion an. Eine immanente Kritik im Zusammenhang der Darstellung der einzelnen Lehrpunkte wäre wohl entsprechender gewesen. An sie anschließend hätte dann die Konfrontation mit der christlichen Lehre erfolgen können. Bei der jetzigen Anordnung hinkt das Entscheidende dessen, was kritisch zu sagen ist, fortgesetzt nach und führt teilweise zu überflüssigen Wiederholungen. Dabei wird man den Eindruck einer gewissen Zwiespältigkeit nicht los: Schmidt scheint in den Fällen, in denen er radikal ablehnt (vgl. die zusammenfassende Anmerkung 71), nämlich da, wo Hegel die Urformen des Religiösen (z. B. die Sünde) nicht abzuleiten und in das System seiner Logoslehre einzugliedern vermag, geradezu schwer daran zu tragen, Hegel nicht so interpretieren zu können, daß er Recht behielte.

Aber trotz dieser Ausstellungen in bezug auf die methodische Anlage und den Mangel an Kritik aus heutiger Sicht verdient Schmidts Abhandlung hohes Lob, wie er selbst es so bereitwillig Hegel spendet. Das Hauptverdienst seiner Arbeit liegt fürs erste einmal darin, Hegels Lehre von Gott zusammengefaßt und in eine leicht verständliche Form gebracht zu haben. Das bedeutet nicht wenig angesichts der großen Schwierigkeiten, die bisher wohl die meisten, wenn nicht alle Hegelbücher entweder zu Vereinfachungen oder zu Entstellungen des gedanklichen Gehalts gebracht haben. Schmidt hat es verstanden, die Schwierigkeiten des Textes zu beheben, wenigstens insoweit, daß die Grundgedanken verständlich werden. Er ordnet die Gedanken Hegels um, erläutert seine spezifischen Begriffe und durchleuchtet sie durch Hinweise auf einschlägige Auffassungen in der bedeutendsten Hegelliteratur, er verkürzt den Gedankengang dadurch, daß er ihn aus seinem systematischen Zusammenhang herauslöst und dadurch durchsichtiger macht, und das alles tut er mit außerordentlichem Geschick. Aber über diese aner kennenswerten Darstellung hinaus bietet seine Abhandlung viele glänzende und zusammengefaßte Urteile und Sentenzen, die von hoher Einsicht zeugen. Dafür nur zwei Beispiele: „Glaube an Gottes Weltregierung ist nicht Erkenntnis

seines Weltplanes“ (Anm. 46). „Offenbarung und Entwicklung des absoluten Begriffs schließen einander aus. Der eine Begriff ist einem personalen geistigen Verhältnis entnommen, der andere Begriff dem Reich des Organischen . . . Ein Begriff aus einer noch dazu ungeistigen Sphäre ist aber nicht geeignet, alle, geschweige denn alle theologischen Probleme zu lösen“ (Anm. 57).

Schmidts Buch als ganzes ist eine ausgezeichnete Leistung, und nicht nur die Studenten der Theologie und der Philosophie werden sich gern aus diesem Buch Belehrung über Hegels theologische Philosophie holen und dem Autor für seine Arbeit Dank wissen.

Göttingen

J. Klein

Holsten Fagerberg: Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts (= Uppsala Universitets Arsskrift 1952:9). Uppsala (A.-B. Lundequistska Bokhandeln) und Wiesbaden (Harrassowitz) 1952. 330 S., brosch. DM 16.90.

Diese in Uppsala entstandene und erschienene Monographie über die Hauptprobleme der sich konfessionell verstehenden lutherischen Theologie im Deutschland des 19. Jahrhunderts füllt eine seit langem bestehende und immer wieder peinlich empfundene Lücke aus. Denn kaum ein Kapitel aus der Theologiegeschichte des vorigen Jahrhunderts ist zugleich so lebendig in seinen Nachwirkungen und so aktuell in seiner Bedeutung für den damit bezeichneten Ausschnitt aus der heutigen Entwicklung in Kirche und Theologie wie eben die hier dargestellte innerlutherische Diskussion um Bekenntnis, Kirche und Amt in den Jahren vor und nach 1848. Sie ist mit dem Tod ihrer Hauptträger in den sechziger und siebenziger Jahren des 19. Jahrhunderts ergebnislos abgebrochen worden. Und eben dieser ergebnislose Abbruch damals dürfte für die heutige Problemlage wesentlich bestimmend sein.

Unter den damals führenden Geistern hat in den letzten Jahren nur Vilmar mehrfache monographische Behandlung erfahren; Siegfried Hebart's Buch über W. Löhe (Neuendettelsau 1939) ist nicht viel mehr als eine Materialsammlung; Höfling einerseits, Kliefoth und Stahl andererseits mußten — von gelegentlichen Aufsätzen über ihre Ekklesiologie abgesehen — in ihren eigenen, nicht ganz leicht zugänglichen Werken aufgesucht werden. Umso verdienstvoller ist diese zusammenfassende Darstellung.

Vielleicht war nur ein Außenstehender in der Lage, jene ganze für uns ebenso problematische wie aktuelle Entwicklung in solcher Weise *sine ira et studio* nachzuzeichnen und in so übersichtlicher und eindrucksvoller Weise vor Augen zu führen. Daß dem schwedischen Verf. manche Einzelheit entgangen und daß die sprachliche Gestalt des Werkes zuweilen ein bißchen anfechtbar ist, fällt demgegenüber kaum ins Gewicht. Die für ihn ursprünglich wichtige Frage nach der Einwirkung der deutschen konfessionell-lutherischen Theologie auf die schwedische Entwicklung tritt in der vorliegenden Darstellung fast völlig zurück und muß für meine Anzeige unberücksichtigt bleiben.

Fagerberg baut seine Darstellung in fünf großen Kapiteln auf, denen er eine grundlegende Einleitung vorausschickt. In dieser Einleitung nimmt er den Einstieg bei den Ereignissen von 1817, der Union auf der einen, den berühmten Harms'schen Thesen auf der andern Seite — das Reformationsjubiläum von 1817 bleibt trotz seiner nachweislich wichtigen Anstöße unerwähnt. Auch ist mit diesem Einstieg weithin auf eine tiefer in die Hintergründe eindringende Erklärung der Entstehung der konfessionellen Theologie aus der Erweckungsbewegung verzichtet. Vielmehr begnügt sich der Verf. damit, sie wesentlich als Re-Aktion gegen den Rationalis-

mus, als basierend auf dem Organismus-Denken und als tief beeinflusst von Schliermacher und den Männern der Erweckungsbewegung aufzuzeigen.

Im Kap. I (S. 33—98) wird der Entstehung und Entwicklung der konfessionellen Theologie weiter nachgegangen, indem zunächst Hengstenberg und seine Kirchenzeitung, dann die „Erlangentheologie und die Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ und endlich als eine dritte Gruppe die Hengstenberg und Erlangen gegenüber selbständig gesehenen Gestalten von Stahl, Kliefoth und Vilmar behandelt werden. Die häufig gestellte Frage nach den Einflüssen der idealistischen Philosophie auf diese (und andere) Vertreter der konfessionellen Theologie wird vom Verf. einläßlich und einleuchtend, wenn auch nicht mit eigentlich neuen Ergebnissen erörtert; ebenso werden die politisch-sozialen Gegebenheiten und Urteilsweisen wenigstens zur Sprache gebracht; gerade dabei wünschte man sich freilich größere Ausführlichkeit und kritische Schärfe.

Im II. Kapitel (S. 99—134) wird dann eine Übersicht über die Amts- und Kirchendiskussion im allgemeinen gegeben, über ihre Vorläufer, über den freilich nicht besonders deutlich bezeichneten Zusammenhang mit den Ereignissen von 1848, auch über weniger bekannt gewordene Beiträge zu der damals geführten Diskussion. Die vorhandenen Querverbindungen zur englischen (anglikanischen und irvingianischen) Entwicklung werden angedeutet und erwogen. Über der Diskussion um das Amt spaltet sich die konfessionelle Theologie in zwei Lager: Löhe u. a. auf der einen, Höfling u. a. auf der anderen Seite; Walther (der Missourier) und Harleß mit dem Versuch einer Synthese. In der Kirchendiskussion treten die zwei Fragen nach der Auslegung von C. A. VII (Kirche als Anstalt oder Kirche als Gemeinde) und nach der Unsichtbarkeit bzw. Sichtbarkeit der Kirche in den Vordergrund. Hier stellt Theod. Harnacks in den letzten Jahrzehnten wieder gedruckte kleine Schrift über die „Kirche, ihr Amt, ihr Regiment“ (1862, 1934) den Versuch einer abschließenden Synthese dar.

In den drei anschließenden Kapiteln wird der Ertrag der theologischen Arbeit jener Zeit gesammelt, zunächst in bezug auf das Bekenntnis (Kap. III S. 137 bis 194), dann in bezug auf die Kirche (Kap. IV S. 195—270), endlich in bezug auf das Amt (Kap. V S. 271—312).

Daß „das grundlegende und für das ganze Denken der konfessionellen Theologie entscheidende Problem der Entstehung des Bekenntnisses galt“ (S. 137), ist mit solcher Deutlichkeit in früheren Darstellungen dieser Zusammenhänge kaum ans Licht getreten. Bei einer Gesamtbetrachtung der theologischen Entwicklung des 19. Jahrhunderts sah man wohl noch stärker den „Kampf um das Christentum“ überhaupt (vgl. Elerts Frühwerk von 1921) oder speziell den Kampf um die hl. Schrift, der nun freilich auf allen Fronten geführt wurde, im besonderen dann auch die so besonders problematische Auseinandersetzung der Kirche und der Theologie mit dem heraufziehenden Sozialismus. Aber man wird dem Verf. darin Recht geben und dafür dankbar sein, daß er neben, ja vor die Grundbegriffe Kirche und Amt das Ringen um das Bekenntnis gestellt hat und damit die stark nachwirkenden Gedanken jener Zeit deutlicher ins Bewußtsein erhebt als es bisher der Fall war. Denn was dort über Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses, über das Verhältnis von Schrift und Bekenntnis, wie von Kirche und Bekenntnis unter dem Gesichtspunkt der Vermittlung der Offenbarung gedacht und geschrieben wurde, bedarf einer kritischen Sichtung umso mehr, weil es bis heute weithin unkritisch nachgesprochen wird. Der Verf. wird dieser kritischen Aufgabe freilich nur in Ansätzen gerecht, etwa in dem Abschnitt über die Schwierigkeiten der Bekenntnis-Theologie (S. 189 ff.).

Im großen und ganzen gewinnt man den Eindruck, daß das Bekenntnis sich zu den Grundkonzeptionen jener Theologen eigentlich spröde verhält, da ja das reformatorische Grund-Datum in bezug auf das Verhältnis von Lehre und Leben längst, gerade auch in der konfessionellen Theologie, in sein Gegenteil verkehrt worden war. Wenn Harleß in seiner Selbstbiographie schreibt: „Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren

(sc. der Bekenntnisse) Inhalt dem konform sei, wessen ich aus Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war“ (zit. bei Fagerberg S. 66 Anm. 4 und sonst vielfach, z. B. von Ad. Stählin PRE 7, 423, 56), so ist damit ja die Möglichkeit einer Pseudomorphose, einer nur vermeintlichen Übernahme der eigentlichen Bekenntnis-Wahrheit grundsätzlich zugestanden. Leider geht Verf. diesem Grundproblem nicht weiter nach. Das mag daran liegen, daß er von der grundlegenden Arbeit Martin Schmidts über „Die innere Einheit der Erweckungsförmigkeit im Übergangsstadium zum lutherischen Konfessionalismus“ (Theol. Lit. Ztg., Jg. 74, Nr. 1, 1949, Sp. 18—28) keine Kenntnis verrät. So bleiben seine Darlegungen über den Ausgleich des biblisch-reformatorischen Bekenntnisbegriffs mit dem Erfahrungs- und Entwicklungsdenken des 19. Jahrhunderts doch ziemlich unscharf, so interessant sie sind, etwa in den Hinweisen auf die damalige Auseinandersetzung mit Möhlers Symbolik.

Zum Kapitel von der Kirche braucht hier weniger gesagt zu werden, da es zumeist Gedanken darstellt, die heute noch geläufig sind. Verf. handelt in drei Abschnitten von der ‚Anstaltskirche‘ bei F. J. Stahl, von der ‚Gemeindekirche‘ bei Höfling und von der ‚Volkskirche‘ bei Kliefoth. Es ist aber dankenswert, daß das Kirchendenken dieser drei Typen jeweils in den Gesamtzusammenhang ihrer Theologie hineingestellt wird. So wird etwa bei Kliefoth ein Maß von Originalität und Tiefe des Denkens sichtbar, wie es in dieser Weise aus den früheren seiner Gestalt und seinem Denken gewidmeten Darstellungen keineswegs zu entnehmen war. Aber auch Höfling, dessen Beitrag zum damaligen Kirchendenken wegen seines frühen Todes ja weniger wirksam wurde und dessen Name und Gestalt heute weithin vergessen sind, kommt zu seinem Recht. Die damalige ekklesiologische Erörterung war, was heute zuweilen nicht genügend beachtet wird, keineswegs uniform.

Im Kapitel vom Amt wird schließlich, wieder in dreifacher Gliederung, über Höflings Begriff des sakramentalen Kirchenamts, über die drei Ämter bei Kliefoth und über den Begriff des unteilbaren Amtes bei Stahl und Vilmar berichtet. In diesem Kapitel wird u. a. deutlich, wie stark bis ins Terminologische hinein Theod. Harnack in seiner großen zweibändigen Praktischen Theologie von Höfling abhängig ist. Man kann aber auch beobachten, wie an sich richtige und beachtliche Ansätze in der Amtslehre bei Kliefoth durch die eben doch unreformatorische Verselbständigung des Kirchenregieramtes wirkungslos gemacht werden. Wichtig ist schließlich, wie die ganze damalige Entwicklung im Amtsdenken Vilmars ihren natürlichen Höhe- und Schlußpunkt findet, so daß er vielleicht doch mit (geschichtlichem) Recht heute als der aktuellste, am unmittelbarsten zugängliche Denker und Theologe angesehen und wirksam werden kann. Ich stimme dem Verf. auch darin zu, daß er Vilmars eigentliches und tiefstes Anliegen nicht, wie B. Schlunk u. a., im Bereich der politischen Theologie sucht, sondern dafür auf einen Satz aus Vilmars Dogmatik verweist (II S. 281). Darnach reduziert sich die Lehre vom geistlichen Amt, gleich der Lehre von den Sakramenten und der Lehre von der Kirche überhaupt, auf den Satz oder die Frage, ob der hl. Geist persönlich gegenwärtig unter uns ist, ob der Herr Christus persönlich leibhaftig gegenwärtig unter uns ist. Fagerberg interpretiert das so: „Das Faktum steht dahinter, daß er (Vilmar) das Amt als eine Christusrepräsentation, betraut mit Christi Vollmacht und ausgestattet mit dem Geiste, ansieht“ (S. 311).

Es liegt zutage, wie sich in dieser Akzentuierung und Fragestellung die damaligen Fragestellungen mit den heutigen verquicken, wie das geschichtliche und das dogmatische Urteil unlösbar verknüpft sind. Hier vermißt man freilich bei Fagerberg eine kritische Einstellung am schmerzlichsten. Denn hier dürfte Vilmar trotz seiner höchst beachtlichen Kenntnis Luthers und der reformatorischen Theologie (vgl. F. W. Hopf im Lutherjahrbuch von 1939) eben doch die Grunderkenntnisse Luthers in bezug auf Kirche und Amt verleugnet haben und dem Denken Schleiermachers verhaftet geblieben sein, jenem Denken in den Kategorien der Gestalt und der Repräsentation, das Luther in der Wurzel bekämpft hat. Eine Kirche

als Zeuge und Zeugnis des Reiches Christi, die von ihrer Gestaltwerdung und von ihrem Repräsentationsanspruch und -vermögen her zu leben meint, ist eben nicht das „*regnum Christi, quod prorsus sine facie in spiritu consistit*“, wie Luther in seiner Schrift von der Kirche und vom Antichrist ausgeführt hat (Resp. ad libr. Ambros. Cathar. 1521, WA 7, 729; EA v. a. 5, 323). Hier hätte die heutige Ekklesiologie den Vätern des neueren Luthertums entschlossen abzusagen, wenn sie im Gefolge der Erkenntnisse Luthers bleiben will.

Fagerberg hat seiner Arbeit ein Literaturverzeichnis von 14 Druckseiten beigegeben. Da es vorläufig für die Weiterarbeit auf diesem Gebiet maßgebend sein wird, seien hier noch einige Ergänzungen angeführt. Aus den Gesamtdarstellungen sind weder Horst Stephan (Handb. der KG IV und Gesch. d. evang. Theologie) noch W. Lütgert (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 1922—26) genannt, aber auch nicht die freilich fast vergessene ältere Darstellung von A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts in ihrem inneren Fluß und im Zusammenhang mit der allg., theol. philos. und literar. Entwicklung desselben, Gotha 1867. Aus den wichtigeren neueren Monographien fehlen Weths Arbeit über Hofmann und M. Wollenwebers Beitrag über Politik und Theologie bei Vilmar. Zu füllen sind ferner Lücken in dem an sich außerordentlich vollständigen Verzeichnis der theologischen Schriften jener Väter des Luthertums. Bei den Schriften der Vorläufer fehlen Marheinekés Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland, wie auch der berühmte Reformationsalmanach von 1817. Von Höfling ist seine umfassende Arbeit über das Sakrament der Taufe (I 1846 II 1848) nachzutragen. Von G. Thomasius fehlt das Buch über ‚Das Bekenntnis der evang.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips‘, Nürnberg 1848, das durchaus nicht bloß ein Wiederabdruck von Aufsätzen aus der ZPK ist; von Kahnis die Abhandlung über ‚Die moderne Unionsdoktrin‘ (1853). Für Th. Harnack muß auch seine Auseinandersetzung mit den Herrnhutern genannt und herangezogen werden (Die luth. Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde. 1860), wie auch seine in Gemeinschaft mit Harleß herausgegebene Schrift: „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnademitteln“ (1869) und das Buch über ‚Die freie lutherische Volkskirche‘ (1870). Schließlich sollte ein Hinweis auf die doch leichter zugänglichen ‚Gesammelten Aufsätze‘ von Hofmann (1878). C. I. Nitzsch (1870) und Jul. Müller (1870) aus bibliographischen Gründen nicht fehlen.

All das vermag aber Gewicht und Bedeutung dieser Monographie keineswegs zu beeinträchtigen. Fagerbergs Arbeit bringt zum erstenmal das Ganze der damaligen Arbeit zu diesem Fragenbereich zum Bewußtsein. Das erlaubt jedem heutigen Leser eine kritische Prüfung der theologischen Positionen aus jener so wirksamen Epoche und sollte ihrer bisher weithin ungeprüften Rezeption ein Ende machen.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Bekennende Kirche. Martin Niemöller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von J. Beckmann und H. Mochalski. München (Kaiser) 1952. 328 S. (+ Nachtrag von E. Küppers 16 S.), 1 Bild. Geb. DM 13.50.

Auf die Festschrift, die ein großer Kreis von Freunden im In- und Ausland Martin Niemöller zum 60. Geburtstag (14. 1. 1952) dargebracht hat, soll auch in dieser Zeitschrift mit Nachdruck hingewiesen werden. „Denn schon gibt es eine Geschichte der bekennenden Kirche. Wir schauen zurück auf fast zwei Jahrzehnte, seitdem dieser Name zum ersten Male in der evangelischen Kirche Deutschlands auftauchte. Und diese Geschichte ist mit Ihrem Namen, lieber Bruder Niemöller, unlöslich verbunden.“ So heißt es im Vorwort und damit ist angedeutet, daß derjenige, der sich mit der Geschichte der letzten zwei Jahrzehnte

befassen will, gut daran tun wird, diese reiche Sammlung von Beiträgen aus dem Kreise um Martin Niemöller eingehend zu studieren. Es kann hier natürlich nur auf einige Aufsätze, die in dieser Hinsicht besonders wichtig sind, hingewiesen werden:

Karl Barth (S. 9—17: Barmen) interpretiert das Geschehen von Barmen 1934. Ernst Wolf (18—40: Theologie am Scheideweg) skizziert die heutige Lage der Theologie, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Theologie. J. Beckmann (75—87) versucht in kurzer Zusammenfassung den „theologischen Ertrag des Kirchenkampfes“ zu erfassen. Die Beiträge von H. J. Iwand (101 bis 117: Kirche und Gesellschaft) und K. G. Steck (118—131: Evangelische Lehrzucht?) gelten zwar mehr oder weniger Problemen der Gegenwart, sind aber gegründet auf einer sehr präzisen und abgewogenen Sicht der Geschichte der protestantischen Theologie. Ein Teil der Aufsätze gilt nun speziell der Geschichte der Bekennenden Kirche 1933—45 und bietet unmittelbare Zeugenberichte aus dieser Zeit des Kirchenkampfes: K. Scharf, Der Pfarrernotbund (136—141); W. Niesel, Der Bruderrat der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union (142—149); W. Niemöller, Der Bruderrat der Deutschen Evangelischen Kirche (150—158); M. Albertz, Die Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche (164—172). Es folgen eine Reihe ganz persönlicher Grußworte und Beiträge, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Den Beschluß bildet ein kurzes Lebensbild Martin Niemöllers von W. Niemöller (311—325).

Das ganze Buch ist ein würdiger Gruß und eine angemessene Ehrung für den Mann, dem es gewidmet ist. Aber auch wenn sein Name und seine Person in den Beiträgen immer wieder auftaucht, so steht im Vordergrund doch die Sache, um die es ihm und seinen Mitarbeitern immer gegangen ist und heute wieder geht: Daß Gottes Wort lauter und rein in Kirche und Welt verkündet werde! Angesichts der vielfachen Verzeichnungen der Geschichte der letzten 20 Jahre, die uns heute als die geschichtlich wahren Darstellungen angeboten werden, wird hier in aller Bescheidenheit und auch ohne Beschönigungen der gemachten Fehler deutlich, was in jenen Jahren des Kampfes wirklich geschehen ist und wer eigentlich damals den Kampf geführt hat und wer nicht. Es ist gut und erfreulich, daß der Kreis um Niemöller sich zu diesem Buch zusammengefunden hat und damit dem Historiker authentisches, ungefärbtes und echtes Material bereitgestellt hat, aus dem er sich nun ein Bild des Mannes, dem das Buch gewidmet ist, und der Zeit, die nicht zuletzt durch seinen Kampf bestimmt war, formen kann.

Göttingen

W. Schneemelcher.

Ostkirche

Ernst Benz: Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg/München (Alber) 1952. XII, 424 S., 17 Abb., geb. DM 25,—.

Das vorliegende Buch bildet Bd. III/1 des „Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen“ und eröffnet die Abteilung „Protestantische Theologie“. Im Vorwort betont der Verfasser, wie stark sich auf protestantischem Boden, entsprechend dem jeweiligen „geschichtlichen Bewußtsein“ die ostkirchliche Forschung immer wieder gewandelt habe. Sie sei seit dem Ausgang des ersten Weltkrieges in ein neues Stadium getreten, immer mehr durch ein ökumenisches Verständnis bestimmt und „von dem Gedanken beherrscht, daß die Ostkirche dem christlichen Abendland etwas zu sagen hat“. Gegenüber einer romantischen Schwärmerei will das Buch aber „behilflich sein, um allen Freunden der Orthodoxie ein getreues Bild ihres kirchlichen Lebens zu vermitteln“. Unter solcher Hilfe versteht der Verfasser anspruchsvoll in erster Linie das eigene reichlich herangezogene Schrifttum.

Das ganze Buch besteht aus einer Anthologie sehr ungleich großer Abschnitte „protestantischer“ Schriftsteller, z. T. in deutscher Übersetzung, die sich seit der Reformation mit der Ostkirche befaßt haben. Dabei wird jeder einzelne Abschnitt durch allzu dürftige Notizen über den jeweils vorgeführten Autor und sein „Geschichtsbewußtsein“ eingeleitet, manchmal auch der reproduzierte Text durch kurze erläuternde oder kritische Notizen unterbrochen. Den Abschluß bildet ein Apparat von Anmerkungen und Nachweisen sowie eine Bibliographie. Begonnen wird mit Abschnitten aus Albrecht Dürers Tagebuch und aus dem Legationsbericht Siegmund von Herbersteins über seine Eindrücke von der russischen Kirche. Es folgen Abschnitte aus Luthers und Melancthons Werken, aus der Rede des David Chytraeus von 1569, aus Gesandtschaftsberichten Stephan Gerlachs und Salomon Schweigggers. Wenn Benz von Melancthon betont, bei ihm melde sich ein „neues Geschichtsbewußtsein“ endzeitlichen Gepräges, so hätte er das schon von Luther sagen müssen (vgl. den von Benz ignorierten Karl Völker: „Luther und der Osten Europas“ in: Luther-Jahrbuch, 1933, S. 117).

Schmerzlich vermißt man einen Hinweis auf die so folgenschwere Disputation zwischen dem Böhmischem Bruder Jan Rokita und Iwan Groznyj, die einen Versuch vonseiten der durch die Calvinisten geführten protestantischen Koalition in Polen darstellt, den Zaren für die Sache der Reformation zu gewinnen — und weiterhin auf die Streitgespräche zwischen dem lutherischen Pastor Velhaber (Fel'gaber) und den russischen Theologen von 1644 anlässlich der Heiratspläne des dänischen Kronprinzen Waldemar und der russischen Prinzessin Irene Michajlovna. Beide sind unübersehbare Dokumente für das gegenseitige Mißverstehen und Aneinandervorbeireden zwischen Orthodoxen und Protestanten jener Zeit. Beide sind schon in dem unentbehrlichen russischen Werke Iwan Sokolovs: Die Beziehung des Protestantismus zu Rußland im 16. und 17. Jahrhundert (Otnoschenie protestantizma k Rossii v XVI i XVII vekach, Moskva 1880) einer eingehenden Analyse unterzogen worden. Ihm folgten weitere größere russische Monographien über die Beziehungen zwischen den Protestanten und dem orthodoxen Rußland, u. a. die Bücher von Dm. Cvetaev von 1887 und 1890, Textausgaben der bereits genannten Disputationen und Monographien darüber, vor allem von Andrej Popov und Alexander Golobcev (1891 und 1892). All das wird von Benz ignoriert. (Erst nachträglich wurde mir die sehr gründliche Monographie von Ludolf Müller: Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert, Mainz 1951, bekannt. Allerdings leidet dieses Buch sehr unter einer unvollständigen Benützung der russischen Literatur.) Von unschätzbarem Werte wäre für den Verfasser die russische Monographie L. P. Ruschtschinskis: Das religiöse Brauchtum (byt) der Russen auf Grund der Nachrichten ausländischer Schriftsteller des 16. und 17. Jahrhunderts, Moskau 1871, ge-

wesen. Allein schon aus diesem Buche wäre Benz auf eine größere Anzahl wichtiger Berichte über die russische Kirche von protestantischer Seite aus in der genannten Periode aufmerksam gemacht worden, die ihm entgangen sind. Eine wichtige Sammlung solcher Berichte hat vor allem Adalbert Starczewski herausgegeben: *Historiae Ruthenicae scriptores exteri saeculi XVI*, Berlin 1842, 2 Bde. Un-erwähnt geblieben sind u. a. folgende Werke: Jerome Horsey: *The travels etc.*, London 1856; Fletcher: *Of the Russe Commonwealth*, London 1591; Petrus Petrei Regni Moscovitici *Sciographia*, Stockholm 1615, deutsch: Leipzig 1629; Johannes Schwabe, Pastor in Reval: *Dissertatio theologica de religione . . . Moscovitorum 1665*; Collins: *The Present State of Russia*, London 1667.

Es ist betrüblich, wie sehr Benz immer wieder versagt, vor allem da, wo nicht mehr der deutsche Protestantismus der Orthodoxie gegenübersteht, und erst recht und völlig da, wo wir auf russische Quellen angewiesen sind. „Der Auseinandersetzung der englischen Kirche, vor allem der anglo-katholischen Richtung, mit der östlich orthodoxen Kirche“ geht Benz bewußt aus dem Wege (vgl. S. 392). Nicht mit einem Worte werden die „Nonjurors“, und werden später W. Palmer, W. J. Birkbeck etc, erwähnt; von J. A. Douglas und seiner Zeitschrift: *The Christian East* (seit 1919) sowie von den engen Beziehungen englischer (nicht nur anglikanischer) Kreise mit orthodoxen Christen, die in *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius* mit seinen Konferenzen und Zeitschriften so manifest wird, hören wir nichts. Diese Mängel und Lücken haben zur Folge, daß das ganze Buch, gleichsam aus der Marburger Froschperspektive geschrieben, die Beziehungen zwischen deutschem Protestantismus und östlicher Orthodoxie in ein einseitiges Licht rückt. So kann Verf. denn auch (S. 69) im Hinblick auf die Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts behaupten: „Die bisherige Begegnung und Auseinandersetzung mit der östlich-orthodoxen Kirche hatte einen durchwegs akademischen Charakter“ bis zum Auftreten Peters des Großen auf deutschem Boden. Nichts ist verkehrter als dieses Urteil. Es ist nur möglich, wenn man die tatsächlichen sehr lebhaften, bis nach Konstantinopel und nach Moskau getragenen schweren Auseinandersetzungen unter allen drei Hauptkonfessionen vor allem im Westen und Südwesten des ostkirchlichen Raumes völlig ignoriert. Weithin „akademisch“ muß solche „Begegnung“ allerdings da bleiben, wo man mit den Methoden arbeitet, die Benz in seiner „Oekumenik“ anwendet.

So muß dann auch die Heranziehung des Streitens um Kyrill Lukaris und einer Schrift des Engländers Paul Ricaut wie eine sonderbare Ausnahme wirken. In der Bibliographie hätten hier die Arbeiten von Richard Schlier (Diss. Marburg 1927 und seine Übersetzung des Glaubensbekenntnisses Kyrills in „Die Eiche“ 1927, Nr. 3) und von Georg Hoffmann (*Orientalia Christiana* XV, 1, 1929) über Lukaris, sowie die zur Auseinandersetzung der Konfessionen besonders wichtige Materialien enthaltende Monographie und lateinische Ausgabe der „*Confession Orthodoxe de Pierre Moghila*“ von Antoine Malvy und Marcel Villier (*Or. Christ.* X, Nr. 39, 1927) nicht fehlen dürfen.

Besonders mißlich ist die völlige Außerachtlassung aller russisch geschriebenen, sehr reichlich fließenden Quellen. Dies gilt nicht nur von diesem Buche von Ernst Benz, sondern von seiner ganzen sich mit der Ostkirche befassenden Produktion, die in diesem Werke ja überreichlich herangezogen ist. Diese Tatsache wirkt umso peinlicher, als Benz mit dem Anspruch auftritt, gleichsam als erster eine von den Originalquellen ausgehende wissenschaftliche Bearbeitung des Ostkirchenproblems anzustreben (so besonders S. 74 f.).

Der zweite Teil beleuchtet das „Geschichtsbild der Aufklärung und des Pietismus in der Epoche Peters des Großen“. Herangezogen werden Leibniz, Gottfried Arnold, J. G. Pritius, J. G. Heineccius, Jacob Ellsner, J. A. Döderlein, J. T. Buddeus — ausschließlich deutsche Literatur. Überhaupt nicht erwähnt werden folgende Darstellungen: Das durch seine anschaulichen Schilderungen auch des kirchlichen Lebens zur Zeit Peters des Großen so wichtige Tagebuch des braunschweigischen Residenten Friedrich Christian Weber in: *Verändertes Rußland*,

3 Teile, Frankfurt 1721 und Hannover 1739 und 1740; Johann Fechten: Von der Religion der heutigen Griechen, 2. Aufl., Rostock und Leipzig 1713; John Perry: State of Russia, London 1716, deutsch Leipzig 1717; Thomas Consett: The Present State and regulations of the Church of Russia, London 1729 in two vol., und: Bemerkungen über Rußland etc. Erfurt 1788. Wenn schon auf die deutschen Übersetzungen russischer Katechismen verwiesen wird (S. 704 — ohne Nennung des Namens von Peter Mogila; die des Katechismus von Philaret von Moskau wird überhaupt nicht erwähnt), so wäre es noch viel wichtiger, darauf hinzuweisen, wieviel Büsching durch sein „Magazin“ und vor allem Hartwig Ludwig Baumeister durch seine „Russische Bibliothek“, Riga bei Hartknoch (11 Bde. 1772—1778) zur Kenntnis russischer Literatur, darunter auch theologischer (z. B. Theophan Prokopowitsch, Platon Levschin), durch ausführliche Inhaltsangaben beigetragen hat. So finden wir a.a.O. Bd. IV, S. 268 ff. die Besprechung eines Petersburger Nachdrucks der Predigt H. Purgolds, Pfarrers im Magdeburgischen, „Die Rechtgläubigkeit der hl. griechischen Kirche 1776“, gehalten „am Dankfeste wegen des Friedens zwischen Rußland und Preußen“, die gleichzeitig auch in zwei verschiedenen russischen Übersetzungen in Petersburg und Moskau herauskam. Die Rezension beginnt also: „Die große und glückliche Verträglichkeit zwischen der griechischen und protestantischen Kirche ist bekannt und scheint beständig zuzunehmen“. Der lutherische Pastor tritt auch ausdrücklich ein für „das Recht“ der griechischen Kirche im Streit um das Filioque.

Der dritte Teil, der das Geschichtsbild des Idealismus und der Romantik zum Gegenstand hat, beginnt mit einer Auswahl aus Herders Ideen, in denen dieser recht allgemeine und ausgesprochen rationalistische Betrachtungen über die alte Kirche und das byzantinische „Babel“ anstellt. Wichtiger wäre hier die Beurteilung der orientalischen Kirche durch die französischen und englischen (Gibbon!) Historiker der Aufklärung gewesen. Dagegen fehlen gerade die Abschnitte Herders in seinem Slavenkapitel, die Schule gemacht haben. Dies ist umso befremdender als sein eigentlicher Widerpart in der geschichtsphilosophischen Beurteilung der Slaven, Hegel, zu Worte kommt, während der ganz andere Schelling wiederum fehlt. Die hier herrschende Willkür und Unachtsamkeit in der Auswahl ist offensichtlich; außerdem wird der innere Zusammenhang dieser Denker in ihrer Beurteilung des slavischen Ostens verdunkelt. Jung-Stilling kommt zur Sprache als Vertreter der Erweckungsbewegung. Der ausführlich herangezogene Franz Baader gehört bei aller Bedeutsamkeit eigentlich nicht in ein Buch über „protestantische Geschichtsschreibung“, und wenn schon, dann dürfte neben den englischen Kirchen auch die altkatholische Bewegung, die doch gerade Baaders ökumenische Anregung aufgenommen hat (dazu käme auch Döllinger) und von Anfang an in ständiger Auseinandersetzung mit der Ostkirche stand, nicht vollständig übergangen werden. Erfreulich ist die Berücksichtigung von F. de Rougemont; es fehlt aber ein anderer nicht weniger wichtiger reformierter Theologe der Gegend von Montbéliard, L. Boissard, dessen zweibändiges Werk: *L'église de Russie*, Paris 1867, „fruit de dix années de séjour en Russie“ neben dem von Benz berücksichtigten Philipp Strahl fast die einzige geschichtliche Darstellung der russischen Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert ist, die auf russischen Quellen beruht. Unter solchen wäre auch das klassische Werk von A. Leroy-Beaulieu über Rußland mindestens zu erwähnen gewesen, einfach schon deswegen, weil es für alle Forschung über Rußland und auch die dortigen Kirchen für lange Zeit auch in Deutschland die beste Grundlage bildete.

Von Bruno Bauers Rußlandbüchern wird sonderbarerweise nur seine Quäkerschrift von 1878 erwähnt. Vor allem hätte sein „Rußland und das Germanentum“, Charlottenburg 1853, und „Die russische Kirche“, ebenda 1875, nicht übergangen werden dürfen.

Dagegen kommt der Hegelianer Hermann Wimmer ausführlich zu Wort. Aus Benzens Kommentar sei folgende Phrase festgehalten (S. 168): „Das reformatorische Geschichtsbewußtsein kehrt hier in der Gestalt einer idealistischen Geschichts-

theologie wieder“. Daß das Reden vom „Volksgeist“ gerade bei einem Hegelianer nicht nur herderisch sondern gut hegelianisch ist, scheint dem Verfasser unbekannt zu sein (S. 167). Wenn Wimmer das damalige Rußland (1848) so ungünstig beurteilt, so hat das doch auch seine guten Gründe. Daß wir uns im Zeitalter von Nikolaus I. befinden und was das bedeutet, wird nicht einmal angedeutet, ebenso wenig die Tatsache, wie sehr die damalige russische Kirche und sogar die kirchliche Entwicklung von Byzanz auch von den besten, wohlverstandenen kirchlich gesinnten Russen (z. B. Chomjakov und den Brüdern Aksakov) einem vernichtenden Urteil unterworfen wurden. Jeder von Benz behandelte Autor wird uns mit seinem jeweiligen, völlig monologischen „Geschichtsbewußtsein“, als wäre er eine fensterlose Monade — völlig abgelöst von der russischen Wirklichkeit — vorgestellt.

Der vierte Teil des Werkes bietet „das Geschichtsbild der Theologie des 19. Jahrhunderts“. Es beginnt mit Auszügen aus den Darstellungen der Symbolik von Wilhelm Gass und Ferdinand Kattenbusch (dazwischen Karl Schwarzlose). Hier ist befremdend das völlige Ignorieren der doch so wichtigen Kontroverse der beiden Symboliker in den „Theologischen Studien und Kritiken“ 1878 (Kattenbusch) und in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ III, 1879 (Gass) über die Bedeutung der sogenannten symbolischen Schriften in der Kontroversliteratur der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts, deren grundlegende Bedeutung für die Symbolik Kattenbusch (mit Recht) abstritt, Gass aber bejahete, der seinerseits wiederum mit einem gewissen Rechte beanstandete, wenn Kattenbusch allzusehr die noch mit Rom geeinte Ostkirche für seine Darstellung zu Grunde legte und ihm vorwarf, über seiner einseitigen Abschätzung der Betonung „physischer Kategorien“ in der Theologie die zentrale Bedeutung der Freiheit und damit auch der sittlichen Elemente in der orthodoxen Lehre übersehen zu haben. Wieder geht hier Benz an einem wichtigen lebendigen Gedankenaustausch vorbei und isoliert die einzelnen Schriftsteller nicht nur gegenüber ihrem Gegenstande, sondern auch unter sich.

Das Heranziehen von „Viktor Frank“, d. i. H. von Samson-Himmelstjerna mit seinem Buche „Russisches Christentum“, Paderborn, Schöningh 1889 bzw. 1894, ist ein Mißgriff. Dieser Balte wird als typischer Vertreter des zu Unrecht in Grund und Boden abgeteilten protestantischen Baltentums vorgestellt. Sein Standpunkt ist aber der eines extremen und abstoßenden römisch-katholischen, Jesuiten-freundlichen Ultramontanismus primitivsten Charakters. Offensichtlich hat das Benz gar nicht bemerkt. So hat er die von ihm angezogenen Quellen selber gelesen! Er stellt uns diesen Schriftsteller, dessen Buch zudem in einem ausgesprochen katholischen Verlage erschienen ist, als einen „deutschen Protestanten“ vor (S. 220) und gleichzeitig als den „Repräsentanten einer Art von baltischem Rußland-Mythus, der so stark und geschichtsmächtig war, daß sich ihm selbst ein so kritischer Geist wie Adolf Harnack nicht entziehen konnte (S. 229). Es war übrigens Frank, der Harnack ausgiebig ausgeschrieben hat (über das Mönchtum). Benz wäre besser beraten gewesen, wenn er den dem damaligen Russentum sehr kritisch gegenüberstehenden glänzenden baltischen Schriftsteller Viktor von Hehn mit seinem Buch „De moribus Ruthenorum“ als typischen Vertreter der baltischen Beurteilung von Rußland in jener Zeit herangezogen hätte.

Es folgt nun ausgiebig Adolf Harnack selber mit seiner angeblich von balten-deutschen Ressentiments geladenen negativen Beurteilung der Ostkirche. Wenn dieser durch seine in der Jugend gebildete Anschauung der russischen Kirche bestimmt war, so war dazu sein Baltentum, das bei Benz überaus schlecht wegkommt, keineswegs nötig. Dabei ist nicht zu übersehen, wie sehr dieses damals in einem schweren Existenzkampf gegen die Russifizierungsversuche gerade auf kirchlichem Boden stand. Sehr kritisch und im wesentlichen negativ war übrigens auch die Beurteilung der russischen Kirche durch den von Benz leider übergangenen Hermann Dalton, den bekannten nicht-baltischen, reformierten Pfarrer in Petersburg (in „Die russische Kirche“ 1892, „Lebenserinnerungen“ Bd. II, 1907).

Im fünften Teile, der sich ganz wie der vierte auf die deutschsprachige Literatur beschränkt, kommt „das neue Bild von der Ostkirche im 20. Jahrhundert“ zur Sprache. Zur Vorstellung gelangen Werke von Karl Beth, Karl Holl, dann die „neue Sicht“ der Nachkriegszeit bei Oswald Spengler, Moeller van den Bruck, Adolf Deissmann, Hans Ehrenberg, Erich Seeberg, aus dem folgendes Zitat festgenagelt sei: „Alle Theologie und alle kirchliche Arbeit ist ja nichts anderes als die Anpassung des Evangeliums an die Bedürfnisse der Zeit. Darin liegt die Kraft der Theologie und ihre Begrenzung“; das dürfte auch unserem Verfasser aus dem Herzen gesprochen sein. Es folgen: Friedrich Heiler („Seine reifste Frucht“), Siegmund-Schultze, Hans von Eckardt (mit Recht sehr kritisch), Konrad Onasch (sehr einseitig), Fritz Lieb und Karl Friz.

Außerst bedenklich ist es, wie Benz die Arbeit von F. Lieb behandelt. Hier zeigt sich deutlich, daß die von Benz verfochtene „Ökumenik“ die entscheidende Frage, nämlich die Wahrheitsfrage, die die Orthodoxie ja immer besonders hartnäckig verfochten hat, nur als eine quantité négligeable betrachtet, weil er im historischen Positivismus stecken bleibt. Vor allem ist die Art, wie Benz das Liebsche Buch „Rußland unterwegs“ exzerpiert und kommentiert, ganz fatal. Benz charakterisiert diesen, damals notwendigen Versuch, die Kriegssituation auszunutzen, als „politischen Gegenmythus gegen den Rosenbergschen Geschichtsmythus“ und als eine schwärmerische Verherrlichung des sowjetischen Edelmannes, wobei er allerdings den ersten grundlegenden Abschnitt des Buches „Der russische Mensch in der geschichtlichen Wirklichkeit“ völlig totschweigt und auch sonst Behauptungen unterstellt, die sich in dem Buch von Lieb nicht finden. Aufschlußreich ist es, wenn Benz (S. 356) behauptet: „in einer ebenso einseitig rein politischen Interpretation werden die (sic!) Führer der russischen Emigrationskirche (so, im Singular) als servile bestochene Trabanten Hitlers dargestellt“! Benz muß allerdings diese falsche Behauptung durch ein Zitat aus Lieb zwei Seiten später korrigieren. Denn Lieb hat damals sehr wohl auf die Unterschiede zwischen der nazihörigen Hierarchie und den übrigen russischen Emigrationskirchen hingewiesen.

Es ist keine Frage, daß Lieb sich seinerzeit zu optimistisch über die Ansätze einer neuen Kulturpolitik der Sowjetunion geäußert hat. Er hat das inzwischen selbst zugegeben. Aber deshalb nun von einem „sowjetophilen Mythos“ zu reden, dürfte eine grobe Unterstellung sein. Benz kann das nur tun, weil er völlig den Schlußabschnitt des Buches von Lieb übersieht. Dort hat ja Lieb sich durchaus kritisch und deutlich zu dem Problem der Synthese zwischen der Freiheitsidee des Westens und dem in Rußland ursprünglich angestrebten Sozialismus geäußert. Wer die Benzsche Darstellung mit dem vergleicht, was Lieb z. B. S. 440 f. geschrieben hat, ist erschüttert von der Leichtfertigkeit und Verantwortungslosigkeit, mit der Benz arbeitet. Auch was Benz über die Absage Liebs an seine „früheren Träume“ ausführt, hängt völlig in der Luft.

Der vierte Abschnitt des letzten Kapitels ist überschrieben: „Die Anfänge einer wissenschaftlichen Ökumenik a) Ernst Benz“. Diese Überschrift zeigt, daß Benz nicht unter Bescheidenheit leidet. Die protestantische Geschichtsschreibung hat also, was die Ostkirchenkunde anbetrifft, in den Anfängen der Benzschen Ökumenik ihren Höhepunkt erreicht, ja eigentlich erst ihren wahren wissenschaftlichen Charakter gefunden. Dabei hat es das Wort „Ökumenik“ Benz sicherlich angetan. Diese soll eine neue Wissenschaft sein, „die sich von der Konfessionskunde gesinnungsmäßig und thematisch unterscheidet“. Man wird Mühe haben, nach dem schon Mitgeteilten vor der „Gesinnung“ einer solchen „neuen Wissenschaft“ — ganz abgesehen vom Stile, in dem das alles vorgetragen wird — irgendwelchen besonderen Respekt zu bekommen. Diese „Gesinnung“ soll eine Bereitschaft schaffen, die „jede Kirche in der Begegnung mit der andern offen macht für die Frage: bin ich richtig, so wie ich bin?“ und dann im Hinblick auf die anderen Kirchen in der Frage bestehen: „Bist du richtig, so wie du bist?“ Benz scheint gar nicht zu merken, daß hinter seinen Fragestellungen ein alles relativierender, historistischer und zugleich spiritualistischer Kirchenbegriff steht, für

den es, wie es so schön heißt, nur noch eine „spezifische Wahrheit“ gibt, die die einzelnen Kirchen „geschichtlich repräsentieren“ (S. 365).

Schließlich werden uns durch Benz mit erhöhter Lautstärke eine ganze Reihe von geschichtlichen Arbeiten zu der neuentdeckten „Ökumenik“ von Benz selber angepriesen, darunter nochmals sein Buch über Franz Baader und seine Beziehungen zu Rußland (Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Mainz 1950). Mit ihnen macht also diese neue Wissenschaft ihre „Anfänge“. Es wäre wohl vorsichtiger gewesen und sogar klüger, etwas bescheidener in dem genannten Buche von der angeblich geringen Bekanntheit der russischen Personen zu reden, mit denen Baader ins Gespräch gekommen ist oder deren Tätigkeit mit ihm im Zusammenhang stand (a. a. O. S. 566). Diese sind jedem Kenner der russischen Geschichte wohl vertraut, schon weil eine umfangreiche russische Literatur über sie, darunter verschiedene Autobiographien (z. B. von Schischkov, Archimandrit Fotij und sogar Schevyryev) vorhanden ist, über die sich Benz selber vornehm hinwegsetzt. Seine eigenen Kenntnisse über russische Verhältnisse und Personen stammen ganz und gar aus zweiter Hand. Denn über keine, weder Alexander I., Golicyn, Speranskij, Uvarov, Elim Meschtscherskij, Schischkov, Labzin (nicht Labsin, wie Benz schreibt) noch selbst Schevyryev, den eigentlichen russischen Partner Baaders, hat Benz — abgesehen von einigen Zeitschriften- und Lexikonartikeln oder Bücherregistern — auch nur eine der so reichlich fließenden russischen Quellen benützt. Er hat sich hier seine Sache durch einfaches Ausschreiben des 1882 in Leipzig erschienenen Buches von Peter Götzke, „Fürst Alexander N. Galizin und seine Zeit“, sehr leicht gemacht. Hätte Benz auch nur einigermaßen die russische Literatur benützt, oder wäre er auch dazu wirklich imstande, dann hätte er nicht immer wieder erklären müssen, alles Mögliche sei nicht „erkannt“ worden, bis er eben selbst gekommen sei, um — längst bekannte Tatsachen in völlig lückenhafter und unzulänglicher Weise — unter völliger Mißachtung seiner eigenen, immer wieder wiederholten Forderung nach strenger Quellenforschung — als neueste Errungenschaften urbi et orbi anzupreisen.

Unter einer ganzen Anzahl von groben Flüchtigkeiten und Verzeichnungen sei hier (an anderer Stelle soll näher darauf eingegangen werden) nur folgendes festgestellt: Es ist Benz sogar verborgen geblieben, daß der von ihm zum Philosophen kreierte Literaturhistoriker Schevyryev, der neben dem Historiker Pogodin bekannteste akademische Vertreter der sogenannten offiziellen „Narodnost“ (Volkstümelei), der nikolaitischen Staatsideologie, im Moskvitjanin des Jahres 1841 (Teil III, Nr. 6) einen Aufsatz über Baader und seine Gespräche mit ihm veröffentlicht hat, obgleich gerade dieser sowohl von Tschizevskij und Jakovenko in ihren Büchern über den Hegelianismus in Rußland wie auch von Lieb in seinem Slavophilenaufsatz (Theologische Zeitschrift, 2. Jahrgang, 1946, Heft 2, S. 118) ausdrücklich und in deutscher Sprache zitiert oder erwähnt worden ist. Besonders folgenschwer und schlimm ist schließlich die Unkenntnis des Verfassers von der Erstveröffentlichung der Urfassung des Statuts der „Heiligen Allianz“ durch Werner Näf (1928), durch die die ganze Unheiligkeit dieses Machwerks erst recht zu Tage kommt und alles, was Benz über deren „Bedeutsamkeit“ orakelt, zu einem leeren Gerede wird. Den Abschluß des letzten Abschnitts (e) des besprochenen Buches, welches also der erst zu wahrer Wissenschaftlichkeit hinzuführenden „Ökumenik“ gewidmet ist, bilden Auszüge aus dem bedeutend soliden arbeitenden Schüler von Benz, Ludolf Müller, dem man nicht nur sofort anmerkt, daß er nicht nur theologisch an seinem Gegenstand interessiert, sondern auch mit der russischen Sprache und Literatur wirklich vertraut ist.

Nicht zu verstehen ist, warum z. B. folgende in Basel erschienene Bücher einfach übergangen werden: Efraim Briem: Kommunismus und Religion in der Sowjetunion (o. J. bei F. Reinhardt), wichtig schon als das Urteil eines schwedischen Lutheraners, und Erich Schick: Kirchengeschichte Rußlands in den Grundzügen. Bd. 1 (bei Heinrich Mayer, 1945), besonders interessant, weil sich hier ein würt-

tembergischer „Pietist“ mit großer Wärme für das Verständnis der byzantinischen Orthodoxie einsetzt, in scharfem Gegensatz etwa zu dem von Benz berücksichtigten, viel unwichtigeren Johannes Warns. Wie nötig wäre weiterhin mindestens eine Notiz über ein großes Werk gewesen, das seinerzeit entscheidender Anlaß für Viele geworden ist, sich mit Rußland ernsthaft zu befassen. Aber dessen Verf. war „nur“ ein Tscheche oder eigentlich Slowake: Thomas Masaryk. Es handelt sich um das Buch: Rußland und Europa, I. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie, 2. Bde., Jena, Diederichs, 1913. Auch die Bücher des tschechischen protestantischen Theologen Spinka (jetzt in USA) über die Ostkirche wären zu erwähnen. Weiterhin sei aufmerksam gemacht auf die nur in tschechischer Sprache erschienene russenfreundliche Schrift des bekannten protestantischen Theologen in Prag, J. Hromadka: Mezi vychodem a zapadem (Zwischen Osten und Westen), Praha 1946.

Schließlich ist es erstaunlich, daß Benz das wichtige Werk Toynbees, das dem von Spengler mehr als die Waage hält, mit seiner so interessanten Beurteilung der byzantinischen und russischen orthodoxen Welt völlig mit Schweigen übergeht. Geradezu grotesk wirkt die Betonung der doch sehr ephemeren Bedeutung der russischen ersten Emigration für das damalige Deutschland (S. 291), während eine viel größere und viel bleibendere Bedeutung die russische Emigration mit ihrem Zentrum um Paris nicht nur für Frankreich, sondern auch für ganz Europa bekommen hat. Daran wird mit keinem Wort erinnert. Hier zeigt sich wieder, wie eng begrenzt der Horizont des Verf. ist und wie daher alles in ein falsches Licht rückt.

Aus allen Betrachtungen von Benz wird ganz deutlich, daß er eine nur sehr unklare und lückenhafte Vorstellung von der theologischen Entwicklung der neueren russischen Theologie besitzt. Seine faktischen Kenntnisse dürften nicht weit hinausreichen über die beiden Übersetzungsbände von „Östliches Christentum“, soweit er sie gelesen hat, dessen verdienstvoller Herausgeber, Hans Ehrenberg, von Benz dann auch noch einen Tritt bekommt (S. 307). Außerdem dürfte er noch einige Urteile und Vorurteile aus der russischen Theologiegeschichte Florowskijs übernommen haben, soweit deren Kenntnis ihm vermittelt worden ist. Mit dem banalen Schlagwort von „Spekulationen der großen modernen russischen Philosophen“ (S. 306), von denen drei Theologen waren bzw. geworden sind (Florenskij, Bulgakov, Zenkovskij), wird z. B. eine Bewegung bagatellisiert, deren Wurzeln tief in die patristische Theologie und vor allem auch die byzantinische Mystik (den Hesychasmus) reichen. Schon bei Iwan Kirejewskij, dem Slavophilen, zeichnet sich diese Tendenz ab, hat er doch nicht zufällig die Starzen von Optina Pustyn in der Neuherausgabe patristischer, vor allem mystischer Schriften in russischen Übersetzungen unterstützt. Hier hat dann Florenskijs und Bulgakovs Theologie wieder eingesetzt, nicht nur in Fortführung des Werkes Wladimir Solovievs. [Hier herrscht eine tiefe Kluft zwischen den heutigen orthodoxen Russen und Griechen. Es ist doch bezeichnend, daß ein griechischer Theologe mir bekannte, Symeon der Neue Theologe und Gregorios Palamas seien ihm völlig unbekannt!] Gerade von daher wird auch verständlich, wie sehr etwa Jakob Böhme und der spätere Schelling oder auch Baader ganz natürlicherweise in den Gesichtskreis der orthodoxen Theologie und Philosophie (beide bilden ja auch heute noch eine eigenartige Einheit wie schon zur Zeit der Kirchenväter) treten mußten. Wie töricht und primitiv ist es, hier einfach von „Einschlägen“ zu reden, „die gar nichts mit der kirchlich-orthodoxen Theologie zu tun haben“ (S. 306). Hier drängt sich als Parallelerscheinung die Bedeutung auf, die Hegel, Feuerbach und Marx für die russischen revolutionären „Westler“ bekommen haben — auch nur fremde „Einschläge“. Ähnliches gilt schon von der Beziehung der frühen und großen Slavophilen zum deutschen Idealismus (Herder und Schelling), ja von Puschkin und Dostojewskij. Überall, wo in Rußland das geistige Leben neue Wege zu beschreiten begann, hat es sich auf allen Gebieten, auch in der Theologie, zunächst von außen her anregen lassen. War es im Grunde anders, als die

Kirchenväter sich die griechische Philosophie „aneigneten“? Die Verkennung auch der positiven Bedeutung jener Tatsache ist ein Grundmangel der so inhaltsreichen, sehr interessanten, aber auch sehr einseitigen, subjektiven und allzu polemischen Darstellung der Geschichte der russischen Theologie von Florovskij, in der, wie von Berdiajeff z. B. mit Recht eingewendet worden ist, die typisch russische theologische Tradition (gerade in ihrem Zusammenhang mit dem Westen) allzu negativ beurteilt wird. Erschreckend ist auch hier, wie überall bei Benz, die Erledigung der interessantesten Probleme durch einige höchst banale, alle konkreten Konturen verwedelnde Gemeinplätze, die in aller Eile hingeworfen sind.

Es ist auffallend, wie wenig interessiert Benz in seinem ganzen Buche an der Wahrheitsfrage oder eigentlich an der nach der wahren Wirklichkeit ist, angefangen mit dem Problem, inwiefern die Beurteilung des faktischen Zustandes der orientalischen Kirche in verschiedenen Zeiten und Zonen und die daraus von protestantischer Seite gezogenen Folgerungen über dogmatische Erstarrung und religiösen Zerfall doch einfach weithin den Tatsachen entspricht, ja manchmal sogar von orthodoxer Seite ganz offen bestätigt wird. Ich denke hier etwa an Chomjakovs Kritik an der Entwicklung von Byzanz oder auch an seine Kritik der zeitgenössischen Schultheologie eines Makarij Bulgakov oder an die Polemik Ivan Aksakovs gegen die petrinische synodale Staatskirche, von der kirchlichen Selbstkritik der modernen orthodoxen Theologie oder auch Philosophie garnicht zu reden. Dafür konstruiert Benz jeweils tiefsinnig und ganz und gar subjektivistisch eine Verfallstheorie und redet von Ressentiments und Ähnlichem. Daß es ein oft in sehr raschem Wechsel erfolgendes tatsächliches Auf und Ab im Leben der einzelnen Kirchen gibt, natürlich nicht nur der orthodoxen, dürfte doch auch Benz nicht entgangen sein. Durch solche realen Tatsachen ist immerhin das protestantische Urteil über die orthodoxe Kirche seit der Reformation weithin bestimmt gewesen, wobei zuzugelen ist, daß es, wie gerade bei Harnack, oft allzu sehr zu falschen Verallgemeinerungen und Abwertungen geführt hat. Dessen „Liberalismus“, der dabei natürlich keine geringe Rolle spielt, ist im übrigen nicht allzuweit entfernt von dem unseres Autors mit seiner grotesken Unterschätzung der grundlegenden Bedeutung des altkirchlichen Dogmas im Raume — nein, allen Räumen — der Lebensäußerungen der orthodoxen Kirche.

Schon im Vorwort hatte Benz betont, die Ostkirche habe dem christlichen Abendland etwas zu sagen. Inwiefern sie das tut, bleibt aber in seinem Buche völlig ungeklärt. Das hat seine tieferen Gründe; vor allem bleibt unklar, inwiefern „wissenschaftliche Forschung“ als solche dies, wie das Benz meint, überhaupt feststellen kann. Jedenfalls kann es keine rein historistische Erinnerung daran, „daß bereits in früheren entscheidenden Epochen der abendländischen Geschichte die Ostkirche in das abendländische Geschichtsbewußtsein eingedrungen ist“, und nicht einmal die weitere Feststellung, daß es auch gegenwärtig zu einer „Begegnung und Auseinandersetzung mit der östlich-orthodoxen Kirche“ gekommen ist. Irgendein „Geschichtsbewußtsein“, von dem so viel und reichlich in einer pseudohegelianischen Terminologie, besonders im Schlußwort, die Rede ist, kann doch gerade dafür gar nicht zuständig sein, sondern allein die dogmatische horribili dictu, ja horribili dictu dogmatische und zugleich kritische Besinnung auf die ursprüngliche, auch noch heute lebendig wirkenden Grundlagen des christlichen Glaubens. Und hierzu gehört auch und in erster Linie die Besinnung auf das heute so verschrieene und von allen Seiten „entmythologisierte“ altchristliche Dogma, das ja nichts anderes sein will und sein soll als lebendiges Zeugnis von Incarnation und Auferstehung Jesu Christi. Sie stehen auch heute noch im Mittelpunkt der lebendigen Einheit von Dogma und Kultus (beides ist unzertrennlich) der östlichen Kirche. Wenn es zu einer wirklichen Begegnung und nicht nur zu einer „Ökumenik“ kommen soll, dann ganz gewiß nicht gerade unter Absehen jenes Mittelpunktes und nicht durch ein unfruchtbares Gerede von irgendwelchen sich ständig ablösenden Bewußtseinsformen geschichtlicher oder ökumenischer Art.

Die Anlage des ganzen Benzschen Buches ist insofern von vornherein verfehlt, als einmal die zur Darstellung gelangenden Verfasser mit ihren Werken zu sehr isoliert werden gegenüber dem von ihnen zu behandelnden Gegenstande. Das heißt, eine solche Darstellung müßte jeweils begleitet werden von der ihres Gegenübers. Auch die Beurteilung des Protestantismus von orthodoxer Seite her wäre jeweils zu berücksichtigen oder zum mindesten die Reaktionen der Orthodoxen auf die Versuche der Protestanten, sich ihnen, sei es in polemischer oder irenischer Absicht zu nähern. Irgendwie sind alle zur Geltung gebrachten Beurteilungen der Ostkirche zum mindesten Versuche einer Auseinander- oder auch „Zueinander-setzung“. Dieses realistische und zugleich dialogische Moment kommt in diesem Buche gar nicht zur Geltung, und sein Fehlen läßt es zu einer Art Kuriositäten- oder Wachsfigurenkabinett werden, in dem jeweils verschiedenartige „Geschichtsbewußtseine“ monologisierend vor dem erstaunten Leser paradien, die für diesen von heillosen Widersinnigkeiten und Bösartigkeiten strotzen müssen.

Am besten hat Benz seine eigene Arbeit selbst charakterisiert, wenn er in einem Aufsatz „Die russische Kirche und das abendländische Christentum“, in dem allerdings auch um das gestellte Thema sehr viel herumgeredet wird (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 1948, S. 2), erklärt: „So kommt es, daß selbst die neuesten Darstellungen der russischen Kirche und Kirchengeschichte aus deutscher Feder den Mangel an Tatsachenkenntnissen durch allgemeine ideologische Betrachtungen zweifelhafter Art ersetzen“. Zu solchen gehört vor allem auch das reichlich nebelhafte Schlußwort, in dem ein zu einem leeren Cliché gewordener historistischer Psychologismus in ermüdender Wiederholung und Feststellungen von Stufen „des ökumenischen Bewußtseins“ (S. 385: so wurde das „ökumenische Bewußtsein durch die idealistische Geschichtsphilosophie auf eine neue Stufe erhoben“ usw.) den Leser nochmals daran erinnert, wie leicht es sich der Verfasser bei der Herstellung dieses Buches gemacht hat. Das Beste an ihm sind die ihm beigegebenen Bilder.

Basel

F. Lieb

Territorialkirchengeschichte

Raymund Kottje: Das Stift St. Quirin zu Neuß von seiner Gründung bis zum Jahre 1485 (= Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein Bd. 7). Düsseldorf (Schwann) 1952. XVI, 190 S. 1 Karte. Kart. DM 7.50.

Die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung hat naturgemäß weniger Interesse an der lokalen Geschichte kirchlicher Institute als solcher als vielmehr an den allgemein gültigen Ergebnissen, die sich aus einer größeren Gruppe lokaler kirchlicher Einrichtungen (Klöster, Stifte, Pfarreien) ableiten lassen. Man wird darum gut daran tun, bei Einzeluntersuchungen sein Augenmerk jenen Fragen zuzuwenden, die lohnende wissenschaftliche Aufgaben darstellen. Kottje, ein Schüler P. E. Hübingers, erfüllt die Erwartungen, die man an eine wissenschaftlich lohnende und befriedigende Darstellung der Geschichte eines mittelalterlichen Stifts stellen muß. Die reichhaltige Darbietung des Materials, das aus teils verstreuten Urkunden- und Archivbeständen zusammengetragen wurde, die Vertrautheit mit den Problemen und der einschlägigen Literatur erlaubten einen weit gespannten Rahmen (Gründung und Frühgeschichte, Verfassung, Pfründen, Kollationsrechte, liturgische Festfeier, wirtschaftliche Verhältnisse, Beziehungen des Stifts zu Pfarrei und Dekanat Neuß, zur Stadt und zum Hospital, zum Adel; Bibliothek und Archiv des Stifts). Daß der Verf. ihn nicht immer voll ausfüllen konnte, sondern sich mit dem Aufzeigen des Problems begnügen mußte, ist dadurch bedingt, daß das gefundene Material zeitliche und sachliche Grenzen hat. Besondere Anerkennung verdienen die Untersuchungen über Gründungszeit und Gründer des Neußer Monasteriums über den kirchlichen Stand seiner Insassen (Benediktinerinnen oder Kanonissen?) und über den Neußer Dekanat, die zu neuen und guten Ergebnissen führen. — Zur Frage der Entstehung einer eigenen Pfarrkirche neben der Stiftskirche (S. 80 f) sei darauf hingewiesen, daß das Kölner Frauenmonasterium St. Maria im Kapitol eine frühe Parallele bietet (vor 1100) (vgl. K. H. Schäfer in *Annalen d. Hist. Ver. f. d. Nrh.* 74, 1902; H. Keussen in *Westdt. Zschr.* 32, 1903), daß die Verlegung des Pfarrgottesdienstes aus der Stiftskirche in eine eigene, in unmittelbarer Nachbarschaft erbaute Pfarrkirche und die Anstellung eines eigenen Plebans seit Ende des 12. Jh. im Zuge der Vermögenstrennung zwischen Vorsteher und Kapitel häufig zu beobachten ist (bei 6 Kölner Kloster- bzw. Stiftskirchen feststellbar). Ob nicht die Existenz der Kirchmeister (S. 94) und eines eigenen Plebans an St. Quirin (S. 81) darauf hindeutet, daß auch hier die Ausecheidung des Pfarrvermögens aus dem Stiftsvermögen angebahnt wurde? — Die Verbindung von Stift und Pfarrei (S. 86) sollte man besser als *Unio* bezeichnen, weil kein förmlicher Inkorporationsakt vorliegt. — Die beiden S. 110 genannten Vikarien müßte man wohl als dem Kanonikerkollegium (nicht: den Kanonikern) uniert bezeichnen. — Die „eigenartige Aufteilung der Ostervesper“ (S. 121) ist kein Sondergut von Neuß und Gerresheim, sondern findet sich allgemein, auch in Pfarrkirchen (vgl. u. a. Joh. Edks Pfarrbuch für . . . Ingolstadt hrsg. v. J. Greving [1908], S. 152 f und noch das *Breviarium Coloniense* von 1780, Pars Vernalis p. 369 s).

Münster i. W.

E. Hegel.

Carl Niedner: Das Patrozinium der Augustiner-Chorherren-Stiftskirche St. Thomae zu Leipzig. Untersuchungen zur Frühgeschichte der Bach-Kirche und der Leipziger Altstadt (= Leipziger Stadtgeschichtliche Forschungen, Heft 2), Leipzig (V. E. B. Bibl. Inst.) 1952. 156 S. DM 7.50.

Durch den Mangel an Quellen genötigt hat N. die allgemeine Literatur (Stutz, Mitteis, Brunner, Th. Mayer etc.) für seine Untersuchung in weiterem Umfange

herangezogen, als es bei einer landesgeschichtlichen Arbeit sonst üblich ist. Auf diesem Wege nimmt er Analogieschlüsse, Hypothesenketten und eine gewisse deduktive Tendenz seiner Argumentation in Kauf, gewinnt dafür aber ein geschlossenes Bild von der Frühgeschichte der Stadt Leipzig. Diese wurde nach N. von Fernkaufleuten aus dem niederfränkischen Raum gegründet, die eine Schwur- oder Eidgenossenschaft (*conjuratio*) mit eigenem Kirchenwesen bildeten. Die Selbständigkeit der Leipziger Bürger wurde politisch durch den Markgrafen von Meissen und kirchlich durch den Erzbischof von Magdeburg sowie den Bischof von Merseburg bedroht. Im Jahre 1212 wurde ein Augustinerchorherrenstift in die Marktkirche hineingelegt, womit das Eigenkirchenrecht der Stadt gebrochen war; 1216 setzte sich der Markgraf, Dietrich der Bedrängte, in den Besitz der Stadt. Damit hatte Leipzig seine politische und kirchliche Unabhängigkeit in den Jahren von 1212 bis 1216 verloren. Den erfolglosen Kampf Leipzigs um seine Freiheit zeigt N. nun im Spiegel der Patrozinien. Die Marktkirche der Leipziger *conjuratio* hatte Nikolaus zum Patron. Als die Kirche für das Augustinerchorherrenstift usurpiert wurde, mußte auch das Patrozinium weichen. An die Stelle des Nikolaus trat nun Thomas (von Canterbury), dessen Name damals ein Programm für die kirchlichen Territorialisierungsbestrebungen bedeutete. Als sich schließlich Dietrich der Bedrängte in den Besitz der Stadt gesetzt hatte, beseitigte er durch den kleinen Zusatz „apostolus“ das Ärgernis, das das Patrozinium des englischen Heiligen für einen weltlichen Herren bedeuten mußte.

Die Untersuchung Niedners ist sehr gründlich angelegt und bringt ausführliche wissenschaftliche Anmerkungen. Trotzdem läßt sich seine Beweisführung leider nicht an allen Punkten als schlüssig ansehen. Als Beispiel sei die Umwandlung der Nikolai-Marktkirche in die Thomaskirche genannt. Den wichtigsten Beleg dafür gewinnt N. durch einen negativen Nachweis: der Dekan der *conjuratio*, der 1160 erwähnt worden war, sei in dem Sühnevertrag zwischen Leipzig und dem Markgrafen (1216) nicht mehr genannt. Daraus zieht N. nun folgende Konsequenzen: „Die Leipziger verzichten auf ihr Eigenkirchenrecht, auf ihre kirchliche Unabhängigkeit, auf den 1160 ausdrücklich benannten Dekan, d. h. kirchlichen Führer, auf ihre Marktkirche zu St. Nikolai und beugen sich, sicher nur gezwungen, darunter, daß das Chorherrenstift die Leitung des ganzen kirchlichen Wesens Leipzigs vollständig und allein bis 1543 erhält, sie selbst aber die kirchliche Selbständigkeit für immer verlieren . . .“ (S. 84). Die Nennung des Dekans im Stadtbrief von 1160: „ . . . et quam diu suo decano inobedientes non invenientur, ne aliud sequerentur iudicium imperavit (scil. marchio)“ und das Fehlen dieser Angabe im Sühnevertrag aber berechtigen wohl kaum dazu, eine derartig umfassende Privilegierung und juristische Fixierung des Eigenkirchenrechtes zu erschließen. Schwerer aber fällt ins Gewicht, daß sich in dem Sühnevertrag, der nach N. eine völlige Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Leipzig bewirkt haben soll, davon nicht die geringste Spur findet, dafür aber die Angabe: „ . . . quod idem marchio privilegium patris super institutione et iure civitatis . . . per omnia conservabit et ipsi Lipzenses in omnibus suis tam urbanis quam rusticis libertate fruentur, quae temporibus patris sui et tenuit et vigit.“ (S. 98) Die Bestimmung über den Dekan aus dem Jahre 1160 bezog sich nun aber auch auf dessen weltliche Jurisdiktion, der vom Markgrafen ein gewisser Raum gegeben war. Es geht darum nicht an, aus der fehlenden Erwähnung des Dekans im Sühnevertrag derartig weitgehende Konsequenzen zu ziehen, wie es N. getan hat.

Es ist die Aufgabe einer landesgeschichtlichen Zeitschrift, sich mit den Einzelergebnissen weiter kritisch auseinanderzusetzen. Der eigentliche Ertrag der Arbeit für die allgemeine Kirchengeschichte liegt in den Abschnitten über das Thomaspatrozinium. Hier ist wichtiges Material zusammengetragen und ein schönes Beispiel dafür gegeben, wie auch bei schmalem Quellenbestand die Patrozinien wichtige Arbeitshypothesen liefern können.

Philipp Meyer: Aus der Reformationsgeschichte Niedersachsens. (= Quellenhefte zur Niedersächsischen Geschichte 4/5). Hildesheim (Lax) 1952. 64 S. DM 4.80.

Mit 67 Auszügen aus Chroniken, Briefen, Verfügungen, Kirchenordnungen etc. im Originaltext gibt der Verfasser einen Einblick in die Reformationsgeschichte Niedersachsens. Es mag gewagt erscheinen, daß bei solch schmaler Basis auf jede lokale Begrenzung verzichtet ist und Zeugnisse aus verschiedenen Territorien in chronologischer Folge aneinandergereiht sind. Dieser Weg erforderte eine gründliche Kenntnis des Stoffes und seine geistige Durchdringung; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte mit den wenigen zur Verfügung stehenden Bausteinen das Gebäude der Reformation in Niedersachsen errichtet werden. Gern wird man es dem Verfasser zugestehen, daß er diese gewiß nicht leichte Aufgabe gemeistert hat.

Bei der Darbietung des Materials hat man sich leider mit einer Einführung in die Literatur zur Reformationsgeschichte Niedersachsens und mit durchweg präzisen Regesten als Überschriften begnügt. Das Fehlen eines Registers wird aber in erster Linie nicht dem Verfasser vorzuwerfen sein, sind doch auch die vorher erschienenen Quellenhefte zur Niedersächsischen Geschichte ohne ein solches herausgegeben. Trotz aller Raumknappheit hätte auch auf ein Inhaltsverzeichnis nicht verzichtet werden sollen.

Göttingen

H. W. Krumwiede

Paul Schöffel: *Herbipolis Sacra*. Zwei Untersuchungen zur Geschichte des Bistums Würzburg im frühen und hohen Mittelalter, aus dem Nachlaß hrsg. von Wilhelm Engel (= Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte, Reihe IX: Darstellungen aus der fränk. Gesch., Band 7). Würzburg (Komm. Verlag Schoeningh) 1948. 106 S. DM 5.20.

Aus dem Nachlaß des 1944 gefallenen fränkischen Geschichtsforschers Paul Schöffel (geb. 1905) werden hier zwei Abhandlungen vorgelegt. Die erste ‚Karlbürg, Karlstadt und „die fränkische Gertrud“‘ (S. 13—55) stellt zunächst Lage, Alter, Bedeutung und gegenseitige Beziehungen von Kastell, Königsgut, Dorf, Pfarrei und Kloster Karlbürg (am Main) klar und erweist das auf der anderen Mainseite gelegene Karlstadt als davon unabhängige, spätere, in die Zeit zwischen 1198 und 1202 fallende Gründung des Würzburger Bischofs. — Im zweiten Teil der Abhandlung wird ‚die fränkische Gertrud‘, legendär als Schwester Karls d. Gr. mit der Gründung von Karlbürg verknüpft, als ‚gelehrte Erfindung späterer Jahrhunderte‘ erwiesen (S. 48) und der erbaulichen Fabulierlust eines Heiligenbiographen des 9. Jahrhunderts sowie einer nicht nur lauterer Beweggründen entsprungenen Urkundenfälschung des 12. Jahrhunderts (S. 50) zur Last gelegt. Angehängt ist ein Exkurs über die Verfassergleichheit der jüngeren *Passio s. Kiliani* und der älteren *Vita s. Burkardi* (S. 51—55).

Die zweite Abhandlung: Neumünster und Dom (von Würzburg) bietet Untersuchungen zur Kirchen- und Baugeschichte von Stadt und Bistum Würzburg vornehmlich im 11. Jahrhundert (S. 56—104).

In dem Heft finden sich außerdem Gedenkworte für Paul Schöffel (S. 7—12) und ein Verzeichnis seiner wichtigeren Veröffentlichungen (S. 105 f) aus der Feder des Herausgebers W. Engel.

Wilhelm Engel: Das Archiv des historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg (= Veröffentl. d. Ges. f. fränk. Gesch., Reihe XI: Frankenland, Wegweiser in das landesgeschichtl. Schrifttum, Heft 1), Würzburg (Komm. Vgl. Schoeningh) 1948. 103 S. DM 4.—. — Wilhelm Engel: Die Jahresberichte des historischen Vereins für Mittelfranken (= ebda, Heft 2). 1949. 69 S. DM 3.30.

Das 1. Heft enthält ein ausführliches Register der seit 1832 zur unterfränkischen Landesgeschichte erschienenen Arbeiten aus den Zeitschriften: Archiv f. d. Untermainkreis (1832—37), Archiv d. histor. Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg (1838—1936), Archiv des Histor. Vereins von Mainfranken (1936 bis 1938), im ganzen 71 Bände und 629 Titel. Den Verfasser- und Titelangaben folgen knappe, z. T. kritische Inhaltsangaben; der weiteren Erschließung dienen ein Register d. Verfasser, ein Namen-, ein Orts- und ein Sachregister.

Die im 2. Heft nach der gleichen Methode registrierten Arbeiten in den territorialgeschichtlichen Jahresberichten für Mittelfranken stammen aus den Jahren 1830—1941; registriert sind auch die Arbeiten der ‚Blätter des histor. Vereins f. Mittelfranken‘ aus den Jahren 1924—1926. Register wie oben. Auf die Beiträge Karl Schornbaums sei besonders hingewiesen.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Mainfränkische Hefte (Herausgeber: Freunde mainfränkischer Kunst und Geschichte E. V., Würzburg):

Heft 1: Max H. von Freeden, Würzburgs Residenz und Fürststedenhof zur Schönbornzeit, Würzburg 1948. 43 S. mit 7 Bildern. M 1.80.

Heft 2: Wilhelm Engel, Würzburg und Hohenlohe, zwei Untersuchungen zur fränkischen Geschichte des hohen und späten Mittelalters, Würzburg 1949. 80 S. mit 4 Bildern und 1 Skizze. DM 3.—.

Heft 3: Max H. von Freeden, Kunst und Künstler am Hofe des Kurfürsten Lothar Franz von Schönborn, Würzburg 1949. 23 S. mit 1 Bild. DM 1.—.

Heft 1 und 3 dieser territorialgeschichtlichen Reihe gehören nach Verfasser und Stoff zusammen. Beide Veröffentlichungen sind überarbeitete Vorträge, fußen auf genauesten Detailsstudien und sind angenehm lesbar. Der Verf. sieht sein Ziel darin, unter Hintansetzung kunstwissenschaftlicher Fragestellungen in mehr kulturgeschichtlicher Darstellung das fürstliche Hofleben zu schildern und die Menschen in ihrem zeitbedingten Getriebe hervortreten zu lassen. Der uns so ferne gerückte Glanz des 18. Jahrhunderts und die fürstliche Toleranz eines aufgeklärten Katholizismus und Absolutismus wird dem Leser eindrucksvoll vermittelt, freilich auch die Trauer über die inzwischen eingetretene fast völlige Zerstörung dieser Bau-Pracht bei allen Freunden und Kennern Würzburgs erneuert.

Heft 2 weist in ganz andere Richtung. Es besteht aus zwei einigermaßen selbständigen Abhandlungen. Die erste Abhandlung behandelt den Kampf zwischen dem Domstift Würzburg und den Grafen von Hohenlohe um Kirchenvogteirechte in sechs würzburgischen Dörfern um Ochsenfurt am Main seit dem 12. Jahrhundert. Verf. gibt eine aus den Urkunden belegte Darstellung dieser rechtlich-politischen Auseinandersetzungen und liefert damit einen ersten Ausschnitt auf einem von der Territorialforschung gerade für die Diözese Würzburg bisher stark ver-

nachlässigten Gebiet. Im Anhang der Abhandlung (S. 40—55) werden die Weistümer der sechs Maindörfer zum Abdruck gebracht, d. h. die auf diese Rechtsstreitigkeiten bezüglichen Entscheide und Vergleiche. Da diese Dörfer nach der Reformation evangelisch wurden, handelt es sich hier zugleich um ein Stück der mittelalterlichen Vorgeschichte des evangelischen Frankens.

Die andere Abhandlung beschäftigt sich mit der Auseinandersetzung zwischen Würzburg und Hohenlohe um das Patronat in der (durch Riemenschneiders künstlerische Hinterlassenschaft berühmten) Pfarrei Creglingen a. d. Tauber. Die Auseinandersetzung endet 1311 damit, daß das Geschlecht der Landesherren nach jahrzehntelangem Ringen um Einfluß auf die Pfarrbesetzung endgültig und für immer ausgeschaltet wurde und Creglingen incorporierte Patronatspfarrei des Domkapitels Würzburg blieb. Durch den wirtschaftlichen Niedergang Würzburgs ging Cr. im 15. Jahrhundert an Brandenburg-Ansbach über. Ob Würzburg jemals den Versuch gemacht hat, sein damals vorbehaltenes Rückkaufsrecht später geltend zu machen, ist urkundlich nicht festzustellen.

Frankfurt a. M.

K. G. Steck

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXI, fasc. 1/2. Brüssel 1953, 272 S.

S. 5—20: Henri—Irénée Marrou, La date du martyre de S. Polycarpe (eine Auseinandersetzung mit Grégoire und Orgels, Anal. Boll. LXIX, 1951, 1—38). S. 21—52: Jean Leclercq, Le texte complet de la Vie de Christian de l'Aumône (Text nach cod. Par. Ars. 500). S. 53—73: Maurice Coens, Le culte ancien, à Notre-Dame de Bruges, du martyr S. Illehère, compagnon de S. Boniface en Frise. S. 74—99: François Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. IX. L'Asie Mineure (Fortsetzung) S. 100—132: Baudouin de Gaiffier, Les sources latines d'un Miracle de Gautier de Coincy. 1. Apparitions de S. Léocadie et de la Vierge à S. Ildephonse. 2. Corps saints vénérés à Saint-Médard de Soissons. Appendice: A propos des reliques conservées à Saint-Médard de Soissons. S. 133 bis 156: Paul Grosjean, La Vie latine d'un pseudo-Irlandais, S. Florentin d'Amboise (mit Text der Vita). S. 157—210: Paul Devos, Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis (Untersuchung und Text der syr. und der beiden griech. Formen der Passio dieses persischen Märtyrers aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts). S. 211—222: Jean Dorese, Les manuscrits coptes du Vatican (Eingehende Besprechung, vor allem unter hagiographischen Gesichtspunkten, der Kataloge der koptischen Hss. im Vatikan von Hebbelynck und Lantschoot). S. 223—265: Bulletin des publications hagiographiques.

Sch.

Biblica (1953) 3/4 bringt u. a. die Fortsetzung der im vorigen Heft der ZKG genannten Arbeiten von Loewe (III) und Ternant (II. III).

H. v. C.

Neue Heidelberger Jahrbücher, Neue Folge, hrsg. v. d. Universitätsgesellschaft Heidelberg, Jahrbuch 1952/53. Heidelberg (G. Koester) 1953. IV, 120 S. Kart. DM 8.—

K. Preisendanz, Reginbert von der Reichenau. Aus Bibliothek und Skriptorium des Inselklosters: S. 1—49. (Lebenswerk und Hinterlassenschaft eines hervorragenden Schreibers und Bibliothekars, der unter vier Äbten 786—842 auf der Reichenau tätig war. Die alten Bestände der Reichenauer Bibliothek enthalten neben den kirchlichen Gebrauchswerken — Bücher, Sakramentare usw. — und reicher grammatischer, rhetorischer und metrischer Literatur vorwiegend wissenschaftlich Theologisches. Klassische Autoren treten zurück, das Griechische fällt so gut wie völlig aus).

G. A. Benrath, Heidelbergs drei theologische Fakultäten 1803—1807 im Blick auf die Unionspolitik Karl Friedrichs: S. 81—97. (Sie waren zu einer einzigen „kirchlichen Sektion“ zusammengefaßt und bildeten eigentlich eine einzige Fakultät, in der ein reformierter, ein lutherischer und ein römisch-katholischer Dogmatiker nebeneinander lasen, bis die katholischen Lehrer 1807 nach Freiburg versetzt wurden. Die Zusammenarbeit verlief durchaus friedlich im Sinne der kommenden Union).

H. v. C.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore.
Vol. IV, 1. London 1953. S. 1—122.

S. 1—12: Arnold Ehrhardt, Justin Martyr's Two Apologies (Versuch, die beiden Apologien Justins zu datieren: I = um 150, II = um Herbst 156). S. 13 bis 26: W. H. C. Frend, The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa (Frage der häretischen Opposition gegen Augustin. Wichtige Ergänzung zu dem Buch desselben Autors: The Donatist Church, Oxford 1952). S. 27—36: Jennifer Sweet, Some Thirteenth-Century Sermons and their Authors (macht auf englische Predigten im 13. Jahrhundert, die in Handschriften in Oxford, Cambridge und London überliefert sind, aufmerksam). S. 37—54: J. R. L. Highfield, The Promotion of William of Wickham to the see of Winchester (mit einem Appendix, in dem die dazugehörigen Urkunden abgedruckt werden). S. 55—68: Peter D. Partner, Camera Papae: Problems of Papal Finance in the later Middle Ages (d. h. im 14. und 15. Jhd.). S. 69—76: Geoffrey F. Nuttall, Richard Baxter's Apology (1654): its occasion and composition. S. 77—84: Adrian Morey and Anthony Landor, Lorenzo Casoni and Papal Policy for the Church in France, 1682—1689 (C. war unter Innozenz XI. von erheblichem Einfluß. Verf. untersuchen seine im vatikanischen Archiv und an anderen Orten lagernde Korrespondenz). S. 85—91: Marcel Simon, Recent French Studies on Early Church History. A Bibliographical Note. S. 92—119: Reviews.

Sch.

Protestantesimo. Rivista Trimestrale. Redazione Vittorio Subilia, Rom.
Anno VII, Nr. 3—4, 1952.

S. 97—119: Valdo Vinay, Lutero e il Luteranesimo nel giudizio della cultura italiana negli ultimi quarant'anni. S. 131—137: Francesco Lo Bue, Gli Atti degli Apostoli in alcuni studi recenti (Übersicht über neuere Literatur zur Apg.) S. 144 bis 149: Lukas Vischer, I salteri riformati della Bregaglia.

Sch.

Rheinisches Museum f. Philol. N. F. 96 (1953).

W. Schmid, Tityrus Christianus: S. 101—165 (überaus reichhaltige Schilderung und Deutung der christl. Bukolik im Anschluß an die Dichtung des Endecheius aus dem Kreise Paulins v. Nola: Exkurs über das paganus-Problem: der Wort-sinn verschiebt sich in der christlichen Propaganda der Spätantike tatsächlich in die Richtung einer polemischen Bezugnahme auf das ländlich „ungebildete“ Heidentum).

H. v. C.

Romanistische Forschungen 64 (1952).

Er. Auerbach, Sermo humilis I, S. 304—364 (Das Problem literarischen Stils, das Verhältnis von Christentum und Rhetorik, wird an Beispielen aus Augustin u. a. bis zu Cäsarius und Gregor d. Gr. in seiner praktischen und grundsätzlichen Bedeutung eindringend erörtert und in seiner Entwicklung verfolgt).

H. v. C.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, E. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Waggon. Louvain (Université Catholique). Vol. XLVIII, 1953, Nr. 1—2. 571 S. — Tome XLVIII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1953. 227 S.

S. 5—21: L. van der Essen, Le Professeur Albert de Meyer, 1887—1952 (Nachruf auf den am 10. 11. 52 verstorbenen Mitherausgeber der RHE, mit einem Bild; vgl. dazu den Nachruf von K. A. Fink im vorigen Heft der ZKG). S. 22—73: M. Andrieu, Le sacre épiscopal d'après Hincmar de Reims (Vergleich mit dem *Ordo romanus*). S. 74—121: G. Mollat, Jean de Carailac, un prélat réformateur du clergé au XIV^e s. (Wichtig der Anhang mit einer Übersicht über die echten Predigten des Erzbischofs von Toulouse, sowie über die ihm zugeschriebenen Sermones). S. 122—140: J. Berteloot, La Révolution anglaise de 1688. Ses causes. — Mélanges: S. 141—150: A. Houssiau, Vers une édition critique de S. Irénée (Kritik und Ergänzung der von Sagnard veranstalteten Ausgabe des III. Buches von *Adv. haer. des Irénäus* in den *Sources Chrétiennes*). S. 150—168: E. Honigmann, Un travail fondamental sur l'histoire de l'Église d'Arménie de 325 à 700 (eine weiterführende Besprechung und Würdigung der Ausgabe der *Narratio de rebus Armeniae* durch G. Garitte in *CSCO*, vol. 132 = *Subsidia t. 4*). S. 168—195: A. de Meyer (†) et J. M. de Smet, Notes sur quelques sources littéraires relatives à Guigüe I^{er}, cinquième prieur de la Grande Chartreuse. S. 196—210: J. Leclercq, Le premier traité authentique de S. Bernard? (Der *Tractatus de statu virtutum* = *Migne PL 184, 791 ff.* stammt nicht von B., sondern wohl von einem Cisterciensermönch des XII. Jhdts.) S. 211—223: J. Rambaud-Buhot, Plan et méthode de travail pour la rédaction d'un catalogue de manuscrits du décret de Gratien (Plan zur Aufnahme aller vorhandenen Handschriften Gratians, an einem Beispiel erläutert). S. 224—234: G. Fransen, Manuscrits canoniques (1140—1234) conservés en Espagne. S. 235—334: *Comptes rendus*. S. 335—571: *Chronique*.

Sch.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. V, 1953, 432 S.

S. 5—26: F. Vandenbroucke, Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle („*Quaeritur quomodo in psalmis recitandis fideles saec. V^o suam pietatem specifice christianam exprimebant*“). S. 27—85: M. Stenzel, Die Konstanzer und St. Galler Fragmente zum altlateinischen Dodekapropheton (Teilabdruck der Habilitationsschrift von St.: *Das Dodekapropheton der lateinischen Septuaginta*). S. 86 bis 104: G. Bardy, Les origines des écoles monastiques en Occident (Ursprünglich war die Intention der Klöster nicht auf Bildung und Erziehung ausgerichtet). S. 105—132: J. Madoz, Citas y reminiscencias clásicas en los Padres españoles (Zitate aus zweiter Hand erlauben Rückschlüsse auf Zusammenhänge zwischen den Kirchenschriftstellern Spaniens). S. 133—140: A. Olivar, Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs (Text nach *Cod. Vat. lat. 4951*, stammt aus Italien, V. Jhd.). S. 141—146: A. Kurfess, *Critica Latina* (Zu Ausonius und den *Sortes Sangallenses*). S. 147—166: M. C. Díaz y Díaz, *Isidoriana I. Sobre el 'liber de ordine creaturarum'* (wird Isidor abgesprochen). S. 167—173: A. Dold, Fragmente zweier eigentümlicher Sakramentar-Formulare aus der Epiphaniezeit (im Einband von *Cod. Theol. et Philos. Fol. Q 203* der Württ. Landesbibliothek, mit einem Bild). S. 174—192: H. Silvestre, *Notices et extraits des manuscrits 5413—22, 10098—105 et 10127—44 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles*. S. 193—233: E. Dekkers, *Les traductions grecques des écrits patristiques latins* (Wichtige Übersicht und Untersuchung der feststellbaren Übersetzungen lateinischer Kirchenväter ins Griechische). S. 234—246: C. Damen, *In welk jaar stierf de*

H. Wigbert van Gembloers? (zwischen 974 und 984). S. 247—330: A Wilmart (†) et L. Brou, Un Office monastique pour le 2 novembre dans le Nord de la France au XI^e siècle (Text und Untersuchungen dieses aus dem XI. Jahrhundert stammenden und bisher unbekanntes Officiums). S. 331—360: H. Flasche, Bernhard von Clairvaux als Geistesahne Pascals. Ein Beitrag zur Erhellung der abendländischen Kultureinheit. S. 361—401: A. Stoelen, De Chronologie van de Werken van Dionysius de Kartuizer. De eerste Werken en de Schriftuurcommentaren. S. 402—422: N. N. Huyghebaert, Een Kroniek van de Sint-Trudo Abdij te Brugge over de jaren 1475—1480.

Sch.

Vigiliae Christianae

7 (1953) 2: A. Cabaniss, The harrowing of hell, Psalm 24, and Pliny the Younger: a note: S. 65—74 (kühne Deutung der liturgischen Angaben des Plinius-briefes); W. Schmid, Ein verkannter Ausdruck der Opfersprache in Plinius' Christenbrief: S. 75—78 (prosectum oder prosicium statt „pastumque“); Dom M. Huglo, L'auteur de „l'Exultet“ pascal: S. 79—88 (keinesfalls Ambrosius, sondern ein Dichter des 6. Jhdts. aus Norditalien oder Südostgallien).

7 (1953) 3: A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus: S. 143—153 (Nachweis traditionell-apologetischer Motive); J. Danié-lou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse: S. 154—170 (grundsätzliche Position und Schwankungen im Zweifrontenkrieg des radikalen Origenismus und der massiven Auffassung).

H. v. C.

Die Welt als Geschichte

1953, 1—2. H. v. Campenhausen, Augustin als Kind und Überwinder seiner Zeit: S. 1—11 (Ende der antiken Rhetorik, Staatsanschauung, Anthropologie); Fr. Rörig, Mittelalter und Schriftlichkeit: S. 29—41 (Bedeutung des Klerikerprivilegs, Schriftzauber, Anfänge des städtischen Laienschul- und Schriftwesens).

H. v. C.

Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht

von Alfred Adam

*D. Wilhelm Brandt in Bethel
zum 60. Geburtstage.*

Wer sich mit der Geschichte des Mönchtums beschäftigt, findet sich stets vor die Frage gestellt, welcher Sinn sich ursprünglich mit dem Begriff *μοναχός* verbunden habe. Diese Frage aber kann nur in einer Untersuchung der Geschichte des Sprachgebrauchs beantwortet werden. Dabei erweist es sich als fruchtbar, einige andere Grundbegriffe des Mönchtums in die Beobachtung mit einzubeziehen.*)

I.

Für den Begriff *μοναχός* stehen zwei Möglichkeiten zur Entscheidung: entweder *solitarius*, der Einsamlebende, der Einsiedler, oder *singularis*, der Einzigartige. Im Bewußtsein der abendländischen Kirche hat sich die erste Bedeutung festgesetzt; unter dem Einfluß der lateinischen Betonung *mónachus* wurde das Wort unbewußt und bewußt von *μόνος* abgeleitet. Ausdrücklich sagt das z. B. Philippe Gobillot in einem Aufsatz von 1922: „*μοναχοί*, de *μόνος*, seul“;¹ Joh. Carl Ludwig Gieseler stellt die *μοναχοί* ohne weitere Erklärung mit den Eremiten zusammen, Karl Mül-

* Die Hauptthesen der folgenden Ausführungen wurden in der kirchengeschichtlichen Sektion des Theologentages zu Berlin-Spandau am 4. Januar 1954 vorgetragen.

¹ Ph. Gobillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Egypte* (Recherches de science religieuse XII, 1922), S. 47.

ler mit den Anachoreten und Asketen.² Der unbewußte Zwang dieser Ableitung und der lateinischen Betonung geht so weit, daß sich in kirchengeschichtlichen Werken nicht allzu selten die Akzentsetzung *μόναχοι* findet; diese abendländische Betonung ist sogar hin und wieder ins Griechische eingedrungen.³

Es empfiehlt sich, zunächst der Begriffsgeschichte des Wortes innerhalb der klassischen und hellenistischen Zeit des Griechentums nachzugehen. Die Entstehung des Begriffes ist im 5. Jh. v. Chr. zu beobachten. Damals tauchten zu den vorhandenen Zahladverbien *δίχα*, *τρίχα*, *τέτραχα* usw., die mit dem lediglich formal erweiternden Velarsuffix —*χ*— gebildet sind, die Neubildungen *διχῆ*, *τριχῆ*, *τετραχῆ* („auf zweifache... Weise; an zwei, drei, vier Stellen“) auf. Nach dem Muster von *τετραχῆ* wurde *πολλαχῆ*, *πανταχῆ*, *ἄλλαχῆ*, *μοναχῆ* gebildet (mit modaler und mit lokaler Bedeutung), und entsprechend dem zusammen mit *διχῆ* entstandenen *διχοῦ* usw. auch *πολλαχοῦ*, *μοναχοῦ* usw. (nur lokale Bedeutung: „an mehreren Stellen, an einer einzigen Stelle“). *μοναχῆ* ist seit Platon und Xenophon belegt, *μοναχοῦ* seit Platon, beide also seit dem 4. Jh. v. Chr. Die Bedeutung möge an zwei Platonstellen verdeutlicht werden. Im Symposion (p. 184e) gebraucht der Zwischenredner Pausanias bei dem Lob der Knabenliebe die Wendung, in ihr müßten zwei Gesetze sich vereinigen, bei dem Liebenden das des Eros und bei dem Geliebten das des Strebens nach Weisheit und Tüchtigkeit; „dann, wenn diese (beiden) Satzungen in eins zusammengehen, — hier an dieser einzigen Stelle (*μοναχοῦ ἐνταῦθα*) stellt sich ein, daß es schön ist, wenn der Geliebte sich dem Liebenden gibt, sonst aber nirgends (*ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ*).“ Ebenso ist in der Rede der Diotima (p. 212a) die Wortverbindung *ἐνταῦθα μοναχοῦ* gebraucht: „Oder meinst du nicht, hier an dieser einzigen Stelle könne es sich ereignen, daß es demjenigen, der das Schöne sieht mit dem (Organ), mit dem das Schöne gesehen werden kann, zuteil wird, nicht Schattenbilder der Tugend, sondern wahre Tugend zu zeugen?“ Mit dem Adverb *μοναχοῦ* ist also ein Ort bezeichnet, neben dem kein zweiter genannt werden kann, da nur in ihm die erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Der Ort, von dem mit *μοναχοῦ* die Rede ist, gehört der Erfahrungswelt an; er ist aber dadurch ausgezeichnet, daß ganz bestimmte Voraussetzungen ihn aus der Menge des Vielfachen herausheben.

Zu den Adverbien *μοναχῆ* und *μοναχοῦ* ist das Adjektiv *μοναχός* gebildet worden, das seit Aristoteles belegt ist. An der ersten Stelle⁴ wird bei

² K. Müller, Kirchengeschichte I, 1, 3. Aufl. 1941, S. 500 f. — J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 3. Aufl. 1831, S. 332.

³ G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte I, das Altertum, 2. Aufl. 1923, S. 198 oben; W. Bousset, Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, hrsg. von Th. Hermann und G. Krüger, 1923, S. 120 (zu Nr. 231a) und 336 Mitte. — E. Schwyzer, Griech. Grammatik (Handb. d. Altertumswiss., 2. Abt. I, 1, München 1939), S. 498, § 8 Ende: „als Substantiv *μόναχος* europäisch“.

⁴ Aristoteles, Metaphys. VII 15, p. 1040 a 29; A. Met., ins Deutsche übertragen von A. Lasson, Jena 1907, S. 126.

der Behandlung der Frage, was als *οὐσία*, „Wesenheit“, zu bezeichnen sei, auf Sonne und Mond hingewiesen, die zu den „ewigen Wesenheiten“ (*τὰ ἀίδια*) gerechnet werden; unter diesen aber seien sie dadurch hervorgehoben, daß sie *μοναχά* sind, d. h. „nur einmal vorkommen“, wie mit Adolf Lasson zu übersetzen ist. Hier enthält also der Begriff des *μοναχόν* die Bedeutung „einzigartig“, aber nur in dem fest bestimmten Sinn „kein Gegenstück besitzend, ohne Parallele“. An der zweiten Stelle⁵ erörtert Aristoteles die Frage, welcher Seins-Charakter den mit den mathematischen Begriffen umschriebenen Tatbeständen zuzuerkennen sei, und lehnt es ab, sie als *οὐσίαι* zu verstehen: sie seien keine *στερεὰ μοναχά*, keine „raumfüllenden Gebilde ohne Seitenstück“ (d. h. einzigartigen Wesens), sondern seien lediglich als Aspekte der erscheinenden Dinge anzusehen. Der Begriff des *μοναχόν* hat den gleichen Inhalt wie in der ersten Stelle.

Epikur, der nächsten Generation angehörend, verwendet den Begriff *μοναχός* im gleichen Grundsinne, nur etwas schärfer zugespitzt; im zweiten Briefe⁶ spricht er von einer *μοναχῆ συμφωνία*, einer „eindeutigen Übereinstimmung“ zwischen Sache und Aussage, die sich bei bestimmten Sätzen, wie z. B. „die Elemente sind unteilbar“, ergebe. Gemeint ist also die Wesensgemäßheit des Begriffs; innerhalb dieser logischen Überlegung ist mit dem Begriff des *μοναχόν* die wesenhafte und volle Teilhabe des Trägers am gemeinsamen geistigen Sein ausgesagt (ohne daß diese Bedeutung den Bereich des epikureischen Systems überschritte). Als Gegenteil ist im nächsten Satze eine *πλεοναχῆ αἰτία* genannt: es gibt Dinge, die eine Vielfachheit von Erklärungen für ihr Entstehen und ebenso von Beschreibungen ihres Wesens zulassen. Dieses Verständnis des Begriffes wird durch den 1. Brief bestätigt, wo *μοναχῶς* und *πλεοναχῶς* einander entgegengesetzt werden:⁷ es sei zu unterscheiden zwischen dem, was eindeutig mit dem Begriff übereinstimme, und dem, was mancherlei Erklärungen zulasse. Das, was *μοναχόν* ist, verbindet sich für Epikur eng mit dem *ἀπλῶς εἶναι*; das aber bedeutet innerhalb des Systems: es gehört wesensmäßig zur *ἀταραξία*, zur *μακαριότης*. „Denn es gibt in der unvergänglichen und glückseligen Natur nichts, was Zwiespalt oder irgendeine Beunruhigung hervorrufen könnte; und daß dies unbedingt gilt (*ἀπλῶς εἶναι*), läßt sich durch das Denken erweisen“.⁸ — Der Begriff ist also geprägt; es ist festzustellen, daß er nur neutrische Inhalte umfaßt.

Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) braucht den Begriff im Bericht eines Mannes namens Jambūlos, der auf den sieben Inseln der Südsee war und nun von den Wunderdingen dort erzählt: es gebe allda ein kleines schildkrötenähnliches Tier, das vier Augen und vier Mäuler habe; die gefressene

⁵ Metaphys. XIII 2, p. 1076 b 29.

⁶ Epikur 86, p. 36 Usener; S. 28, 14 von der Muehll.

⁷ Epikur 80, p. 30 Usener; S. 25, 15 von der Muehll.

⁸ Epikur 78, p. 29 Usener; S. 24, 16 von der Muehll. Übersetzung: Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, Zürich 1949, S. 27.

Nahrung aber gehe durch einen einzigen (ἕνα) Schlund in eine einzige (μία) Bauchhöhle; *ὁμοίως δὲ τὰ σπλάγγνα καὶ τὰλλα τὰ ἐντὸς πάντα ἔχει μοναχά*, „ebenso habe es die Eingeweide und das übrige ganze Innere nur in einem einzigen Exemplar (vorkommend)“, „nur einmal“, also nicht vierfach, wie nach der Schilderung die Augen und Mäuler.⁹ Hier liegt genau der gleiche Sprachgebrauch vor wie bei Aristoteles, der Sonne und Mond als *μοναχά* bezeichnet, „die nur einmal, nur in einem Exemplar vorkommen.“ Was in der Welt der Erscheinungen nur einmal vorkommt und kein Gegenstück hat, das wird als *μοναχόν* bezeichnet.

Von diesem Sprachgebrauch geht auch der epikureische Philosoph Philodem (1. vorchristl. Jh.) aus, wenn er erklärt: [ἀ]σθενῆς δὲ καὶ ὁ διὰ τῶν μ[ο]ναχῶν συλλογισμός, „schwach ist aber auch der Induktions-Schluß, der sich auf allein vorkommende Fälle stützt“.¹⁰

Die verhältnismäßig spärliche Bezeugung könnte zu dem Schluß verleiten, das Wort sei nur einer kleinen Schicht von Gebildeten verständlich gewesen; aus seiner Verwendung in Apollodors Schrift *Πολιορκητικά* muß jedoch im Gegenteil geschlossen werden, daß es sogar Legionären durchaus geläufig war. Der Kaiser Hadrian hatte seinem Baumeister, der für seinen Vorgänger das Forum Traiani errichtet und die steinerne Donaubrücke am eisernen Tor erbaut hatte, die Abfassung dieser Heeresdienstvorschrift über den Pionierdienst aller Waffen befohlen; und in ihr gebraucht der gebürtige Damaszener bei der Anleitung zum Bau eines Sturmgerätes das Adjektiv in der Feminin-Form *μοναχή*. Zwischen zwei hohen Sturmleitern soll ein Bohlengewebe nahe am Schwerpunkt so aufgehängt werden, daß durch hinten befestigte Tauen die Spitze in die Höhe gezogen werden kann, worauf dann beim Loslassen des Zugtaues die vorn herausragende Einzelbohle die auf der Mauer stehenden Verteidiger erschlägt. Die Einzelbohle, die aus dem ganzen Gefüge etwa 3½ Meter herausragt, heißt *ἡ μοναχή σάνις*; sie hat keine Seitenhölzer, sondern steht für sich allein.^{10a}

Nach diesen Zeugnissen für eine dingliche Verwendung des Wortes finden sich die Anwendung auf Personen zuerst im Hellenismus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Aus diesem Umstand kann gewiß nicht geschlossen werden, daß der personale Gebrauch vorher nicht möglich gewesen wäre; im Gegenteil: die jetzt vorkommende Bezeugung weist gerade auf diese Möglichkeit hin. Der Zeuge für diesen Gebrauch ist Claudius Ptolemaeus: „οἱ μὲν οὖν δοτῆρες ἀπλῶς οὕτω κείμενοι, κατὰ μόνας ὄντες, μοναχὰ διδάσι τέκνα. ἐν δισώμοις δὲ καὶ θηλυκοῖς ζωδίοις ὁμοίως τ' ἐν τοῖς πολυσπέρμοις, οἷα καρκίνος καὶ σκορπίος καὶ ἰχθύες, δύο ἢ καὶ πλείονα, „wenn die Geber nun in solcher Weise einfach stehen, indem sie für sich allein sind, bewirken sie nur Einzelkinder (d. h. keine Zwi-

⁹ Diodorus Siculus, *Βιβλιοθήκη ἱστορική* II, 58, ed. Bekker-Dindorf-Vogel.

¹⁰ Philodem, *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* 14, 28 ff.

^{10a} Apollodor, *Πολιορκητικά* p. 181, 10 (Rud. Schneider, Griechische Poliorketiker, Abh. Ges. Wiss. Göttingen X/1, Berlin 1908, S. 42).

¹¹ Claudius Ptolemaeus, *Tetrabiblos* ed. Joachim, Basel 1535, p. 190, 1—5.

linge). Bei zweikörperigen und weiblichen Tierkreisbildern aber und in gleicher Weise bei den vielsamigen, wie z. B. Krebs, Skorpion und Fischen (bewirken sie) zwei oder noch mehr (d. h. Mehrgeburten).“ Vom Einfluß der Stern-Konstellation auf die Zahl der Kinder bei einer Geburt ist die Rede; Ptolemäus erklärt, daß diese Zahl von dem jeweils herrschenden Tierkreiszeichen bestimmt werde. Nur bei dem Herrschen einfacher Tierkreisbilder, die männlich seien (also die Zahl 1 haben), würden *μοναχὰ τέκνα*, Einzelgeburten (ein einzelnes Kind, neben das in dieser Geburt kein zweites getreten ist) ermöglicht. Sei das herrschende Tierkreisbild aber weiblich (mit der Zahl 2) oder stelle es ein laichendes Tier dar, so entstünden Mehrgeburten. In diesem astrologischen Weltbild ist das *μοναχὸν τέκνον* mit einer überirdischen Monas wesensmäßig als deren Ausstrahlung verbunden. Diese Bedeutung ist dem Worte aber nur innerhalb des Sinnzusammenhanges, in dem es der Schriftsteller gebraucht, zu eigen; an sich hat es sein schmales Bedeutungsfeld („nur in einem Exemplar vorkommend“) behalten.

Das erweist sich an dem Sprachgebrauch Plotins, der das Wort allerdings nur an einer einzigen Stelle, da aber seinem Stile entsprechend gleich zweimal verwendet. Der Zusammenhang behandelt die Frage, wie die Freiheit als Wesensart des *Ἔν* zu begründen sei. Zunächst stellt Plotin fest, daß in dem Abgeleiteten und Vielen der Zufall herrsche, und erklärt dann, daß dem ungewordenen *Ἔν* sowohl die Zufallslosigkeit als auch die freie Verfügung über sein Werden zuzusprechen sei. Dem stehe die Beobachtung nicht entgegen, daß das *Ἔν* in seinem Wesen nicht durch das Fehlen der Behinderungen seitens anderer Dinge konstituiert werde; vielmehr sei es *τὸ μοναχόν*, „allein in seiner Art (vorkommend)“ eben dadurch, daß es in sich selbst seinem Wesen nach eigenständig und sein freier Herr (*ἀντεξούσιον*) sei.¹² Wieder ist der Gegensatz zu *μοναχόν* das Zwei- oder Mehrfache, und *μοναχόν* muß übersetzt werden „das Einzige“, neben dem kein Zweites steht.

Die Enge des Bedeutungsfeldes, die mit Begriffsschärfe gleichbedeutend ist, hat sich im Sprachgebrauch über die Jahrhunderte hin erhalten. Das vielleicht späteste Zeugnis stammt aus dem 3. Jahrhundert, dem Jahrhundert Plotins, und ist uns in einem griechischen Papyrus aus Ägypten überliefert;¹³ in ihm ist die Rede von gesetzlichen Dokumenten, die nicht wie sonstige literarische Zeugnisse vervielfältigt werden, sondern „nur in einem einzigen Exemplar ausgefertigt“ werden. Hier findet sich die gleiche Aussage wieder wie in der ältesten Bezeugung, in der Aristoteles von Sonne und Mond erklärt, sie seien „nur in je einem Exemplar vorhanden“. Wird also von einem Ding ausgesagt, es sei *μοναχόν*, so bedeutet das: es ist ohne Seitenstück, es ist einzigartig, — ohne daß mit dieser Bezeichnung eine Rangord-

¹² Plotin, Ennead. VII, liber 8, cap. 7.

¹³ Ägypt. Urkunden der Berliner Museen (Berliner Griechische Urkunden) 13, 16 (nach Liddell-Scott zitiert).

nung ausgesagt werden soll. Nicht die „Ausnahme“ ist gemeint, sondern das in bestimmten Fällen vorkommende Alleinstehen auf dem zugehörigen Felde.

II.

Im christlichen Sprachgebrauch taucht *μοναχός* zuerst in der Bibelübersetzung des Judenchristen Symmachus auf, also um 200, und zwar in Ps. 68 (67), 7. In diesem Verse überträgt Symmachus das hebräische Wort *j'hidim*, das in Parallele zu „Witwen und Waisen“ steht und daher gewöhnlich an dieser Stelle „die Verlassenen, die Einsamen“ übersetzt wird, mit „*μοναχοί*“, was aufgrund des griechischen Sprachgebrauchs kaum etwas anderes als „die Alleinstehenden“ bedeuten kann. In der LXX war der Ausdruck *μονότροποι*, „die Einsamlebenden“ gebraucht, während in der Vulgata (wohl aufgrund älterer Tradition) der Ausdruck *unius moris*, „die einer (gemeinsamen) Regel folgen“, auf das Substantiv *jahad*, „Gemeinschaft“ als Grundlage von *j'hidim* hinzudeuten scheint.

Bei den Kirchenvätern begegnet *μοναχός* zuerst in der Psalmenauslegung des Euseb,¹⁴ die um 330 geschrieben ist, und zwar nicht als eigener Sprachgebrauch des Verfassers, sondern als Zitat aus Symmachus, das Euseb hier der griechischen Kirche bekannt macht. Er stellt anlässlich der Besprechung von Ps. 68, 7 die verschiedenen Übersetzungen nebeneinander: die des Symmachus „*δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν*“, die des Aquila „*καθίζει μονογενεῖς οἰκόνδε*“, die einer uns sonst unbekanntem fünften Spalte der Hexapla des Origenes „*κατοικίζει μονοζώνου ἐν οἴκῳ*“, und schließlich „*μονότροποι*“ als die Übersetzung der LXX. Aus diesen so verschiedenen Wiedergaben des Satzes beschäftigt sich Euseb zunächst mit der Fassung des Symmachus und gibt dem Ausdruck *μοναχοί* eine Erklärung, die sich nicht aus dem bisherigen griechischen Sprachgebrauch ableiten läßt, sondern das Vorhandensein des Titels *μοναχοί* für die christlichen Asketen voraussetzt: *τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπιόντων τὸ τῶν μοναχῶν τυγχάνει*, „die oberste Ordnung derer, die in Christus voranstreben, ist die der *μοναχοί*“. Die *προκοπή* ist der umfassende Begriff, das Voranstreben zum Himmel, zur *ἀφθαρσία*, und innerhalb der Schar, die das übt, sind die *μοναχοί* am weitesten voran, sie stehen an der Spitze der zum Himmel vordringenden *Ecclesia militans*. Sodann zieht Euseb die Aussage des Aquila hinzu und bringt sie in Sinnzusammenhang mit der Formulierung des Symmachus: diese *μοναχοί* sind *σπάνιοι*, d. h. selten anzutreffen, gehören nicht zum gemeinen Volk, sind aber auch nicht mit der

¹⁴ Euseb von Cäsarea, Psalmenkommentar (Migne SG 23, col. 689 B). Abgedruckt auch bei H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgewählter Quellenschriften N. F. 6, Tübingen 1933), S. 38, 17—32. — Noch Tertullian spricht von „*silvicolae et exsules vitae*“, wie er die Eremiten und Anachoreten des Buddhismus nennt (Apologeticum 42, 1; S. 194 Becker, München 1952). Nachrichten über den Ebioniten Symmachus: Euseb, *Demonstratio evangelica* (GCS, Euseb VI) S. 304, 12 Heikel.

Schar der gewöhnlichen Christen gleichzusetzen, und „darum werden sie nach Aquila *μονογενεῖς* genannt, da sie gleich geworden sind dem eingeborenen Sohne Gottes“, *ἀφωμοιούμενοι τῷ μονογενεῖ νιῶ τοῦ θεοῦ*. Sie sind *μονήρεις* und praktizieren *τὸν μονήρη καὶ ἀγνὸν βίον*, „dessen Begründer die Jünger unseres Erlösers gewesen sind“.

Diese Ausführungen Eusebs sind mit Wahrscheinlichkeit als die Quelle anzusehen, von wo aus der Begriff *μοναχός* in den griechischen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen ist. In der *Demonstratio evangelica* hat Euseb wohl schon die Übersetzungen des Symmachus und des Aquila benutzt, ist aber nicht auf Ps. 68,7 eingegangen; der Begriff *μοναχός* kommt nicht vor. Ebenso wenig ist er in der *Praeparatio evangelica* zu finden. Auch in der *Theopanie* werden andere Ausdrücke gebraucht: die „Schar der Glückseligkeit“, „Liebhaber eines Lebens der Weisheit“, „Athleten der Gottesfurcht“.¹⁵ Nur in der *Chronik* trägt Antonius den Titel und zwar offensichtlich als Ehrennamen: *Antonius monachus*;¹⁶ die lateinische Übersetzung des Hieronymus wird hier als zuverlässig angesehen werden können, da ja dieser Sprachgebrauch den Ausführungen in der *Psalmenerklärung* entspricht. In der „Kirchengeschichte“ verwendet Euseb den Begriff *μοναχός* noch nicht, allerdings ist auch Antonius nicht erwähnt.

Rund 30 Jahre nach dem *Psalmenkommentar* des Euseb ist der Begriff *μοναχός* bereits zur festen Bezeichnung geworden. Das geht aus der *Vita Antonii* des Athanasius hervor. Zwar begegnen in ihr noch die älteren Ausdrücke, wie z. B. *σπουδαῖος*, der Beflissene (vielleicht auch als „der Gute“ aufzufassen, nach dem Sprachgebrauch Philons),¹⁷ *ὁ τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας* (§ 3), *ὁ ἀσκητής* (§ 60) oder der beliebte Titel *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*, *homo Dei* (§ 93), aber das Wort *μοναχός* beherrscht das Feld. In der Überschrift ist es darum mit Recht hervorgehoben, wenn die *Vita* als *πρὸς τοὺς ἐν ξένη μοναχοῦς* gesandt bezeichnet wird. In dem kurzen Proömium begegnet das Wort dreimal; gleich im ersten Satz werden *οἱ ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοί* erwähnt. Zwei kennzeichnende Beispiele aus der *Vita* selbst: *ἡ ἔρημος ἐπολιόσθη ὑπὸ μοναχῶν ἐξεληθόντων ἀπὸ τῶν ἰδίων καὶ ἀπογραφεμένων τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν* (§ 14), und *Παπνυτε ὁ ὁμολογητής καὶ μοναχός*, der Bekenner und Mönch, genannt (§ 58).¹⁸

Im Jahre 357 bietet sich also der Begriff *μοναχός* als die entscheidende Selbstbezeichnung des in Ägypten zur hierarchisch aufgebauten Klosterform organisierten altkirchlichen Asketentums dar; fortan war *μοναχός* der Leitbegriff für die auf das Abendland übergreifende Bewegung. In der latei-

¹⁵ Eusebius, Werke III, 2 (GCS), Die *Theopanie*, S. 56, 32; 135, 15; 257, 21. 26 Greßmann.

¹⁶ Eusebius, Werke VII (GCS), Die *Chronik* des Hieronymus, S. 218, 14; 240, 6 Helm.

¹⁷ Vgl. O. Stählin, *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften I* (BKV² II, 7, München 1924), S. 296, Anm. 3.

¹⁸ Athanasius, *Vita Antonii* (Migne SG 26). Auszüge bei H. Koch: *Quellen*, S. 78—86.

nischen Übersetzung, die Euagrius von Antiochien, der Freund des Hieronymus, kurz nach 380 von der Vita Antonii veröffentlichte, war überall *μοναχός* mit *monachus* wiedergegeben. Da Augustin die Vita in der lateinischen Fassung des Euagrius gelesen hat, erreichte auch ihn der Begriff in der Prägung, die Athanasius ihm verliehen hatte: *monachus* war der Mensch außerordentlicher Leistung und Heiligkeit, der ganz auf die Welt verzichtet hatte, allein von dem Zustrom der himmlischen Gnade lebte und in Kraft dieser göttlichen Speise hin und wieder in der Welt auftauchte, um als Gottgesandter die Verwicklungen des weltlichen Lebens zu entwirren. Den in dieser Weise sachlich gefüllten Begriff hatte Athanasius ganz mit der Person des Antonius verknüpft. Hier scheint mir einer der Gründe erkennbar zu sein, weshalb im Abendland das Mönchswesen sich nicht in der allgemeinen, grundsätzlichen Weise gestaltete wie in Syrien, sondern sich in der Form von Orden an einzelne große Persönlichkeiten band.

Das Verständnis, wie es heute vorherrscht, *μοναχός* sei von *μόνος* abzuleiten und bedeute *solus* oder *solus unus*, ist von Hieronymus aufgebracht worden, und zwar, wie deutlich zu sehen ist, als Fündlein seines eigenen Geistes: „Monachus, id est solus“, und weiter: „Quid facis in turba, qui solus es?“¹⁹ Augustin hat diese Erklärung übernommen, sie aber sofort geistig vertieft und auf die geistige Einheit, die von den zusammenwohnenden Brüdern nach Ps. 133,1 gebildet werde, übertragen.²⁰

Beider Zeitgenosse Kassian zeigt als einziger größere Kenntnisse; fast könnte man vermuten, daß er die oben besprochene Stelle aus Eusebs Psalmenkommentar im Gedächtnis hat, wenn er sagt: „monachi sive monazontes a singularis ac solitariae vitae distinctione nominati sunt“.²¹ In dieser Formulierung ist eine tiefere Einsicht spürbar, die über Euseb hinaus an Anschauungen des syrischen Mönchtums erinnert und den von Hieronymus vertretenen, wenig besagenden Begriff des *solitarius* durch die Erwähnung der *singularitas* mit der göttlichen *μονάς* verbindet; doch geht dieser Versuch, Kassians Formulierung zu deuten, vielleicht schon zu weit und es sind nur vage Anklänge anzunehmen.

Klar ausgesprochen findet sich diese Vertiefung erst bei dem Areopagiten; er erklärt: der *μοναχός* führt ein Leben wie das der göttlichen *μονάς*.²² Diese neue Sinnggebung ruht offensichtlich auf den gleichen Grundlagen wie Eusebs Schlußfolgerung aus den Psalmenübersetzungen des Aquila und des Symmachus; sie weist in den syrischen Sprachraum, zeigt aber den

¹⁹ Hieronymus, Ep. 14, 6 (Migne SL 22, col. 350) und Ep. 58, 5 (Migne 22, col. 583).

²⁰ Augustin, In psalm. 133, 6 (Migne SL 37, col. 1732 f.).

²¹ Joh. Kassianus, Conl. 18, 5 (CSEL 13, S. 511, 6 Petschenig).

²² Dionysius Areop., De eccles. hier. 6, 3 (Migne SG 3, col. 532 D): Ἐνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἤξιωσαν, οἱ μὲν θεραπευτάς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάζοντες, ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας, καὶ τῆς ἀμερίστον καὶ ἐνιαλῆς ζωῆς, ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπύξεσιν, εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν.

Einschlag eines gegenüber der syrisch geprägten Begrifflichkeit neuen und fremdartigen Denkens. Wichtig geworden sind die inhaltlichen Aussagen des Areopagiten; Suidas knüpft um 970 in seinem Lexikon daran an, wenn er den Satz zitiert: die *ιερά διακόσμησις* der Mönche sei die höchste *τάξις* der *τελούμενοι*.²³

Den Ertrag der altkirchlichen Begriffsentwicklung hat Isidor von Sevilla um 600 in seinem Werk über die Etymologien, das zu den Lehr- und Wissensgrundlagen des Mittelalters gehörte, zusammengefaßt. Was er s. v. *Monachus* sagt, sei hier ganz wiedergegeben:²⁴

1. „Monachus“ graeca etymologia vocatus, eo quod sit „singularis“; monas enim graece singularitas dicitur. ergo si „solitarius“ interpretatur vocabulum „monachi“, quid facit in turba, qui solus est? plura sunt autem genera monachorum:

2. „Coenobitae“, quos nos „in commune viventes“ possumus appellare. coenobium enim plurimorum est.

3. „Anachoritae“ sunt, qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur; sed anachoritae Eliam et Joannem, coenobitae apostolos imitantur.

4. „Eremitae“ ii sunt, qui et „anachoritae“, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appetentes. nam eremum dicitur quasi remotum.

5. „Abba“ autem syrum nomen, significat in latinum pater, quod Paulus Romanis scribens exposuit, dicens: „in quo clamamus: Abba, pater“, in uno nomine duabus usus linguis. dicit enim „abba“ syro nomine „patrem“, et rursus latine nominati itidem patrem.

Isidor scheint in der kassianischen Tradition zu stehen, nur lehnt er aufgrund des allmählichen Überwiegens der koinobitischen Lebensform die Deutung „*solitarius*“ ab, dabei fast wörtlich die anders gerichtete Formulierung des Hieronymus übernehmend. Trotz der Entscheidung für „*singularis*“ ist sein erster Satz seltsam gewichtslos.

Die Geschichte des Wortes *μοναχός-mónachus* auf griechisch-abendländischem Boden ergibt kein klares Bild über die Bedeutung. Was der *monachus* ist, zeigen jeweils die einzelnen Persönlichkeiten, die diesen Titel tragen und mit ihm die Vorstellung der Individualität ins Abendland gebracht haben. Der klassische Sinn des Wortes dagegen konnte als zu eng nicht mehr zugrunde gelegt werden; daher das ständige Schwanken, wenn die sprachliche Bedeutung entfaltet werden sollte. Und was Euseb gesagt hatte, konnte nicht weiterwirken, weil seine Worte den *μονογενής* ganz auf die Seite der Menschen rückten, also arianisch aufgefaßt werden mußten. Darum ist im Westen kein Versuch gemacht worden, den *monachus* als den *unigenitus* zu verstehen.

III.

Ganz anders im syrischen Osten! Hier ist die feste Bezeichnung für den obersten Grad der Asketen das Wort *ihīdājā* (plur. *ihīdājē*, und das ist die genaue Entsprechung für *μοναχός*. Van der Ploeg vertritt in seiner

²³ Suidae Lexicon, ed. Bekker, 1854, S. 792a (aufgrund von Dionys. Areop., De eccles. hier. 6, 3; Migne SG 3, col. 532 C).

²⁴ Isidor, Etymologiarum libr. VII c. 13 (Migne SL 82, col. 293 f.).

Studie über das altsyrische Mönchswesen die Meinung, *ihidaja* sei „die buchstäbliche Wiedergabe des griechischen Wortes *μοναχός* und das in der syrischen Literatur am meisten gebrauchte Wort für ‚Mönch‘.“²⁵ Diese Behauptung kann so, wie sie lautet, nicht aufrechterhalten werden. Am meisten wird in der späteren syrischen Literatur das Wort *dairājā* gebraucht, das „Klosterbewohner“ bedeutet und von *dairā* (*μάνδρα*, Kloster) hergeleitet ist; *ihidaja* erscheint nur an hervorgehobener Stelle, hat aber fraglos das meiste Gewicht. Schon von dieser Beobachtung aus ist es wenig wahrscheinlich, daß sich das Verhältnis der Begriffe so beschreiben läßt, wie van der Ploeg es meint; es widerspräche aller Erfahrung, wenn ein in sich unscharfes, in seiner Bedeutung schillerndes Wort der einen Sprache ein scharfgeprägtes, bedeutungsschweres Wort der anderen Sprache hervorgerufen hätte. Zudem ist *ihidaja* ein alteingewurzelttes Wort des syrischen Sprachgebrauchs in der Bedeutung *unicus, unigenitus, μονογενής*. Der Vorgang ist umgekehrt zu denken; der syrische Begriff *ihidaja* ist ursprünglich und hat seinerseits die griechische Übersetzung *μοναχός* hervorgerufen.

Zur Begründung dieser These ist zunächst auf den Ablauf der Entscheidungen in der Symmachus-Version von Ps. 68,7 hinzuweisen: Symmachus hat das hebräische *ῥḥīdīm* mit dem griechischen *μοναχοί* übersetzt. Dieser Parallelvorgang macht den Übergang von *ihidaja* zu *μοναχός* verständlich, während der umgekehrte Verlauf nur sehr schwer zu erklären wäre.

Noch deutlicher ist der Befund bei der Auslegung, die Euseb der Aquila-Version zu Ps. 68,7 gegeben hatte: die *μοναχοί* würden *μονογενεῖς* genannt, da sie dem eingeborenen Sohne Gottes gleich geworden seien. Dieser Satz läßt sich nur von der Voraussetzung aus verstehen, daß die von Euseb vorgetragene, zum Arianismus passende Erklärung bereits in der syrischen Kirche galt und nicht von Euseb ad hoc entwickelt worden ist. Daß die Gleichsetzung des *ihidaja* mit dem Rang des Gottessohnes in der syrischen Kirche üblich war, läßt sich mit einem zwingenden Zitat belegen, ohne daß der Umweg über eine Schlußfolgerung gegangen zu werden braucht; das Zitat findet sich in dem 6. Sendschreiben Aphrahāts und lautet: „Alle *ihidaje* wird erfreuen der *ihidaja* aus dem Schoße des Vaters.“²⁶ Es ist vom Tag der Auferstehung die Rede, an dem die wesensmäßig zu Christus gehörenden Auserwählten ihm entgegenfliegen und von ihm empfangen werden; diese Auserwählten sind die *ihidaje*, die zum Zeichen ihrer Wesensverbundenheit mit dem *μονογενής* den gleichen Namen tragen. Aphrahat bringt den angeführten Satz als selbstverständliche Aussage, die nicht mehr selber begründet zu werden braucht, sondern innerhalb einer Reihe von gleichartigen Glaubensaussagen steht, also selber Be-

²⁵ J. van der Ploeg: Oud-Syrisch monniksleven, Leiden 1942, S. 23. Im folgenden ist die vereinfachte Schreibung „*ihidaja*“ angewendet.

²⁶ Patrologia Syriaca I, accur. R. Graffin, tom. 1, S. 269, 3 Parisot.

gründung ist: ein Zeichen, daß es sich nicht um neue Erkenntnisse, sondern um vorhandene, seit langer Zeit feststehende Überzeugungen handelt. Der *ihidaja* ist der christförmige Mensch, der in allen Stücken die Nachfolge übt, ja, der nicht bloß in der *imitatio Christi* steht, sondern selber ganz *imitator Christi* ist.

Daß *ihidaja* im syrischen Sprachgebrauch genau dem griechischen *μονογενής* entspricht, steht fest und kann nicht bezweifelt werden. Das Wort findet sich in der amtlichen syrischen Übersetzung des Nicänums, und zwar gleichlautend in der nestorianischen Tradition (Protokoll der ersten nestorianischen Synode des Katholikos Mār Jshāk vom Jahre 410)²⁷ und in der monophysitischen Tradition (Liturgie-Erklärung des Dionysius bar Šalībī vom Jahre 1150).²⁸ Die Herkunft der Bezeichnung ist ebenfalls deutlich: sie wurzelt in der Peschitta-Version von Joh. 1,14.18 und 3,16. Hier ist *μονογενής* als Bezeichnung des eingeborenen Sohnes Gottes mit *ihidaja* wiedergegeben und demnach als „der Einzigartige“ verstanden worden. Die angeführte Aphrahat-Stelle schließt sich an den Peschitta-Text von Joh. 1,18 an. Es ist jedoch möglich, eine noch frühere Stufe zu erkennen. In dem curetonischen Syrer heißt es an allen drei genannten Stellen des Johannesevangeliums *ihidā*, was genau dem hebräischen *jāhīd* entspricht; der Sinai-Syrer hat eine Textlücke von Joh. 1, 1 bis 1, 24, aber da er bei Joh. 3, 16 ebenfalls *ihidā* hat, ist der gleiche Ausdruck auch für ihn bei Joh. 1,14 und 1,18 anzunehmen. Dieser Textbefund schließt sich an den Sprachgebrauch von Gen. 22 an, wo der masoretische Text Isaak den „*ben jāhīd*“ Abrahams nennt, was die LXX mit *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός*, die Peschitta aber mit *bar ihidā* übersetzt.²⁹ Die Abbā-Theologie Jesu scheint ebenfalls hier, und zwar in der Anrede Isaaks an seinen Vater eine ihrer Wurzeln zu haben: Gen. 22,7 steht sowohl im Targum Onkelos als auch in der Peschitta „*abbā*“. — Ich erinnere weiter an den *mōrē ha-jāhīd* der Damaskus-Schrift; für die Diskussion muß die Stelle freilich vorläufig ausscheiden, bis darüber Klarheit erlangt ist, ob die allgemein angenommene Konjektur *mōrē ha-jahād* „der Lehrer der Gemeinschaft“ zu Recht besteht (der überlieferte Text jedenfalls heißt: „der Lehrer des Einzigartigen“, des *μονογενής*).³⁰ Daß das alttestamentliche *jāhīd* legitim mit *μονογενής* übersetzt ist, erweist die Zusammenstellung, die Paul Winter in dem eingehenden Aufsatz *Μονογενής παρὰ πατρός* gegeben hat.³¹ Winter hat gezeigt, daß *μονογενής*, *jāhīd* „der unvergleichliche, der einzig-

²⁷ Synodicon Orientale ou recueil de synodes Nestoriens, ed. J. B. Chabot, Paris 1902, S. 22, 26, 262.

²⁸ Dionysius bar Salibi, Expositio liturgiae, ed. H. Labourt (CSCO II, 93, Paris 1903), S. 33, 23.

²⁹ Biblia Polyglotta ed. Brian Walton, Bd. I, London 1657, z. St.

³⁰ Die Damaskusschrift, hrsg. von L. Rost (Kl.T. 167), S. 30; S. 20, 1, Schedter.

³¹ Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgeschichte V, 1953, S. 335—365.

artige“ heißt, während Büchsel wohl die Übersetzung „ohne gleichen“, nicht aber „einzigartig“ zulassen will.³²

Hier erhebt sich nun die Frage, wann der Titel *ihidā* mit Jesus verbunden wurde. Die Antwort kann nur in einem Hinweis auf die Tauftexte, die von der Jordantaufe Jesu durch Johannes berichten, bestehen.³³ Hier ist in typologischer Verwendung von Gen. 22 (der erste feststellbare Gebrauch der typologischen Schriftauslegung im Neuen Testament, also weit älter als die Kreuzes- und Auferstehungstheologie)³⁴ Jesus als der Erfüller des alten Bundes verstanden worden. Vorher war Isaak der Repräsentant des auserwählten Volkes; jetzt ist er zum Typus des auserwählten Einzigen geworden.

Im Syrischen ist bei *ihida* und *ihidaja* nicht an Herkunft und Geburt, sondern an Wesenszugehörigkeit und Wesensverbundenheit im Sinne von innerster Wesenseinheit gedacht, ganz entsprechend der Vorstellungswelt von Joh. 17. Eine Namenstheologie, die eng an die Mysterienauffassung der alten Welt grenzt, liegt zugrunde: wer den gleichen Namen tragen darf, ist gleichen Wesens. Wir sollten von hier aus versuchen, ein tieferes Verständnis des Adoptianismus zu gewinnen; es handelt sich bei ihm, soweit er im syrischen Raum lebendig war, weder um Nachwirkungen altbabylonischer Königsriten noch um Vorstufen eines ockamistischen Nominalismus, sondern um eine eigenartige, ganz im Namen-Glauben des Alten Testaments verwurzelte Theologie, der das Spirituale als oberste Realität gegolten hat. Von hier aus ist es zu begreifen, daß es zu der Übertragung des Prädikates *ihidaja-μονογενής* von dem Gottessohn auf die Kinder Gottes kommen konnte. Die *ihidaje* sind die wahren Nachfolger des Messias Jesus, und die Bezeichnung *ihidaja* wurde der hohe Ehrentitel seiner Getreuesten. Ein Würdenname Jesu ist also auf seine wahren Jünger übertragen worden, wie wir es ähnlich bei *ἐπίσκοπος*, *διάκονος*, *ἀγαπητός*, *υἱός* feststellen. Ja, hier ist das Ende dieses Weges erreicht: der oberste Würdenname wurde übertragen, — das ist das Geheimnis der Mönche.

Wann ist diese Übertragung geschehen? Auf diese Frage können keine festen Antworten gegeben werden; es kann nur erwogen werden, wann ein solcher Vorgang denkbar ist. Wir werden dabei in eine sehr frühe Zeit gehen müssen: eine Zeit, in der die urchristlichen Anschauungen noch unmittelbares Leben hatten, also in die Anfänge des nachapostolischen Zeitalters. Als Symmachus seine Übersetzung ausarbeitete, muß die Gleichsetzung des *μοναχός* mit *ihidaja-μονογενής* bereits vollzogen gewesen

³² Fr. Büchsel, Art. *μονογενής*, Th. W. IV, 1942, S. 746 f., Anm. 6 u. 7. Dagegen Moulton-Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London 1930, S. 416b: „*μονογενής* is literally ‚one of a kind‘, ‚only‘, ‚unique‘ (unicus), not ‚only-begotten‘, which would be *μονογέννητος* (unigenitus).“

³³ Hinweis von E. Kähler.

³⁴ Vgl. dagegen P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* (ZKG 59, 1940), S. 299.

sein. So werden wir an die geistige Umwelt der Ignatianen zu denken haben, mit denen ja noch die Abhandlungen Aphrahats in Stimmung und Geist übereinkommen. Die fast rauschhafte Gleichsetzung des Ignatius mit Christus³⁵ ist dann zu verstehen, wenn gerade zu seiner Zeit und in seiner Umwelt die neue Identifikation des vollkommenen Jüngers mit der göttlichen Natur des Messias Jesus durchbrach und die Gemüter überwältigte. Die Naherwartung der alten Zeit fand hier eine Stätte, wo sie, in spiritueller Form erneuert, festgehalten werden konnte und, wie die Ausführungen Aphrahats zeigen, auf lange hinaus festgehalten wurde. Vielleicht ist von hier aus zu verstehen, weshalb in Syrien die Johannes-Apokalypse keinen Eingang fand: die neue Verkörperung der Naherwartung in der Gestalt der *ihidaje* ließ eine apokalyptische Verbreiterung der Aussagen über die Weltereignisse nicht zu. Andererseits war in der Zeit, als Euseb dem Abendlande die syrische Gedankenverbindung *μονογενής* — *μοναχός* übermittelte, die geistige Situation völlig verändert: die Dogmatisierung der Theologie hatte den Begriff *μονογενής* ausschließlich der zweiten Person der Trinität zugeeignet, so daß Menschen ihn nicht mehr tragen durften. Da der *υἱὸς θεοῦ* dogmatisch scharf von der menschlichen Sphäre abgegrenzt war, mußte in der Folge die Lebendigkeit des Begriffes *υἱὸι θεοῦ* absterben, und *monachus* bezeichnete nicht mehr den obersten Gnadenstand der Wesensverbundenheit mit dem *unigenitus*, sondern die äußerste Höhe der menschlichen Leistung.

Ein Problem³⁶ muß offen bleiben: was der Übergang von dem *ihida* der altsyrischen Übersetzungen zu dem *ihidaja* der Peschitta und der uns beschäftigenden Übertragung auf die oberste Stufe des Asketenstandes besagt. Denkbar wäre folgende Lösung: da *ihidaja* (als abgeleitete Adjektivbildung zu *ihida*) „zu dem *ihida* gehörig“ bedeutet, könnte zunächst der volle Nachfolger des *ihida* mit *ihidaja* bezeichnet worden sein, und erst nachdem zwischen den beiden Adjektiven *ihida* und *ihidaja* kein Unter-

³⁵ Hinweis von W. Eltester in der Aussprache. — Mir scheint der neue Name des Ignatius, *θεοφόρος*, in dieser Richtung verstanden werden zu sollen. Als bereits festgewordene Methode ist später im Manichäismus die Übertragung der Epitheta Jesu auf den Religionsstifter Mani geübt worden (E. Waldschmidt und W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin 1933, S. 517). Es erscheint mir bemerkenswert, daß ungefähr zur selben Zeit, da Ignatius lebte, im Judentum eine gleichlaufende Bewegung feststellbar ist. Von Rabbi Abba Šā'ul, der zu der älteren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten gehört, also zwischen 90 und 130 n. Chr. gewirkt hat, wird der Ausspruch berichtet: Der Mensch werde durch die Nachahmung Gottes der göttlichen Namen würdig; ein irdischer König bewahre eifersüchtig seine Titel und Vorrechte, Gott aber sei weitherziger in seiner Güte (zitiert bei Ignatius Ortiz de Urbina S. J., Die Gottheit Christi bei Afrahat, *Orientalia Christiana* 31/1 Nr. 87, Rom 1933, S. 63, nach A. Marmorstein, Die Nachahmung Gottes in der Agada, *Jüdische Studien*, Jos. Wohlgemuth zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1928, S. 7; H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl. München 1921, S. 124 Mitte).

³⁶ Von H. Karpf in der Aussprache angeregte Fragestellung.

schied mehr empfunden wurde, wäre das Adjektiv, das zunächst nur die Zugehörigkeit bezeichnete, auch für den Wesensinhaber gebraucht worden. Doch bleibt dieser Gedanke reine Vermutung, Brücke zwischen zwei Tatbeständen, selber aber nicht zu begründen und mit manchen Schwierigkeiten belastet.

Dagegen paßt ein kostbares Dokument der altsyrischen Literatur durchaus in diesen Zwischenraum hinein: die sog. Oden Salomos.³⁷ Gedankenführung, Satzbau und Wortschatz sind syrisch, so daß ich mit Vööbus³⁸ zu der Annahme eines syrischen Originals neige. In diesen Taufliedern ist die Identifikation des Täufings mit Christus ekstatisch ausgesprochen und in mannigfaltigster Weise durchdacht, und zwar ohne daß der Begriff *ihidaja* vorkommt (die Sache ist Ode 3,7b klar ausgesprochen). Vielleicht darf an die Mitte des 2. Jahrhunderts gedacht werden.

Bei der Entscheidung der Frage, welches der beiden Worte *ihidaja* und *μοναχός* ursprünglich ist, hat sich die Waage auf die Seite des syrischen Wortes geneigt: ihm sind älteste Tradition, einheitliche Bedeutung, Fülle des Inhalts und klare Einordnung in einen geistigen Zusammenhang zu eigen, während die Bezeichnung *μοναχός* ohne diesen Hintergrund farblos bleibt, da sie ihr Leben nur aus den Kräften zieht, die aus dem syrischen Grundwort hinübergelassen sind. Das ursprüngliche Wort ist *ihīdājā*, während *μοναχός* Übersetzung ist; mit dieser Entscheidung aber ist für *μοναχός* die Bedeutung „der Einzigartige“ in genügender Begründung zur Wahrscheinlichkeit erhoben.³⁹ So oft auch die eigentliche Bedeutung zurücktrat oder vergessen wurde: mindestens das mit dem Ausdruck verbundene Grundgefühl, es handle sich um die wahre und ausschließliche Verwirklichung des Vorbildes Christi in einem voll gehorsamen Leben, ist durch Jahrhunderte hindurch erhalten geblieben. Erst mit der Reformation war die Zeit für eine neue Übertragung reif geworden, so daß Luther das im Kloster aufbewahrte Ideal des vollen Gehorsams dem allgemeinen christlichen Leben und Glauben, d. h. der Gemeinde des allgemeinen Priestertums der Gläubigen übereignen konnte, nun aber in der nach reformatorischer Erkenntnis schriftgemäß gereinigten und erneuerten Form.

IV.

Wie die Dinge um 390 im Osten standen, ist an dem Bericht der aquitanischen Pilgerin Aetheria abzulesen; ihrer treuherzigen Erzählung, von der ein Hauch der Unmittelbarkeit und naiven Wahrhaftigkeit ausgeht, ist in unserem Zusammenhang Quellenwert zuzumessen. Ihre wiß-

³⁷ Die Oden Salomos, hrsg. von W. Bauer (Kl.T. 64); syrischer Text mit zuverlässiger deutscher Übersetzung.

³⁸ A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church (Papers of the Estonian Theological Society in exile 1, Stockholm 1950), S. 21 ff.

³⁹ Wie W. Schneemelcher in der Aussprache ausführte, bestätigt sich die vorgetragene *ihidaja*-Deutung auch in den Homilien des Makarius.

begierige Neugier hat uns ein sehr viel deutlicheres Bild übermittelt als etwa Theodoret von Cyrus hundert Jahre später mit seiner *Religiosa historia*, in der die Konturen so wenig hervortreten (eine der wenigen Eigenarten ist die Benennung der Einzelzelle nicht mit dem hergebrachten Wort *μοναστήριον*, sondern mit *φροντιστήριον*,⁴⁰ „Andachtskammerchen“). — Ihren Schwestern, die sie „*dominae venerabiles sorores*“ („verehrte liebe Schwestern“) oder „*dominae animae meae*“ („meine teuren Seelen“) anredet,⁴¹ erzählt Aetheria in ihrem Vulgärlatein, daß sie am Sinai viele *sancti monachi* angetroffen habe, dieser Name aber in der Gegend des Nebo unbekannt sei: „*monachi autem plurimi commanent ibi et quos hic ascites vocant*“.⁴² In der Jordangegend wird der Name gerade bekannt: „*ibi in ipsa valle vidimus monasterium cuiusdam fratris, nunc id est monachi*“, in einer Einzelzelle sahen sie einen „Bruder“, der jetzt „Mönch“ genannt wird.⁴³ Als die Gegend aber, wo der Begriff des *sanctus monachus* zur höchsten Vollendung geführt worden ist, nennt Aetheria das syrische Mesopotamien, d. h. das Land am Oberlauf des Euphrat mit der Hauptstadt Edessa: „*volui jubente Deo, ut et ad Mesopotamiam Syriae accedere ad visendos sanctos monachos, qui ibi plurimi et tam eximiae vitae esse dicebantur, ut vix referri possit*“.⁴⁴ Wir werden an diese Beobachtung die Vermutung anschließen dürfen, daß nicht weit von der Stelle, wo die Vollendung erreicht wurde, auch der Ursprung gesucht werden kann. Beim Jakobsbrunnen in der Gegend von Harran wohnen, wie sie erzählt, nur Kleriker und Mönche, und diese *monachi* haben neben dem Kirchengebäude ihre Einzelzellen, *monasteria*; der heilige Bischof des Ortes berichtet der Reisegesellschaft von ihrem Leben, es sei „*vere inaudita*“⁴⁵: sie gelten demnach als die „Einzigartigen“. Deutlich sind Abstufungen zu erkennen: es gibt „*monachi majores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocabant*“.⁴⁶ In Jerusalem haben sich die älteren Zustände neben den neuen erhalten: der zusammenfassende Begriff ist „*omnes monachi*“, aber neben ihnen sind die älteren *monazontes* genannt.⁴⁷ Überall sonst jedoch ist *monachus* der Träger des obersten Ranges.

Ein Vergleich mit den übrigen Bezeichnungen, die in der syrischen Kirche für das Mönchswesen gebraucht werden, bestätigt das Ergebnis, daß *ihidaja* der oberste Begriff des Asketentums ist und lange vor der Einführung des organisierten Klosterwesens in festem Gebrauche gestanden hat.

⁴⁰ Theodoret, *Religiosa historia* 4 (Migne SG 82, col. 1348 A) und 30 (col. 1496 A).

⁴¹ *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, ed. W. Heraeus (Sammlung vulgärlateinischer Texte 1, 4. Aufl. Heidelberg 1939), S. 4 (III, 8); 23 (XIX, 19).

⁴² S. 13 (X, 9).

⁴³ S. 18 (XVI, 2).

⁴⁴ S. 19 (XVII, 1).

⁴⁵ S. 26 (XXI, 3).

⁴⁶ S. 24 (XX, 5).

⁴⁷ S. 37 (XXIX, 4); 31 (XXIV, 12). Die Übung des *μονάζειν* wird schon Barn. 4, 10 erwähnt, aber abgelehnt (als Kennzeichen der Johannesjünger?).

Der erste Zeuge ist der altsyrische Kirchenvater Aphrahāt. Zur Benutzung seiner Werke sei bemerkt, daß die Übersetzung Berts⁴⁸ nicht ganz zuverlässig ist; weit besser ist die lateinische Übertragung Parisots, doch ist auch sie stets mit dem syrischen Original zu vergleichen. Aphrahāt, dessen Sendschreiben (es sind keine „Homilien“) nach dem ersten nicänischen Konzil verfaßt sind, aber keine Einwirkung griechischer Kirchenväterschriften zeigen und so den Stand der alten syrischen Kirche widerspiegeln, kennt den Begriff *dairā*, der später das geordnete Kloster bezeichnet, nur in der Bedeutung „Wohnung, Ruheplatz“, deutet aber schon, indem er das Wort von den „Wohnungen der Heiligen im Licht“ gebraucht, in die Richtung der späteren Verwendung für *κονόβιον*. Das spätere *ʿūmrā* (Kloster; ursprünglich „Wohnung, Hausgemeinschaft“) kommt bei ihm noch nicht vor, auch *madbrājā* „Anachoret“ findet sich nicht. Die Verhältnisse des frühchristlichen Asketentums werden mit den Begriffen *kaddīšē*, *tūbānē*, *btūlē*, *ahē bnai kĵāmā* und *ihīdājē* umrissen. Die meisten dieser Begriffe bieten keine Schwierigkeit: die Asketen sind Brüder, *ahē*, in einer geistlichen Gemeinschaft; sie sind jungfräulich, *btūlē*, von Geburt an oder *kaddīšē* geheiligt, d. h. sie leben seit einem bestimmten Zeitpunkt, an dem sie das Gelübde abgelegt haben, in geschlechtlicher Enthaltensamkeit; *tūbānē*: sie sind *μακάριοι*, beati, d. h. die Seligpreisungen der Bergpredigt gelten ihnen nach Voraussetzung und Verheißung. Der Begriff *tūbānē* hat im Syrischen noch eine durchaus erkennbare Verbindung mit *tābā*, der Gottesbezeichnung „der Gute“ (so Matth. 19, 7), hat also für den Nachsinnenden den Klang der Gottverbundenheit; in der Bezeichnung *tūbānē* ist der Weg zu dem Titel *ihīdaja* bereits angelegt. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, sich daran zu erinnern, daß Aphrahat (ebenso wie das messalianische Stufenbuch) die dritte Seligpreisung in folgender Form zitiert: „Selig sind die Zerknirschten, denn sie werden das Land des Lebens ererben“, *ʿarʿā d-ḥajjē*.⁴⁹ In späterer Zeit werden weitere Begriffe aus den Seligpreisungen zur Bezeichnung der Mönche verwendet, wie vor allem *abilē* „die Trauernenden“,⁵⁰ aber bei Aphrahat findet sich dieser Titel noch nicht. An den beiden Stellen, wo das Wort vorkommt, ist es nach seinem genauen Wortsinn gebraucht und noch nicht zum Titel geworden.

Die Hauptfrage bei der Analyse Aphrahats, aber auch der späteren Schriften, die das Mönchtum behandeln, betrifft die Bedeutung des Ausdrucks *bnai kĵāmā* (sg. *bar kĵāmā*) und *bnāt kĵāmā* (sg. *bat kĵāmā*). Die übliche Übersetzung ist „Bundessöhne, Bundestöchter“, aber was für ein Bund gemeint ist, bleibt unklar. Burkitt war der Überzeugung, daß es der Bund der Taufe sei, so daß die *bnai kĵāmā* die Mitglieder des Standes der

⁴⁸ G. Bert in TU 3, 1888.

⁴⁹ Aphrahat: Patr.Syr. 1, Sp. 89, 9 Parisot; Liber graduum IV, 4: Patr.Syr. 3, Sp. 92, 3 Kmosko (die Stellenangabe S. CLXII Anm. 2 ist unzutreffend).

⁵⁰ Synode des Mar Ezechiel vom Jahre 576 (Syn.Or. ed. Chabot, S. 374, Z. 3 v. u.: „Asketen“; syr. Text S. 115, 17).

Getauften wären;⁵¹ in den Texten wird das jedoch nicht hervorgehoben, während die Mitwirkung der *bnai* und *bnāt kĵāmā* bei der Taufe betont wird. In späteren Synodalbeschlüssen jedenfalls wird deutlich gesagt, daß die *bnai kĵāmā* die Mitglieder des niederen Klerus sind, die ein besonderes Kleid tragen, das Gelübde der Ehelosigkeit und der Besitzlosigkeit auf sich genommen haben und in der Gemeinde nach Geschlechtern getrennt für sich wohnen, wobei jedem *bar kĵāmā* eine *bat kĵāmā* in geistlichem Verlöbniß als „mulier spiritualis“ angetraut ist.⁵² Im siebenten Jahrhundert gibt es in der ostsyrischen Kirche vier Lebensweisen, d. h. Heiligkeitsstufen: 1) die der guten Weltchristen, 2) der *bnai kĵāmā*, die durch die kleine Tonsur gekennzeichnet sind, 3) der *dairāĵē*, der koinobitischen Mönche, die nicht heiraten und kein Fleisch essen, das Kleid der *ihidaje* tragen (also *μεγαλόσχημοι* sind) und eine breitere Tonsur als die *bnai kĵāmā* haben, 4) die *ihidaje*, die sich durch besonderes Kleid und die große Tonsur auszeichnen. So berichtet Isaak von Ninive.⁵³ Für die Zeit Aphrahats sind die *dairāĵē* auszuschalten, dann ergeben sich für die vornicänische Zeit drei Klassen von Christen: 1) der Stand der Weltchristen, durchweg wohl auf der Stufe des Katechumenats verharrend; (zu ihnen gehört der Stand der „Büßer“, also der gefallenen Vollchristen); 2) der ehelose Klerus mit seiner Stufung vom Türhüter bis zum Bischof; 3) der oberste Rang der Christen mit der Verpflichtung zu voller Weltentsagung. Dieser oberste Rang der *ihidājūtā* steht vor den Mitgliedern aller Stufen als das gemeinsame hohe Ziel; daher ist es zu verstehen, daß es bei Aphrahat oft nicht klar ist, ob an einer Stelle die *bnai kĵāmā* oder allein die *ihidaje* gemeint sind. Ein Beispiel: ein ganzes Sendschreiben Aphrahats, das sechste, in den *bnai kĵāmā* gewidmet, VIII 23 aber nennt er dieses Sendschreiben bei einer Rückverweisung *tahwītā d-ihidāĵē*, „Darlegung über die Mönche“. Das konnte er, weil er in ihm den *bnai kĵāmā* das oberste Ziel der *ihidajuta* vorgehalten hatte; er erklärt selbst in dieser sechsten Abhandlung: was er schreibe, ziere die *ihidaje*, die *bnai kĵāmā*, die *btūlē*, die *kaddiše*.⁵⁴

Das sechste Sendschreiben beginnt mit Röm. 13, 11, also dem gleichen Text, der das Herz Augustins nach dem „tolle-lege“ getroffen hatte, und weist sodann auf das Kommen des Herrn hin. Das geschieht in Ausdrücken der Naherwartung. Die Folgerungen, die aus diesem eschatologisch bestimmten Glauben gezogen werden, bestehen nicht in apokalyptischer Spe-

⁵¹ F. C. Burkitt's Veröffentlichungen (Early eastern Christianity, London 1904; Aufsätze in Journal of Theological Studies VI, S. 522 und VII, S. 11) waren mir nicht zugänglich; ich zitiere seine These daher nach dem Referat von Mother Mary Maude (Who were the b'nai q'yāmā? JTS XXXVI, Oxford 1935, S. 13—21).

⁵² Synode des Mar Joseph vom Jahre 554, Canon III (Syn.Or. ed. Chabot S. 357; syr. Text S. 99, 21).

⁵³ Isaak von Ninive, hrsg. von Bedjan, Paris 1909, S. 602 f. (zitiert nach M. Maude, JTS 1935). Noch Euseb spricht von zwei Lebensweisen der Christen (Demonstratio evangelica S. 39, 12—40, 2 Heikel).

⁵⁴ Patr.Syr. 1, Sp. 272, 21 Parisot.

kulation, sondern in dem Einschärfen von Geboten. Als Regeln für das rechte Warten werden in reicher Fülle Gebote des Neuen Testaments aneinandergereiht, und zwar in der Hauptsache aus Matth. und Luk., zur Minderzahl aus Röm., Eph., Kol. und beiden Korintherbriefen. Das geistliche Kennzeichen der *bnai k̄jāmā* ist die Abgeschiedenheit von dem gewöhnlichen Leben: sie sind *nūkrājē*, „fremd“ unter den Menschen (damit fällt ein Wort, das später „Anachoret“ bedeutet, hier aber noch rein geistlichen Sinn hat); sie stehen in der *dmūta d-malākē*, der *similitudo angelorum*.⁵⁵

Hier begegnet das Stichwort, das für das Mönchtum so entscheidend geworden ist: die *vita angelica*. Im folgenden soll versucht werden, von hier aus einen neuen Zugang zum Verständnis des Begriffes *bar k̄jāmā* zu gewinnen.

Das Wort *k̄jāmā* bedeutet zweifellos in sehr vielen Fällen „Bund“; freilich wird da, wo der „geistliche Bund“ gemeint ist, häufig *diat̄ikē* (*διαθήκη*) gesagt. An sich bedeutet *k̄jāmā* „Aufstellung“ oder „Aufrechtstehen“ (auch „Stehenbleiben“, wie *bēt k̄jāmā* „Station“ zeigt).⁵⁶ Die einzige Stelle, an der *k̄jāmā* in den syrischen Evangelienübersetzungen vorkommt, ist Luk. 2, 34, und zwar sowohl in der Peschitta als auch im Sinaisyrer (der curetonische Syrer hat hier eine große Lücke); der griechische Text hat *ἀνάστασις*, und zwar in der konkreten Bedeutung „wieder aufrecht stehen“: „Dieser wird gesetzt zu einem Fall und Wieder-aufrecht-Stehen vieler in Israel.“ Nicht gemeint ist hier *ἀνάστασις* in der absoluten Bedeutung „Auferstehung zum ewigen Leben“, obwohl *k̄jāmā* (emph. *k̄jāmā*) auch in dieser Bedeutung vorkommt (vgl. Payne Smith col. 3535). Ich schlage vor, für *bnai k̄jāmā* die Bedeutung, die an der Lukasstelle bezeugt ist, zugrunde zu legen. Dann wäre der Ausdruck so zu übersetzen: „diejenigen, die zu dem Aufrechtstehen gehören“ (mit *bar* und *bat* wird ja die Zugehörigkeit ausgedrückt), also „die Stehenden“. Das setzt voraus, daß die Stelle in ihrer Anwendung nicht mehr auf Israel beschränkt, sondern in vollem Sinne der christlichen Gemeinde zugeeignet wurde; und genau diese Forderung ist bei der Bezeugung durch Ephräm erfüllt, denn er läßt beim Zitieren die Worte „in Israel“ weg, gebraucht die Stelle also im allgemeinen Sinne.⁵⁷ Der Ausdruck „die Stehenden“ aber ist eine Bezeichnung der Engel: sie liegen niemals schlafend da, sondern sind die immer Wachenden, die *ʿerim* des Spät-hebräischen und *ʿerīn* des Syrischen, die *ἐγρηγόροι*.⁵⁸ In einer besonderen Weise ist in der altsyrischen Kirche ihr Wesen mit denen verbunden, die wie sie von den Bindungen des geschlechtlichen Lebens frei geblieben sind; Aphrahat sagt: „Diejenigen, die keine Weiber genommen haben, werden

⁵⁵ Patr.Syr. 1, Sp. 248, 25 (syr.); 250, 7 (lat.).

⁵⁶ Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2. Aufl. Halle 1928, Sp. 72a.

⁵⁷ F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel* (Texts and Studies VII, 2, Cambridge 1901), S. 40.

⁵⁸ W. Bousset u. H. Greßmann, *Die Religion des Judentums*, 3. Aufl., Tüb. 1926, S. 322, Anm. 2. — Auch im Mandäischen heißt 'ir „Engel“ (Ginza, hrsg. von Lidzbarski, S. 180, Anm. 1).

von den Wachenden des Himmels kultischen Dienst erhalten“,⁵⁹ d. h. in der Ewigkeit wird die Liturgie der Engel auch den Erlösten dargebracht als den mit Christus wesenhaft Verbundenen. Wer schon hier auf der Erde die *vita angelica* übt, der steigt, wenn er das Kleid dieses Leibes ausgezogen hat, mitten durch die Engelwelt zu jener Höhe des Seins bei Christus hinauf.

Wenn *bar kĵāmā* „der Stehende“ heißt, dann wird begreiflich, wie in einer Zeit, die zu neuer Darstellung des Glaubens drängte und die bleibenden Anfänge christlicher Kunst hervorgebracht hat — im Unterschied zu den vorhergehenden Jahrhunderten der Geistnähe und des reinen Symbols —, eine Erscheinung wie das Stylitentum hervortreten konnte; es wird begreiflich, weshalb es gerade in Syrien aufgetaucht ist: hier waren die Grundlagen gegeben zu dem entschlossenen Versuch, das Wesen des Engels in seinem beständigen, tätigen Gotteslob sichtbar zu verwirklichen. Daher die immer höher werdende Säule als Ausdruck des inneren Standes der wachsenden Gottesnähe, daher der in unermüdlichen Beugungen vor dem Höchsten geschehende Dienst, daher das nächtliche Stehen vor Gott in der Haltung der Anbetung. Daß dies die tragende Gesamtanschauung war, geht aus der Schilderung der Ursprünge hervor: ein *ἑστῶς τις*, d. h. ein erscheinender Engel befiehlt dem Symeon sein Tun. Kennzeichnend ist die Ermahnung Symeons d. Ä. an seine Hörer, nach dem Himmel aufzuschauen und aufzulegen; auch er hatte keinen höheren Wunsch als „zum Himmel hinaufzufliegen und sich von dem Erdenwandel loszureißen“.⁶⁰ Das Stylitentum trat aus der Vorstellungswelt der *bnai kĵāmā* hervor: das spirituale „Stehen“ der Seligen wurde jetzt auch äußerlich dargestellt.

Fragen wir nach dem Ursprung dieser Vorstellung des „Stehens“, so führt uns Luk. 2 mit seiner Herkunft aus Täuferkreisen in die Welt der apokalyptisch-asketischen Johannesjüngerschaft. In ihrem weiteren Umkreise spielt der Begriff eine Rolle, zuweilen sogar als Schlüsselwort: im Mandäischen bedeutet *kajjēm* „festigen, schaffen, taufen“.⁶¹ In der samaritänischen Liturgie ist der *kā'em*, der „Stehende“ derjenige, „der den Tod überwunden hat“;⁶² die Gemeinde der Engel wird *kā'emīn* genannt. Gott ist „der in Ewigkeit Stehende“, *kā'em l-ōlām*, und diese Bezeichnung wird auf Mose übertragen, nachdem vor ihm schon die Engel an diesem Titel teilhatten: Mose *steht* beim Empfang der Gesetzestafeln zwischen zwei Gemeinden, nämlich den *Stehenden* (*kā'emīn*, den Engeln) und den *Sterbenden*

⁵⁹ Patr.Syr. 1, Sp. 268, 26 f. (syr.), 267 letzte Zeile f. (lat.).

⁶⁰ Theodoret, *Religiosa historia* 36: *ἑστῶς τις* col. 1465 D Migne; *πέτασθαι* col. 1481 D; *ἀναπτήναι* col. 1473 AB. — Vgl. die merkwürdig ähnlichen Aussagen im messalianischen Liber graduum: Patr.Syr. I 3, Sp. 749/50, 16 ff.

⁶¹ Mandäische Liturgien, hrsg. von M. Lidzbarski, 1920, S. XXIII (ausführliche Darstellung). — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala-Leipzig 1940, S. 172 ff.

⁶² G. Widengren, *The ascension of the apostle*, Uppsala-Leipzig 1950, S. 44.

(*mātīn*, den Menschen).⁶³ Simon Magus, der aus Samaria kam, hat nach dem Zeugnis Hippolyts von Rom, des Klemens von Alexandrien und der Pseudoklementinen sich den Titel „der Stehende“ gegeben und damit sich als die Verkörperung Gottes auf Erden ausgegeben. Dieses „ὁ ἐστῶς“ wird in dem syrischen Text der Klementinen ständig mit *kā'em* (status emphaticus: *kājāmā*) wiedergegeben, offenbar in lautgetreuer Wiederholung der samaritanischen Selbstbezeichnung Simons; es wird ausdrücklich erklärt, daß der Ausdruck bedeute: nicht aufgelöst werden, sondern leiblich in der Gottheit bestehen (= fest gegründet sein) für alle (geschichtliche) Zeit.⁶⁴ Im Griechischen ist dieses *kā'em* in Ausschöpfung aller Übersetzungsmöglichkeiten des semitischen Partizipiums mit *ὁ ἐστῶς, στάς, στησόμενος* wiedergegeben worden.⁶⁵ Gemeint ist mit diesem Stehen also ein leibliches und gegenwärtiges Teilhaben am Leben der Gottheit; der „Stehende“ ist als filius Dei der Verwesung nicht unterworfen.

Schon im Neuen Testament gehen manche Formulierungen auf einen festen „Stand“ dieser Art. Röm. 5, 2 ist die Gnade eine Sphäre, *ἐν ἣ ἐστηκαμεν*; Röm. 11, 20 (*ὃν δὲ τῆ πίστει ἐστηκας*) meint die Beharrung innerhalb der Gnade vermöge des Glaubens. Der Christ steht für seinen eigenen Herrn, *στήκει* Röm. 14, 4 (weiter 1. Kor. 10, 12; 15, 1; 16, 13; Phil. 1, 27; 1. Thess. 3, 8). Besonders deutlich ist der reine Aufruf *στήκετε* (2. Thess. 2, 5), ohne nähere Bestimmung.

Als nächster Schritt mußte sich in der nachneutestamentlichen Zeit die Verfestigung in bestimmten Institutionen ergeben. Mir scheint, daß die alt-syrische Kirche den Stand der *bnai kjamā* in der Fortsetzung dieser Linie geschaffen hat: es sind diejenigen, die den Taufbund nicht gebrochen haben und als Stand der Auferstehung entgegenharren. In späteren Jahrhunderten sind sie der niedere Klerus; für seine weiblichen Glieder lebt der Ausdruck *bat kjamā* noch heute in den syrisch sprechenden Gemeinden des nahen Ostens fort.⁶⁶

⁶³ Widengren S. 44 zitiert die mir nicht zugänglichen Werke von Cowley, *The Samaritan liturgy I*, Oxford 1909, S. 54, und Szuster, *Marga-Hymnen aus der samaritanischen Liturgie*, Diss. Bonn 1936, S. 32.

⁶⁴ W. Frankenber, *Die syrischen Klementinen mit griechischem Paralleltex* (TU 48, 3, Leipzig 1937), S. 86, 31 (syr.) und 87, 31 (griech. Übersetzung Frankenbergs). Vgl. weiter den Streit zwischen Dositheus und Simon wegen dieses Titels S. 91, 24 f.

⁶⁵ Hippolyt, *Refutatio IV*, 51, 9; S. 75, 33 Wendland.

⁶⁶ Syn.Or. S. 254, Anm. 3; besonders S. 375, Anm. 2. — Erklärung des Rabban Išo' Samuel vom syrischen St. Markuskloster in Jerusalem: M. Maude, *JThSt* 1935, S. 21 Nachtrag. — Im Jahre 585 wurden bei den Nestorianern nicht mehr die *bnai kjamā*, sondern die Diakone mit den himmlischen Engeln mystisch gleichgesetzt: „Die Diakone, die der Gemeinde dienen, tragen die Ähnlichkeit und das Bild (ikōn) der Engel der Höhe, wie sie (ja auch) die Diener des Hohen Priesters der Wahrheit sind“ (Synod. or. ed. Chabot S. 141, 1—2; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart und Wien 1900, S. 206). Die *bnai kjamā* haben ihren hohen Rang anscheinend verloren; die Rangbezeichnung erwies sich aber als so tief in der Theologie der syrischen Kirche

V.

In eine andere Welt treten wir ein, wenn wir uns mit den koptischen Bezeichnungen des Mönchtums beschäftigen. Wir wenden uns den ältesten Zeugnissen dieses Bereiches zu, den Fragmenten der koptischen Regula Pachomii,⁶⁷ die als getreue Wiedergabe der Originalfassung Pachoms zu betrachten sind. Pachom verstand kein Griechisch, sondern sprach nur die koptische, d. h. spätägyptische Landessprache, die bereits zahlreiche Fremdwörter aus dem Griechischen in sich aufgenommen hatte, so daß zuweilen sogar der Eindruck einer Mischsprache erweckt wird. Diese Fremdwörter waren aber derart tief eingewurzelt, daß sie völlig selbständig gebraucht wurden und nicht etwa auf eine griechische Vorlage des betreffenden Dokuments schließen lassen. Diese Gesamtlage aber erlaubt es, das Eindringen einer neuen Bezeichnung sehr viel genauer zu beobachten, weil jedes griechische Wort eine losgelöste Sachbezeichnung ist und nicht einen Textzusammenhang voraussetzt.

Die Bruchstücke der pachomischen Regel sind so umfangreich, daß der Sprachgebrauch des Verfassers in den Grundzügen durchaus erkennbar ist. Die Übersetzung des Hieronymus ist für unseren Zweck nicht brauchbar; sie ist derart großzügig, daß sie nur für die Feststellung des allgemeinen Sinnes zureicht, die Einzelheiten aber nicht mehr erkennen läßt. Hieronymus hat die Regel anscheinend in einer umschreibenden griechischen Fassung oder mündlichen Übersetzung benutzt. Die Sprache der Fragmente enthält viele griechische Worte der allgemeinen Umgangssprache, wenn auch nicht in dem Umfang wie bei gebildeten Verfassern; folgende Worte kommen vor: *eimēti* außer; *ūte* auch nicht; *chōris* außer; *eite* — *eite* weder — noch; *alla* aber; *kakōs* auf üble Weise; *eidos* Art, Form, Gattung; *typos* Form, Gestalt; *sōma* Körper; *nēstia* Fasten, usw.

Bei den Bezeichnungen für die neue Organisationsform überwiegen die koptischen Worte. Die Mönchsgemeinschaft heißt *sō'ub's* (congregatio, Versammlung); dieses Wort ist von Hieronymus in seinem 22. Briefe durch

verwurzelt, daß sie auf den nächsthöheren Stand der Diakone übertragen wurde. Philoxenos, der monophysitische Metropolit von Mabbug († um 523), bezeugt dagegen die Übertragung auf die Mönche: „Der Mönch (ihidaja), der von der Abenddämmerung bis zum Morgengrauen in Wachheit (ērūtā) des Denkens schlaflos bleibt, gleicht den lichten Engeln, die beständig das heilige dreieinige Geheimnis der neuen Welt (der Ewigkeit) heiligen (= liturgisch feiern).“ Gunnar Olinder, A Letter of Philoxenus of Mabbug sent to a friend (Acta Universitatis Gotoburgensis LVI, 1950/1, Göteborg 1950, S. 19*, syr. Text S. 26a, Z. 9 v. u.).

⁶⁷ Pachomiana latina, ed. A. Boon, Löwen 1932 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 7). Hier S. 155—159 der von L. Th. Lefort herausgegebene koptische Text mit lat. Übersetzung. Der Name Pachom ist als p-ahōm (sahidisch) „der Königsfalke“ zu verstehen; die fayyumische Form lautet pahōmi, Παχόμιος (vgl. Crum: A coptic dictionary S. 25a). Andere Formen des Namens aus Mumienhüllen des 3. und 2. Jh. v. Chr.: The Tebtunis Papyri III/2, bespr. von K. F. W. Schmidt, Gött.Gel.Anz. 1940 Nr. 2, S. 86.

„sauces“ ziemlich lautgetreu wiedergegeben und mit „coenobitae, in comune viventes“ sinngemäß übersetzt worden.⁶⁸ Das Gesamtkloster wird ebenfalls *so'uh's* genannt (auch *synagoge* wird gebraucht), ferner *ti-me* „Dorf, Ort“, während das Einzelkloster des Gesamtkomplexes *ē'i* (Haushalt, Familie, Haus) heißt. Die Einzelzelle ist *ri*; umschreibend wird dafür auch *ma n-šōpe* (Ort des Wohnens) gesagt. Der Hausvorsteher, *οἰκιακός*, heißt *rōmn-ē'i* (wörtlich „Hausmann“), auch *οἰκονόμος* kommt vor, weiter *rōmn-ran* („Mann des Namens“, d. h. der Vorgesetzte), während der praepositus monasterii *šorp ʾmp-rōme* „der erste der Leute“, der Oberst, genannt ist. Das einzelne Glied der Mönchsfamilie heißt *son* „Bruder“ (*sōne* ist das Wort für „Schwester“), während Pachom später den Titel *apa* trägt. *Apa* ist kein koptisches Wort, sondern das syrische *abba*, Vater. Zwar kommt später auch das koptische *ape* vor, das „Haupt“ heißt, aber beide Worte haben keinen Zusammenhang. *Apa* mit dem bestimmten männlichen Artikel ist *p-apa*, gesprochen *papa*, „der geistliche Vater“, und diese Bezeichnung begegnet unter den Titeln des Patriarchen von Alexandria.⁶⁹ In den Fragmenten der Regula Pachomii kommt *apa* nicht vor; pater wird mit dem Ausdruck *p-rōme ʾnt-so'uhes*, „Der (leitende) Mann der Gemeinschaft“, d. h. der oberste Vorgesetzte, umschrieben.

Es fällt auf, daß die Bezeichnungen keinen religiösen Untersinn haben, sondern primitive säkulare Zweckbegriffe sind. Ausdrücke des damaligen Lebens sind genommen, ohne daß irgendwo Anklänge an die alte ägyptische Religion oder an irgendwelche Mysterien erkennbar sind. Von „Serapiskatochoi“ ist nicht die leiseste Spur zu entdecken. Bei einem einzigen Wort taucht eine andere Möglichkeit auf: der Begriff für congregatio in der sahidischen (d. h. oberägyptischen) Form *sa'uhes* findet sich auch in den koptisch-manichäischen Schriften als Bezeichnung der Elektenversammlung.⁷⁰ Sollte hier vielleicht an manichäische Einflüsse auf das frühe Mönchtum gedacht werden müssen, wie es aufgrund anderer Anzeichen schon öfters vermutet worden ist? Ich bin der Meinung, daß für unseren Zusammenhang dieser Gedanke abzuweisen ist; *sa'uhes* ist ein so allgemeines Wort, daß es nicht von einer einzelnen Religionsgemeinschaft, und wären sie auch als so einflußreich wie die ägyptischen Manichäer zu beurteilen, beschlagnahmt werden konnte. Zudem ist in dem gleichen manichäischen Kodex das Wort in der Bedeutung „Trupp, Schar“ gebraucht, also nicht auf den religiösen Bereich beschränkt.⁷¹

⁶⁸ Migne SL 22, col. 419.

⁶⁹ Fr. Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache, 5. Aufl. 1852, s. v. *πάππας*.

⁷⁰ Manichäische Homilien, hrsg. von H. J. Polotsky, Stuttgart 1934, S. 15, 21; 26, 13; 59, 17; 74, 16; 75, 24. — Sehr häufig in den Psalmen: A Manichaean Psalm-Book II ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938, besonders S. 31, 17; 37, 19; 59, 12.

⁷¹ Homilien S. 62, 19. Psalm-Book S. 6, 28 auch von den Gegnern gebraucht: „die bittere Versammlung“.

Überblicken wir den Sprachgebrauch der Regula und den Inhalt der Vorschriften, so kommen wir zu dem Schluß: die Hausgemeinschaft und der Kasernenhof bestimmen den Umkreis der organisatorischen Gedanken, und hinzu treten die Lebensregeln einer praktischen Volksweisheit. Die militärischen Erfahrungen sind bei Pachom ebensowenig wegzudenken wie bei Don Inigo de Loyola die Tatsache seines baskischen Rittertums; an die Stelle des fernen Kaisers ist Christus getreten, an die Stelle des nahen Hauptmanns dagegen Pachom. Aber der Gedanke der militia Christi spielt keine Rolle: nur der militärische Drill ist in die mönchische Lebensordnung übertragen, und zwar in der Gesichtswerte des Rekruten, der bloß die von seinem Unteroffizier geführte Gruppe überblickt. Pachoms Werk ist die Begründung des fest organisierten, hierarchisch geleiteten Klosterwesens; die theologische Begründung war nicht seine Sache, sie war ja auch in der reichen asketischen Tradition des frühen Christentums bereits vorgegeben. Bei der Beschäftigung mit den Vorstufen des Mönchtums in Syrien fällt der fast unübersehbare Reichtum der theologischen Aussagen auf, während uns bei Pachom die einseitige Beschränkung auf die Organisation entgegentritt. Pachom hat einem überlieferten Inhalt den neuen, abschließenden äußeren Rahmen gegeben.

Von der Tradition, die sich an Pachom anschließt, wird das gewonnene Bild bestätigt. In seiner koptischen Vita, die nach Lefort als Original und bald nach dem Tode Pachoms entstanden anzusehen ist, heißt er *nu-telios m-monachos*, perfectus monachus. Das Hauptwort ist also aus dem Griechischen entnommen, aber in der qualitativen Bedeutung, wie die Beigabe des Adjektivs zeigt. Es wird von *ansa-er-monachos*, „Mönch zu werden“, gesprochen, von *anachōrēsis* und *askētēs*. Das Wort *monachos* ist ständige Bezeichnung geworden, und zwar als Würdetitel: Palamon ist *e-u-niṣṭi m-monachos-pe*, ein magnus monachus. Das Kloster wird *monē* genannt, z. B. *monē nte-tabennisi*. In dem von Pachom gegründeten Frauenkloster leben *ni-snē'u m-parthenos*, die „sorores virgines“, und ihre Vorsteherin heißt *ma'au*, „Mutter“. Pachom selbst hat den Ehrennamen *p-iōt anni-monachos*, „der Vater der Mönche“, erhalten, während der Abbas Ebōn^h als *n-iōt e-ū-tho'ut's*, „ein Vater einer Gemeinschaft“, bezeichnet wird.⁷²

In der sahidischen Vita Antonii, die als späte, sehr stark verkürzende Übersetzung des athanasianischen Textes zu beurteilen ist,⁷³ hat sich die Zahl der griechischen Worte vermehrt. *Monachos* ist die feste Bezeichnung des Mönchs, *monasterion* die des Klosters, *parthenos* die der Nonnen, *son* „Bruder“ die des Mitgliedes der Klostersgemeinschaft. Das Gesamtbild hat sich nicht geändert; die Sammlung der Aufmerksamkeit auf die Verwirk-

⁷² Pachomii vita, bohairice scripta, ed. L. Th. Lefort (CSCO, Scr. copt. III, 7, Paris 1925), S. 1. 7. 8. 51. 28. 27 f. 20. 52. — Zu den Titeln Abt und Abtissin vgl. H. Edmonds s. v. in RAC I; Art. Abbas in Du Cange, Glossarium Bd. I, Neudruck 1954.

⁷³ S. Antonii vitae versio sahidica, ed. G. Garitte (CSCO, Scr. copt. IV, 1, Paris 1949).

lichung des asketischen Gebotes im Leben spiegelt sich in einer Verengung des sprachlichen Feldes, das nur noch wenige Kernbegriffe umfaßt, diese aber der vollen persönlichen Aneignung übergibt.

Außerchristliche Anklänge sind nirgends festzustellen. Das einzige Wort, bei dem an derartiges gedacht werden könnte, ist *hené'ete*, eine der wenigen koptischen Bezeichnungen für *μοναστήριον*, die öfters gebraucht wird (z. B. *hené'ete n^m-monachē* „Nonnenkloster“).⁷⁴ Das Wort *hené'ete* geht höchstwahrscheinlich auf das altägyptische, seit der Pyramidenzeit belegte Wort *h-t ntr* „Gotteshaus, Tempel, Heiligtum“ zurück.⁷⁵ Aber gerade dieser Umstand weist nicht in die Richtung eines Einflusses von Restbeständen altägyptischer Religiosität auf das werdende Mönchtum. Das uralte Wort *hené'ete* klang dem Kopten nicht mehr an *nūte* „Gott“ an, sondern bedeutete nur noch „geheiligte Stätte“; es liegt also dasselbe Problem vor wie in der christlichen Sprache der Gegenwart bei der Verwendung des ursprünglich mit germanisch-religiösen Vorstellungen gefüllten Wortes „Heiligtum“. Von der sprachlichen Sicht aus sind im ägyptischen Mönchtum nicht die leisesten Spuren außerchristlichen Einflusses festzustellen.

Das gilt in verstärktem Maße für die sprachliche Ableitung des Wortes „Nonne“. Im 18. Jahrhundert hatte Paul Ernst Jablonski *ennueneh* oder *nueneh* als die ägyptische Form des Wortes Nonna erklärt⁷⁶ mit der Bedeutung: „quae non est huius saeculi; quae saeculo renuntiavit“. Karl Hase hat diese Behauptung als voll gesichertes Wissen in seine Vorlesungen über Kirchengeschichte übernommen,⁷⁷ während Joh. Heinrich Kurtz einen selbständigen Fund machte: „Nonnae (koptisch = castae)“;⁷⁸ Bonwetsch hat diesen Satz bei der Neuauflage von 1899 unverändert gelassen. Karl Heussi hatte im Anschluß an Kurtz-Bonwetsch bis zur 6. Auflage (1928) in seinem Kompendium der Kirchengeschichte den Satz stehen: „‘Nonne‘ vom koptischen nonna = keusch, rein“;⁷⁹ da die amerikanische Hilfskommission des Ökumenischen Rates der Kirchen die 5. Auflage von 1922 nachgedruckt hat, ist diese Behauptung in weite Kreise gedrungen. Aber Heussi hat, wie er mir freundlicher Weise mitteilte, von der 7. Auflage an den Satz weggelassen, da ein katholischer Rezensent ein Fragezeichen dazu gemacht habe. Die Behauptung eines koptisch-ägyptischen Ursprungs ist in der Tat nicht zu halten: weder *ennueneh* noch *nueneh* noch *nonna* sind im koptischen Lexikon auffindbar, wie eine Durchsicht von Crum's Coptic Dictionary

⁷⁴ W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, S. 692a.

⁷⁵ A. Erman—H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache III*, Leipzig 1929, S. 4.

⁷⁶ P. E. Jablonski († 1757), *Opuscula ed. te Water*, Bd. I Leyden 1804, S. 176 (nach J. C. L. Gieseler, *Lehrb. d. KG I*, 3. Aufl. 1831, S. 541 Anm. kk, und P. Kleinert, *Art. Jablonski*, *RE* 8, 3. Aufl. 1900, S. 514, 13).

⁷⁷ K. von Hase, *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, 1. Teil, 3. Aufl., durchgesehen von G. Krüger, 1901, S. 593.

⁷⁸ J. H. Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, 12. Aufl. Leipzig 1892, I S. 209; 13. Aufl. 1899, I S. 202.

⁷⁹ § 28 d.

zeigt. Das einzige Wort, das in Betracht gezogen werden könnte, ist das von dem Verbum *nanū* „gut sein“ abgeleitete Adjektiv *etnanū* oder *enanū* „gut“,⁸⁰ aber mit *Nónva* hat das weder sprachgeschichtlich noch inhaltlich etwas zu tun. — Die Grundlagen für die richtige Ableitung des Wortes sind von Albert Hauck in seinem Artikel „Nonne“ verzeichnet;⁸¹ leider hat er sich die reichhaltige Zusammenstellung Rosweydes in dem *Onomasticon* zu den *Vitae Patrum*⁸² entgehen lassen. Grundlage ist die griechische Bezeichnung *Nónva*, die einer ehrwürdigen Matrone, wie z. B. der Mutter Gregors von Nazianz, zukam, so daß bei einer breiteren Verwendung des Wortes die Bedeutung „ehrwürdige Christin“ entstehen konnte und sehr bald die Neubildung *Nónvos* für den „Vater in Christo“ sich anschloß. Ganz in diesem Sinne hat Benedikt von Nursia in seiner *Regula monachorum* das Wort verwendet, wenn er in Kap. 63 den jüngeren Mönchen, denen die Anrede „frater“ zukommt, die Anweisung gibt, die älteren mit „nonnus“ anzureden, weil das „paterna reverentia“ bedeute; das aber kann nur mit unserem Ausdruck „ehrwürdiger Vater“ übersetzt werden.⁸³ In Deutschland ist der Begriff *Nonna* durch Bonifatius, der ihn in seinen Briefen benutzt, eingeführt worden. In der alten Kirche überwiegen die übrigen Bezeichnungen weit: *sanctimonialis* und *virgo sacrata* im lateinischen, *μοναχή* und *παρθένος* im griechischen Sprachbereich. Offen bleibt die etymologische Herleitung; es wird zu prüfen sein, ob sich eine Verbindungslinie ziehen läßt zu dem babylonischen Eigennamen Nanna, der auf Inanna oder Ininna, den sumerischen Namen der Istar als der großen Muttergöttheit, zurückgeht.^{83a} Dabei wäre zu bedenken, daß im vierten nachchristlichen Jahrhundert in Kleinasien, wo der Beiname *Nónva* auftaucht, im Volke keinerlei bewußte Erinnerung an altbabylonische Mythen und Götternamen mehr lebte, der uralte Name vielmehr nur noch den freundlichen Klang „ehrwürdige Frau“ haben konnte. „Nonne“ ist also seiner sprachlichen Herkunft nach ein durchaus achtenswertes Wort, und nur die Übertragung auf andersartige säkulare Erscheinungen⁸⁴ hat den Gebrauch in der jüngsten Vergangenheit zurückgehen lassen.

Der Sinn zweier Ausdrücke aus dem koptischen Mönchtum hat sich bisher allen Deutungsversuchen entzogen; es sind die Worte *Sarabaitae* und *Remoboth*. Gustav Krüger hat zwar eine Deutung vorgelegt: *Sarabaitae* sei als *šēre-abēt*, „Söhne des Klosters“ aufzufassen, und *šēre* sei zu

⁸⁰ Crum, Dictionary, S. 227a.

⁸¹ RE 14, 3. Aufl. 1904, S. 155; Bd. 24 bringt keine Ergänzungen.

⁸² Migne SL 74, col. 475.

⁸³ So z. B. P. Bihlmeyer, BKV² 20, Kempten 1914, S. 315.

^{83a} Der nestorianische Patriarch Gregor (605—609 n. Chr.) nennt als einen seiner Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Prat (Mesēnē, Gegend von Basra) für das Jahr 485 den Metropolitent Nānai (O. Braun, Das Buch der Synhados, S. 296 und 75); dieser Name gehört wohl in den gleichen Zusammenhang.

⁸⁴ Fr. Kluge—A. Götzte, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15. Aufl. 1951, s. v. Nonne.

sar verkürzt.⁸⁵ Leider läßt sich gerade diese Verkürzung nicht belegen, ebensowenig wie die außerdem vorauszusetzende Erweiterung von *abēt* zu *abait*. Da jedes urkundliche Zeugnis in der koptischen Literatur fehlt, ist das Wort als unübersetzbar zu behandeln. Für mein Gefühl hat es mehr syrischen Klang.⁸⁶ — Auch für *Remoboth* versucht Krüger eine Deutung: *rem-abot* „Leute des Klosters“ liege zugrunde, und *abot* sei gleich *abet*.⁸⁷ Gewiß kommt *abēt* vor, meist in der Form *auēt*,⁸⁸ aber gerade *auōt* oder *abōt* ist nicht belegbar. Zudem ist *auēt* eine offizielle Bezeichnung für *μοναστήριον, κοινόβιον, μονή*, und es ist nicht anzunehmen, daß die verachteten *Remoboth* gerade mit diesem feierlichen Wort ausgezeichnet wurden. Am nächsten läge die Bildung **ῥᾶmn-uōt*, was „Einzelner, Einzelgänger“ bedeuten könnte; aber auch dieses Wort hat bei der Überlegung auszuscheiden, da kein Beleg dafür vorhanden ist. Überliefert ist nur ein ähnliches Wort *ῥᾶmnuōte* (Bedeutung wahrscheinlich „Bote“),⁸⁹ aber der Kontext der manichäischen Homilie, wo es vorkommt,⁹⁰ ist derart zerstört, daß weitere Schlüsse daraus sich von selbst verbieten.

Es bleibt also dabei: nicht ein einziger Ausdruck aus dem ägyptischen Mönchtum läßt sich im allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch nachweisen; nur für „Papa“ bleibt eine noch weiter zu prüfende Möglichkeit. Auch wenn diese Möglichkeit sich so weit verdichten würde, daß sie zur Behauptung erhoben werden könnte, wäre das koptische Mönchtum nur die Durchgangsstation für die Umprägung eines syrischen Wortes gewesen. Im koptischen Mönchtum ging es nicht um die Prägung neuer theologischer Begriffe, sondern allein um die Lebensverwirklichung.

VI.

Die Übersicht über die Selbstbezeichnungen des *koptischen* Mönchtums hat das geschlossene Bild einer auf die weltentsagende Gestaltung des praktischen Lebens gerichteten Haltung ergeben; die Erkenntnis war nur so weit bejaht, als sie dem Leben diene. Die Selbstbezeichnungen des *syrischen* Mönchtums lassen das Bild einer unermeßlich reichen Gedankenwelt, die nach mystischer Vertiefung geradezu verlangt, vor uns auftauchen; hier hatte das Leben der Erkenntnis zu dienen. Es lag im inneren Gesetz des geschichtlichen Ansatzes beschlossen, daß die Gestaltung des koptischen Mönchtums das aktive Abendland aufs tiefste ergriff, während das syrische Mönchtum auf das griechisch-byzantinische mit seiner Neigung zu mystischer Beschauung stark eingewirkt hat. Nach eindrucksvollen Anfängen

⁸⁵ G. Krüger, Handbuch I, 2. Aufl. 1913, S. 203 unten. Die Tebtunis-Papyri zeigen, daß „Sohn von“ nicht einfach šere, sondern šer-n hieß und lautlich mit šḥv — oder gewöhnlich šev — wiedergegeben wurde (Gött. Gel. Anz. 1940, S. 90).

⁸⁶ Vgl. Brockelmann: Lex. Syr. S. 496b.

⁸⁷ G. Krüger, Handbuch I, S. 204 oben.

⁸⁸ Crum, Dictionary, S. 21b.

⁸⁹ Crum, Dict. S. 495b, Z. 10 v. u.

⁹⁰ Manich. Homilien, S. 92, 3 Polotsky.

ist das koptische Mönchtum selbst versteinert, während in Syrien die geistige Entfaltung noch auf Jahrhunderte hinaus in lebendigem Flusse geblieben ist. Geistes- und theologiegeschichtlich gesehen stellt daher das syrische Mönchtum das wichtigere Problem dar; wegen der Vielschichtigkeit der Entwicklung und der ungeheuren Reichhaltigkeit des Schrifttums, das zudem auf weite Strecken hin noch der Veröffentlichung harret, befindet sich die Forschung auf diesem Felde freilich noch in den Anfängen. Die folgenden Bemerkungen sollen einige Linien des als Ganzes noch nicht herstellbaren Bildes bieten.

Aphrahat hatte die oberste Stufe des asketischen Lebens als die *ihidajuta* bezeichnet, als „Christförmigkeit“, wie wir nunmehr das Wort umschreibend wiedergeben können. Daß dieses Wort Eigentum der gesamten syrischen Kirche war, ist schon bei Ephräm zu sehen. Seine Homilie über das Pilgerleben⁹¹ beginnt zwar mit dem Wort *aksénjā*, „die Fremdlingenschaft, das Pilgerleben“ (= *ξενία*), zielt aber auf den Begriff *ihidaja* als oberste Bezeichnung; Strophe 21 lautet:

„So oft auch unterliegt in allen Kämpfen
der Einzigartige im Streite:
entfremdet wird er seiner Krone nicht,
aufgrund des Wesens seines Wandels.“

Der Christusgestaltige kann also, das ist die Meinung Ephräms, im wirklichen Leben wohl hinter dem Ziel zurückbleiben, ja zurückfallen, aber er gehört zu den Erwählten und beginnt daher den Kampf der Weltentsagung und Gottesannäherung stets aufs neue; das innere Geschenk der göttlichen Berufung läßt ihn den Aufstieg stets wieder finden: er bleibt der Träger himmlischer Würde. Die Homilie ist auf Karschūnī, d. h. in arabischer Sprache mit syrischen Lettern wiederholt, und hier ist *ihidaja* mit *al-mutawahhid* „der einzigartig-bleibende“ übersetzt; dieser Ausdruck meint die feste Beharrung auf dem inneren Wesen trotz aller äußeren Ereignisse und erinnerte den arabisch Sprechenden sofort an den Beinamen Gottes *al-wāhid*, „der Alleinige, Einzige“, sowie an den Begriff *at-tawhid* „Glaube an die Einheit Gottes“ (woran sich der Wille zur einheitlichen Gestaltung des Lebens unmittelbar anschließt).⁹²

⁹¹ Ephräm, De peregrinatione (Werke, röm. Ausg. Bd. VI, sermo XVI, S. 650 ff.). Neuausgabe: Aug. Haffner, Die Homilie des hl. Ephräm von Syrien über das Pilgerleben (Sitz.Ber.Ak.Wiss.Wien, hist.-phil. Klasse 85, 9 [1896], Wien 1897). — Haffner übersetzt Str. 21: „So oft auch unterliegt in allen Kämpfen / der Einsame im Streite, / nicht entfremdet er sich seiner Krone / wegen des Gesetzes seines Wandels.“ Das Wort *nomūsā* (*νόμος*) „Gesetz“ meint hier die Wesensstruktur; aus diesem Grunde habe ich oben „Wesen“ übersetzt.

⁹² Die Gleichsetzung von *ihidaja* und *al-mutawahhid* reicht im muslimischen Arabisch sogar noch tiefer; nicht nur ein Mensch kann als *mutawahhid* „singularis, separatus, unicus“ bezeichnet werden, sondern das Wort findet sich auch als Gottesbezeichnung (Freytag, Lexicon arabico-latinum II, Halle 1830, S. 144a); unter den neunundneunzig Namen Gottes wird es allerdings nicht aufgezählt

Die Sache, die mit der Vokabel *ihidaja* gemeint war, zeigte sich mystischer Versenkung zugänglich. Wo der Ansatz dazu gefunden wurde, läßt z. B. eine Stelle in der syrischen Theophanie des Euseb erkennen:⁹³ hier wird der *brā ihidaja*, der eingeborene Sohn, als *šappīr 'ummānūtā*, „herrlich in Kunstfertigkeit“, bezeichnet. Das aber knüpft bewußt an Prov. 8.30 an, wo die himmlische Sophia als Werkmeister und Demiurg geschildert wird; die Geschlechtsverschiedenheit zwischen Sophia und Sohn gilt nicht für die Sphäre der Engel, hindert also die Identifikation nicht. Der „eingeborene Logos Gottes“ (*mellōtā ihidaja d-alāhā*) hat die „Urbilder des Alls“ (*demwātā d-kul*) hervorgerufen und ist aufgrund dieser Tätigkeit „zum Führer und Lenker dieses Alls eingesetzt“.⁹⁴ Die zweite Person der Trinität ist mit dem weltenschaffenden, weltbeseelenden Gottesgeist und beide sind wiederum mit dem vollkommenen Christen in eins gesetzt; der vollkommene Christ aber vermag in der vergänglichen Welt und durch sie hindurch die ewigen Urbilder zu erkennen.

Der nestorianische Archimandrit Bābai der Große, der um 600 lebte, ist in seiner Erklärung zu den Zenturien des Euagrius Pontikus nicht an der Frage vorbeigegangen, welche theologische Bedeutung den Worten *ihidaja* und *ihidajuta* zuzusprechen sei. Nach längeren Erörterungen wird das Ergebnis erreicht, daß Euagrius die göttliche Wesenheit meine: „Mit ‚Einzigartigkeit‘ (*ihidajuta*) bezeichnet er stets das ewige Wesen (*itūtā*, = *oḡōta*) in der Trinität, weil es in allen Stücken einzigartig (*ihidā'it*) ist: ‚Gott, wer ist dir ähnlich?‘“.⁹⁵ Wenn der Mönch sich also mit diesem Begriff bezeichnet, so versteht er sich als irdisches Stück und Abbild dieser göttlichen Wesenheit, als „Gotteskind“ wesentlicher Art. Im weiteren Verlauf sagt Bābai: „Im folgenden lernen wir, daß der Ausdruck ‚Einzigartigkeit‘ auf die göttliche Natur wegen ihrer Trennung von allem Geschehen paßt und daß Christus allein um ihr verborgenes Geheimnis weiß.“ Der vollkommene Mönch ist also gedacht als Teilhaber der gleichen Erkenntnis, mit der Christus den Vater erkennt, als Teilhaber der Wesenserkenntnis göttlichen Seins; er ist der Träger des Geistes Gottes, der wahre Nachfolger des inneren Lebens Christi. Er folgt nicht der Menschheit Christi nach, sondern seiner Gottnatur. Bābai beschreibt die menschliche Natur Christi als „erstgeboren“, die göttliche Natur Christi aber als „eingeboren“-einzigartig: „Die Naturen (*kjānē*) Christi haben in der *ἐνωσις*

(am nächsten steht ihm der 66. Name *al-wāhid* „der Eine“; vgl. S. M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God, An Essay on the Character and Attributes of Allah according to the Koran and Orthodox Tradition*, Edinburgh and London 1905, S. 43). In der späteren Entwicklung wurden viele Gottesbezeichnungen auf Mohammed übertragen, sogar eine Anzahl der 99 „schönen Namen“ (Zwemer S. 46).

⁹³ Euseb, *Theophanie I*, 25, S. 48, 1 Greßmann; Syriac version ed. S. Lee, London 1842, S. 8, 21.

⁹⁴ Euseb, *Theoph.* S. 41, 31 Greßmann; S. 3, 16 Lee.

⁹⁵ W. Frankenberg, *Euagrius Pontikus* (Abh. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Klasse N. F. XIII, 2, Berlin 1912), S. 24, 3.

ihre Eigenarten nicht verloren. Der Name Erstgeborener (*bukrā*) paßt (nur) auf die Menschheit, nicht auf die Gottheit. In dieser über alles (Geschaffene) erhabenen Würde des Erstgeborenen verharret er wegen der Verbindung mit dem Eingeborenen (*ihīdaja*) zu einer Sohnschaft für ewig.“⁹⁶ Hier ist der Mutterboden der syrischen Mystik freigelegt.

Diese grundlegenden Erkenntnisse der Christologie konnten ohne Bruch in die Anthropologie des vollkommenen Christen übernommen werden; wer sich in Wesenseinheit mit Christus wußte, konnte auch zu der Erkenntniseinheit mit ihm aufsteigen und in sie hineinwachsen. Als Bezeichnung für diese Stufe der geistlichen Reife hat Simeon d-Taibuteh („Simeon von seiner Gnade“, d. h. der ganz von der Gnade Christi lebt) den Ausdruck *ihīdājā gnōstikā* gebraucht und wahrscheinlich sogar geprägt.⁹⁷ A. Mingana übersetzt diese Wortverbindung mit „the initiated monk“; gemeint ist „der auch in der Erkenntnis, nicht nur in der Askese vollendete, erleuchtete Mönch“. Auf der mystischen Stufenleiter werden sechs Grade unterschieden: 1. erste natürliche Erkenntnis, 2. moralische und ethische Erkenntnis, 3. Erkenntnis der geistigen Seite aller Dinge, 4. geistliche Schau, 5. Betrachtung der Trinität, 6. Übergang in das Jenseits alles Wissens, das „Nichtwissen“.⁹⁸ Von seinen Schülern erhielt Simeon den Titel *philōsōphā rūḥānā w-rēšā d-tēōrētīkā*, „geistlicher Denker und Haupt der Theoretiker“.⁹⁹ Der Mönch, der in die wesenhafte Gottähnlichkeit eingetreten war, fand die erkenntnismäßige Vollendung in der Vereinigung von Theologie und Philosophie, von Gotteserkenntnis und Weltverständnis.

Joseph Hazzājā („der Seher“), der zu gleicher Zeit lebte und nach dem Eintritt ins Kloster unter dem Namen seines Bruders ‘Abd’isō‘ Hazzājā schrieb, erhielt den höchsten Titel dieser Art: *ihīdaja d’ihīdaje w-ḥazzājā wagnōstikā*, „der vollendete Mönch und Seher und Erleuchtete“.¹⁰⁰

Damals scheint der Höhepunkt der nestorianischen Mönchsmystik erreicht worden zu sein. Der gleichzeitige Dād’isō‘ Qaṭrājā hat mehrere Abhandlungen hinterlassen, die alles zusammenfassen, was über den vollkommenen Mönch und sein Leben gesagt werden kann.¹⁰¹ Die erste Abhandlung ist überschrieben *‘al šeljā d-šabō‘ē*, „über die Stille der sieben (Wochen)“; gemeint sind mönchische Exerzitien während der ganzen Länge

⁹⁶ Ebenda, S. 420, 6; 421, § 89.

⁹⁷ Simeon ist um 680 gestorben (A. Mingana, Woodbrooke Studies VII, Early christian mystics, Cambridge 1934, S. 1). — ih. gnost.: syr. S. 320a, Z. 7 v. u.: engl. S. 69, 1. In der griechischen Kirche jener Zeit findet sich folgende Definition: *Γνωστικός ἐστὶν ὁ τῇ ἀληθείᾳ ἐνωθεὶς τελείως* (Doctrina patrum de incarnatione verbi, ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, hrsg. von Frz. Diekamp, Münster 1907, S. 254).

⁹⁸ Übersicht: Woodbr.Stud. VII, S. 2 f. Neuplatonischer Einfluß ist anzunehmen; seitdem Lehrer der 529 geschlossenen Akademie von Athen (z. B. Simplicios) im Sasanidenreich aufgetreten waren, ist dieser Einfluß wirksam.

⁹⁹ In der Überschrift: syr. S. 281b, Z. 12; engl. S. 10, 4.

¹⁰⁰ Woodbr.Stud. VII, S. 146. A. Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. S. 223, Anm. 5.

¹⁰¹ Woodbr.Stud. VII, S. 76—143; Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. S. 226 f.

der Passionszeit. Der Titel fährt fort: „wie der *ihidaja* sie erlangen soll, welche Vorschriften er beachten muß, und über die Wichtigkeit der Stille“. Wir erfahren, daß der junge *ihidaja* zunächst koinobitisch erzogen wird und dabei durch diese langen Exerzitien hindurchgeht, während er als gereifter Mönch sich ganz in die Einzelzelle zurückzieht und nur „die kurze Stille der Wochentage“ einhält, um am Sonntage daraus hervorzugehen in die Gemeinschaft des Klostergottesdienstes mit dem die ganze Nacht hindurch währenden Psalmengesang.¹⁰² Kennzeichnend ist die Begriffsbestimmung, die den ursprünglichen Ansatz festhält und verfeinert: „Ein wahrer Mönch (*ihidaja*) ist und wird genannt ein Mann, wenn er christförmig (*ihidā'ī*) allein für sich in Stille weilt, (in alleiniger Gemeinschaft) mit dem einen, eingeborenen (*ihidaja*) Sohne Gottes, der ihn durch Gnade würdig gemacht hat der Herrlichkeit seines Namens“.¹⁰³

Es ist die gleiche Stufe, wie sie Theodor von Studion preist, der in griechischer Bewußtheit nur stärker das Verhältnis zur Welt beschreibt: „Wir aber sind allein auf diesen hohen Berg des Lebens gelangt, von dem wir hinabschauen und sehen, wie tief drunten die Menschen drängen und gedrängt werden, in eitler Mühe um die flüchtigen Güter der Welt“.¹⁰⁴

VII.

Aus einem überreichen Stoff, dessen Aufarbeitung sich zu einer umfangreichen Geschichte des Mönchtums entfalten würde, sind nur wenige, kennzeichnende Beispiele hervorgehoben worden. Die Ergebnisse, die vom Eingangstor der sprachlichen Sicht aus gewonnen worden sind, reichen in ihrer Aussagekraft nicht über den Bereich der angewandten Fragestellung hinaus; abschließende Behauptungen über Ursprung und Wesen des Mönchtums sind nicht beabsichtigt. Eine andere Sicht wird Ergänzungen bringen, mit denen die hier vorgelegten Schlüsse dann kritisch zu vergleichen wären. Die Hauptthesen der vorstehenden Untersuchung seien folgendermaßen zusammengefaßt:

1. *Μοναχός* ist Übersetzung des syrischen Begriffes *ihidājā* („der Einzigartige“), der die Vollendungsstufe des Asketen bezeichnet.
2. Da *ihidājā* dem griechischen *μονογενής* entspricht, ist der oberste Würdenname Jesu auf den vollkommenen Nachfolger übertragen.

¹⁰² Ebenda S. 78 f. Vgl. dazu die Übertragung der Bezeichnung *ihidaja* auf den Sonntag als den „einzigartigen“ Tag bei Euagrius Pontikus (J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca, Textes inédits du British Museum et de la Vaticane, Bibliothèque du Muséon* vol. 31, Louvain 1952, S. 162, Nr. 39).

¹⁰³ Ebenda S. 89, 6—8; syr. Text S. 210a, 8—11.

¹⁰⁴ Theodorus Studites, *Κατήχησις μεγάλη* 27, ed. Cozza-Luzzi I, S. 75 (zitiert bei H. von Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter*, 1929, S. 495).

3. Mit *bnai kĵāmā* werden anfangs vielleicht die Vollchristen, später dagegen deutlich die Mitglieder des niederen Klerus bezeichnet. Es spricht vieles dafür, daß der Ausdruck als „die Stehenden“ aufgefaßt wurde.
4. Die in den koptischen Fragmenten der Regula Pachomii gebrauchten Bezeichnungen sind schlichte Zweckbegriffe des alltäglichen Lebens ohne religiösen Untersinn; außerchristliche Einflüsse auf das Werk Pachoms sind nicht erkennbar.
5. Im syrischen Mönchtum waren die Grundlagen einer mystischen Theologie von Anfang an vorhanden.

Die Bemühungen Innocenz' II. um seine Anerkennung in Deutschland

Von Franz-Josef Schmale

Über den Verlauf des Schismas vom Jahre 1130, die Parteiungen und die Bemühungen der beiden Päpste und ihrer Anhänger, die Anerkennung durch die Christenheit zu erreichen, sind wir durch eine ungewöhnlich große Zahl von Briefen Anaklets II., Innocenz' II., ihrer Wähler und ihrer Parteigänger unterrichtet.¹ Widersprüche und Unstimmigkeiten zwischen den Nachrichten über den Wahlvorgang selbst sind durch mehrere sich eigens mit der Wahl beschäftigende Untersuchungen beseitigt worden.² Zuletzt hat Klewitz entgegen der früheren Forschung, die die Gründe für die Doppelwahl in den römischen Adelparteien der Pierleoni und der Frangipani sah,³ gezeigt, daß die wahre Ursache in dem Gegensatz einer älteren, das Erreichte nur zu bewahren suchenden, und einer jüngeren, auf neue Ideen ausgerichteten Kardinalsgruppe lag.⁴ Seitdem scheint der äußere Verlauf des Schismas geklärt zu sein, wenn auch die treibenden geistigen Kräfte, zumal der jüngeren, sich für Innocenz einsetzenden Kardinäle, selbst nach der Arbeit von Klewitz noch keineswegs voll erkannt und eindeutig bestimmt sind. Wenn daher dieses Thema hier noch einmal auf-

¹ Die Quellen sind zusammengestellt bei E. Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, 1876. Eine umfassende Gesamtdarstellung des Schismas, jedoch ohne neue Ergebnisse und nicht immer ganz richtig, von P. F. Palumbo, Lo scisma del 1130 (Miscellanea della R. deputazione romana di storia patria) 1942.

² R. Zoepffel, Die Doppelwahl des Jahres 1130, 1871; Mühlbacher; W. Bernhardt, Lothar von Supplinburg, 1879 S. 269—348.

³ So zuletzt noch J. Haller, Das Papsttum 2, 2, 1939 S. 29 f. Auch Palumbo (S. 195) stellt die Adelparteien noch so sehr in den Vordergrund, daß z. B. der Kanzler Haimerich nur als Repräsentant der Frangipani erscheint.

⁴ H. W. Klewitz, Das Ende des Reformpapsttums, DA 3, 1939 S. 371 ff.

gegriffen wird, so nur deshalb, weil durch die Heranziehung bisher in diesem Zusammenhang nicht beachteter Quellen und durch einige neue Beobachtungen an den schon immer benutzten Schreiben ein tatsächlich anderer Verlauf, namentlich der Maßnahmen Innocenz', den deutschen Herrscher für sich zu gewinnen, nachgewiesen werden kann. Gleichzeitig wird uns die Überlieferung der uns hier in erster Linie beschäftigenden Briefe dazu nötigen, auch auf einige andere Fragen einzugehen, die nicht unmittelbar mit den genannten Vorgängen zu tun haben.

Die Briefe der Innocentianer — von ihnen haben wir vorläufig fast ausschließlich zu handeln —, die an deutsche Empfänger gerichtet sind, stehen bis auf zwei im Codex Udalrici (CU.). Es sind dies ihrer zeitlichen Reihenfolge nach zwei Schreiben des Papstes selbst vom 18. Februar (E 341, 342; J 242, 241),⁵ je ein Brief des Ebf. Walter von Ravenna und des Bf. Hubert von Lucca an den Ebf. Norbert von Magdeburg (E 345, 346; J 245, 246),⁶ je ein Brief Innocenz' und seiner Wähler an Lothar III. vom 11. Mai 1130 (E 353, 352; J 247, 248), ein Schreiben der Legaten Walter von Ravenna und des Kardinals Gerhard an den Bf. Otto von Bamberg (E 348; J 249 vom Juni 1130) und schließlich drei weitere an diesen Prälaten von Ebf. Walter und Bf. Jakob von Faenza, König Lothar, und Ebf. Konrad von Salzburg und Bf. Ekbert von Münster (E 350, 349, 347; J 253—255 vom Anfang Oktober 1130). Daneben sind außerhalb des CU. die erste Nachricht vom Schisma überhaupt, die Walter von Ravenna an Konrad von Salzburg gab,⁷ und ein Brief Innocenz' an die deutsche Kirche vom 20. Juni aus Pisa⁸ überliefert. Nach diesen insgesamt zwölf Stücken verlief das Werben um die Gunst Deutschlands kurz skizziert folgendermaßen:

Walter von Ravenna, der in der ersten Fastenwoche den Papst Honorius II. aufsuchen wollte, befand sich eine Tagereise von Rom entfernt, als er von dem Tod des Honorius und der zwiespältigen Wahl hörte. Sofort zog er genauere Erkundigungen ein und gab, sich gleich auf die Seite Innocenz' stellend, einen ersten Bericht an Konrad von Salzburg mit der Bitte, in Deutschland für Innocenz einzutreten. Wenige Tage nach der Wahl schickte Innocenz den Kardinal Gerhard als Legaten mit zwei Schreiben an Lothar und die Deutschen über die Alpen, um den König zu einem Romzug im kommenden Winter zu veranlassen, ohne jedoch die Doppel-

⁵ Ich zitiere nach der Ausgabe von E c c a r d, *Corpus historicum medii aevi* 2, 1723 S. 1—347; die Nummern der Ausgabe von Ph. J a f f é, *Bibliotheca rerum Germanicarum* 5, 1869 S. 1—469 sind in Klammern zugefügt.

⁶ Von März/April 1130; ich folge hier der im allgemeinen anerkannten Datierung J a f f é's.

⁷ E. D ü m m l e r, Brief des Erzbischofs Walter von Ravenna an den Erzbischof Konrad von Salzburg, *FDG* 8, 1868 S. 164 f. Der Brief ist keine Antwort auf die Anfrage Konrads, wie P a l u m b o S. 20 behauptet. Überliefert ist das Stück in der Hs. V. 32 des St. Peter-Stifts in Salzburg.

⁸ JL. 7413; überliefert in der Hs. 205, fol. 202 des Domkapitels in Olmütz; vgl. W. W a t t e n b a c h, *Archiv* 10, 1851 S. 682.

wahl auch nur mit einem Wort zu erwähnen. Eine der ersten Reaktionen darauf war eine Anfrage Norberts von Magdeburg, der sich aber im Grunde schon für Innocenz entschieden hatte, bei Walter von Ravenna und Hubert von Lucca um genauere Auskunft. Von diesen erhielt er Briefe, die erstmalig eine ausführlichere, für Innocenz günstige Darstellung der Ereignisse in Rom nach dem Norden vermittelten. Indessen war auch Anaklet nicht müßig geblieben und hatte Verbindung mit Lothar gesucht. Um diesem Schritt wiederum seinerseits zu begegnen, sandte Innocenz in der Person Walters von Ravenna am 11. Mai einen weiteren Legaten nach Deutschland, der auch noch ein zweites Schreiben der Wähler mitnahm. Und am 20. Juni schrieb der Papst noch einmal an die gesamte deutsche Kirche und bestätigte zum zweiten Mal Gerhard, der die ganze Zeit in Deutschland geblieben war, und Walter als seine Legaten und ließ diesen Brief wahrscheinlich durch Jakob von Faenza überbringen.⁹ Die beiden Legaten wurden im Juni von Lothar empfangen, aber mit einer Antwort auf einen Hoftag vertröstet, wie aus dem Brief der Gesandten an Otto von Bamberg hervorgeht, um erst nach Beratung des Herrschers mit den Fürsten eine endgültige Entscheidung entgegenzunehmen. Dieser Hoftag — ich sehe von den weiteren, von Schaus¹⁰ erschlossenen Hoftagen zunächst ab — fand Mitte Oktober in Würzburg statt. Dort fanden sich zahlreiche Bischöfe ein, nur Otto von Bamberg, auf dessen Teilnahme man offenbar besonderes Gewicht legte, erschien nicht, obgleich er von den Legaten, dem König und den Bischöfen Konrad von Salzburg und Ekbert von Münster eigens eingeladen wurde; vorgeschützte oder tatsächliche Krankheit hielten ihn fern. Innocenz indessen wurde allgemein anerkannt.

Soweit der äußere Verlauf, wie ihn die bisherige Forschung herausgearbeitet¹¹ und wie er offenbar auch wirklich sich abgewickelt hat, da er keine Widersprüche in sich zu bergen scheint.

Aber sehen wir uns die erwähnten Quellen doch einmal genauer an, ob sie allein schon in sich so ohne Widersprüche sind, wie man allgemein glaubt. Vorher indessen seien noch einige Bemerkungen erlaubt, die den Anlaß zur vorliegenden Arbeit erläutern und auf eines ihrer Ergebnisse hinweisen.

Die zahlreichen Arbeiten der letzten Jahrzehnte über den CU., besonders die von Pivec¹² und Erdmann,¹³ und der Fund, bzw. das

⁹ J. Bachmann, Die päpstlichen Legaten in Deutschland und Skandinavien, HSt. 115, 1913 S. 23 Anm. 4.

¹⁰ E. Schaus, Über Briefe des Codex Udalrici aus der Zeit Lothars III., HVS 1, 1898 S. 222 ff.

¹¹ So Mühlbacher, Bernhardt.

¹² Studien und Forschungen zur Ausgabe des Codex Udalrici I, MIOG 45, 1931 S. 409 ff.; II, MIOG 46, 1932 S. 257 ff.; III, MIOG 48, 1934 S. 322 ff.

¹³ Gottschalk von Aachen im Dienste Heinrichs IV., DA 3, 1939 S. 115 ff.; Zu den Quellen des Codex Udalrici, NA 50, 1933 S. 445 ff.; Untersuchungen zu den Briefen Heinrichs IV., AUF 16, 1939 S. 184 ff.; Die Bamberger Dom-

Erschließen einiger früher zusammengestellter und in den CU. aufgenommener Sammlungen¹⁴ haben manches zur Klärung der Ansichten über Anlaß und Entstehung der trotz ihres vielfach sekundären Charakters immer noch wichtigen Quelle beigetragen, wenn auch die Urteile in manchen Einzelheiten noch auseinander gehen.¹⁵ Dagegen wurde die Frage nach der Echtheit der im CU. überlieferten Schreiben bisher kaum ernsthaft gestellt; ja, P i v e c hat mehrmals ganz entschieden jeden, auch den leisesten Zweifel energisch zurückgewiesen, allerdings ohne die Einwände im einzelnen kritisch zu prüfen und seinerseits Gründe für die kategorische Behauptung „der CU. enthält keine Stilübungen“ anzugeben,¹⁶ obgleich das wegen mancher Hinweise in J a f f é s¹⁷ Ausgabe und bei B e r n h a r d i¹⁸ nötig gewesen wäre.

Erst kürzlich hat H. K o l l e r diese Frage als solche aufgegriffen und sich für die Fiktion der dem sog. Mainzer Diktator zugeschriebenen Briefgruppe ausgesprochen, jedoch auf methodisch falscher Grundlage und mit darum nicht überzeugendem Ergebnis.¹⁹ Auch mir hatte sich bereits vorher dieses Problem gestellt, einmal im Zusammenhang mit im CU. wiederkehrenden Briefen der lombardischen Briefsammlung in der Wiener Hs. 2507, bei deren Untersuchung durch W a t t e n b a c h²⁰ diese Stücke nicht mitbehandelt worden waren, zweitens durch einige Beobachtungen an solchen Schreiben des CU., die sich wie zahlreiche der erwähnten Wiener Sammlung mit der Geschichte Lothars III. befassen.²¹ Bei deren Betrachtung waren mir infolge einiger inhaltlicher und stilistischer Eigenheiten und Verwandtschaften zu Briefen der unmittelbaren Umgebung gewisse, schon von B e r n h a r d i²² aufgeworfene Bedenken an ihrer Echtheit gekommen. Die Absicht, diese Zweifel entweder zu beseitigen oder aber sonst die Unechtheit mit nicht nur auf den Stilvergleich gestützten Gründen zu beweisen, veranlaßte die vorliegende Untersuchung, in die ich jetzt eintrete und bei der ich mich aus praktischen Gründen an die zeitliche Reihenfolge halte.

schule im Investiturstreit, ZbLG 9, 1936 S. 1 ff.; vgl. auch W a t t e n b a c h - H o l t z m a n n 1, S. 439 ff.

¹⁴ E r d m a n n, ZbLG 9, S. 10 ff.

¹⁵ Vor allem darüber, ob der CU. als eine mehr oder weniger offiziöse oder als eine für den Unterricht als reines Schulbuch gedachte Sammlung ist. Zur ersten Ansicht neigt auch heute noch P i v e c, zur letzten vor allem E r d m a n n.

¹⁶ M I Ö G 48, S. 377.

¹⁷ Vgl. die Bemerkungen zu E 185 (J 85), E 236 (J 93), E 237 (J 181), E 358 (J 217), E 329/30 (J 235, 234).

¹⁸ S. 208 Anm. 27.

¹⁹ Zur Echtheitsfrage des Codex Udalrici, Anz. Wien, Jahrg. 1952 Nr. 25, 1953 S. 401 ff.

²⁰ Iter Austriacum, A Ö G 14, 1855 S. 1 ff.; die in Frage kommenden Stücke folgen auf Nr. 80 der Sammlung, mit der W a t t e n b a c h schließt.

²¹ E 351, 354 (J 237, 238).

²² S. 208 Anm. 27.

Am 18. Februar, also wenige Tage nach der Wahl, sandte Innocenz II. einen Brief an Lothar III.,²³ von dessen Anerkennung seine eigene Stellung weitgehend abhing, um mit ihm die erste Verbindung aufzunehmen. Seltsamerweise schrieb er, selbst seine eigene Wahl nur in der Adresse erwähnend,²⁴ vom Schisma gar nichts, statt dessen erwähnte er die Bestätigung Lothars durch Honorius²⁵ und lud den Herrscher für den kommenden Winter zur Kaiserkrönung, berührte einige schwebende Fragen der deutschen Kirche²⁶ und bestätigte den Kardinal Gerhard von S. Croce als Legaten (E 342; J 241). Ein im wesentlichen gleichlautendes Schreiben vom selben Tag war an den deutschen Klerus gerichtet, der seinerseits ebenfalls Lothar zum Romzug bestimmen sollte (E 341; J 242). Auch hier wurde Gerhard als Legat genannt.

Man wundert sich, daß die Geschehnisse in Rom so völlig übergangen werden. Innocenz mußte doch damit rechnen, daß sein Gegner ebenfalls nicht müßig bleiben und seinerseits um Anerkennung werben würde, und also versuchen, diesem durch eine entsprechend gefärbte Darstellung beim König den Rang abzulaufen. Außerdem scheint er, obgleich die Stadt in der Gewalt der Anakletianer war, von grenzenlosem Optimismus erfüllt gewesen zu sein, wenn er hoffte, sich bis zur Ankunft Lothars in Rom halten zu können. Schon inhaltlich entspricht der Brief also keineswegs dem, was nach Lage der Dinge zu erwarten wäre.

Daneben fällt sofort die ungewöhnliche Adresse von E 342 auf: *Lothario illustri et glorioso regi et sancte ecclesie defensori ac speciali filio*; sie hat in keinem päpstlichen Schreiben von Paschal II. bis Hadrian IV. eine Parallele.²⁷ Ausschlaggebend ist aber — was bisher noch nie bemerkt wurde —, daß der Kardinallegat Gerhard gar nicht abgereist ist; denn noch am 13. April 1130 war er bei der Konsekration des Bischofs Heinrich von Bologna durch Walter von Ravenna in S. Giovanni di Periceto zugegen, sicher in päpstlichem Auftrag, da hier zugleich über die Obediens Bolognas entschieden wurde.²⁸ Die Möglichkeit, daß er zu diesem Zeitpunkt

²³ Die Literatur zu diesen Briefen kann zunächst außer Acht gelassen werden.

²⁴ Der Titel des Erwählten an sich ist durchaus richtig, vgl. JL. 6631 (Gelasius II., Migne, PL. 163, 487 n. 1).

²⁵ Von dieser Bestätigung wissen wir nur durch diese Briefe Innocenz'.

²⁶ Vgl. unten S. 257.

²⁷ Die Adresse lautet sonst immer nur — mit ganz geringen Varianten — *charissimo* (oder *dilecto*) *in Christo filio N. illustri et glorioso Romanorum regi*. Von *defensor ecclesie* wird wohl gelegentlich in den eigentlichen Texten gesprochen.

²⁸ IP. 5, 250 n. 20, Fantuzzi, Monumenti Ravennati 4, 1802 S. 247 f. n. 52: *Anno ab incarnatione eius millesimo centesimo trigesimo die 13. mensis Aprilis ind. VIII . . . Postquam autem causa iam satis esset ventilata et veritate cognita, quod episcopatus Boloniensis perpetui iuris esset sancte Ravennatis ecclesie attestante etiam Gerardo cardinali S. Romane ecclesie tituli s. Crucis, que altero nomine Ierusalem appellatur, qui ibi presentialiter aderat, quod episcopatus Boloniensis perpetui iuris esset S. Ravennatis ecclesie.*

etwa schon aus Deutschland zurück war, scheidet wohl von vornherein aus, da, zumal bei den erschwerenden winterlichen Verhältnissen, für die Bewältigung der Strecke Rom—Oberfranken—Rom,²⁹ abgesehen von der Zeit, die der Auftrag an sich erforderte, sicher wenigstens 10 bis 12 Wochen angesetzt werden müßten.³⁰ Das Gleiche würde auch gelten, wenn wir annähmen, daß Gerhard noch als Legat Honorius' II. in Deutschland gewesen und ein Bote an ihn geschickt worden wäre.³¹ Unterstützt wird diese Erwägung noch dadurch, daß damit eine andere Schwierigkeit, die bisher immer für die Interpretation bestand, aufgehoben wird. Wenn nämlich Gerhard in einem weiter unten zu behandelnden Brief — wie die Forschung bisher annahm und mit sehr gesucht erscheinenden Gründen erklärte³² — scheinbar, wie wir jetzt sagen können, noch einmal zum Legaten ernannt wurde, so findet diese Tatsache durch unsere Darstellung ihre eindeutige Begründung.

Diese beiden Briefe (E 341, 342) können also nicht auf dem ihrem Inhalt nach zu erwartenden Weg — nämlich durch den Kardinal — nach Deutschland gelangt sein. Wer dagegen etwa einwenden wollte, daß Gerhard ja unmittelbar nach dem 13. April von Bologna aus nach dem Norden ging, der hätte erst recht zu erklären, weshalb der Kardinal dann nur einen Monat später erneut mit einer Gesandtschaft betraut wurde, deren Ziel sich in nichts von dem der ersten unterschied; welchen Sinn es gehabt haben könnte, diese Briefe, die inzwischen durch die Länge der verfloßenen Zeit und die Veränderung der Lage völlig überholt waren, zu diesem Zeitpunkt noch abzusenden. In ihrer Knappheit hätten sie, wenn überhaupt je, nur unmittelbar nach der Wahl ihren Zweck erfüllen können. Schließlich müßten dann auch Gründe namhaft gemacht werden können — und dies ist zugleich das stärkste grundsätzliche Bedenken gegen die Glaubwürdigkeit dieser Schreiben überhaupt —, denen zufolge ein Legat entgegen seinem Auftrag noch mindestens zwei Monate in Rom blieb. Gemessen an der Eile nämlich, mit der Innocenz gleich nach der

²⁹ Mitte Februar war Lothar wahrscheinlich in Straßburg, von dort begab er sich nach Bamberg, wo er noch das Osterfest feierte (Bernhardi, S. 255 f.).

³⁰ Vgl. auch F. Ludwig, Reise- und Marschgeschwindigkeiten im XII. und XIII. Jh., 1897, bes. S. 179 ff., 190 ff.

³¹ Die Privilegien Innocenz' II. aus der fraglichen Zeit helfen uns, zumal es aus den ersten Monaten des Pontifikats nur sehr wenige gibt, ebenfalls nicht weiter; denn wenn unter den in Frage kommenden, von Kardinälen unterschriebenen, der Name Gerhards fehlt (vgl. Vignati, Codice diplomatico laudense 1, Bibliotheca historica Italica 3, 1883 S. 122 n. 92, JL 7401, und Monsignanus, Bullarium Carmelitanum 1, 1715 S. 519 ff., JL 7412, vom 3. April bzw. 4. Mai 1130) so sagt das, da sie gerade in die Zeit fallen, in der Gerhard in Bologna weilte, nichts gegen unsere Ansicht. Vielmehr erklärt der Aufenthalt in Bologna das Fehlen seines Namens hinreichend. Das Privileg vom 1130 Februar 20 (JL. 7451), das Gerhard noch in Rom zeigt, ist eine Fälschung.

³² Vgl. z. B. Bernhardi, S. 339 f. Anm. 8.

Wahl geschrieben haben soll, und der Dringlichkeit, mit der er Lothar nach Rom ruft, gab es sicher keine wichtigere Aufgabe für den Kardinal als diese. Aber auch der letzte noch irgend mögliche Einwand gegen unsere Zweifel wird wohl durch gleich zu erwähnende überraschende Parallelfälle aufgehoben werden. Sie werden uns überzeugen, daß diese Briefe und ihr Auftreten im CU. nicht in Ordnung sind.

Die zeitlich folgende Quelle bilden die Briefe Walters von Ravenna und Huberts von Lucca an Norbert von Magdeburg (E 345, 346; J 245, 246), der von der Doppelwahl gehört und sich an beide um Auskunft gewendet haben soll. Beide Schreiben sind bisher fast einstimmig auf März/April datiert worden³³ und wenigstens der Walters müßte vor dem 11. Mai geschrieben sein, da sich der Erzbischof noch nicht als Legat bezeichnet, wozu er durch den Brief vom 11. Mai ernannt wurde (E 353; J 247).³⁴ Bedenken wir, daß sicher etwa 10 Wochen seit der Wahl vergangen sein mußten, bis Norbert von dem Schisma gehört haben und seine Schreiben an Walter und Hubert gelangt sein konnten, so müssen wir E 345, 346 wohl zu Ende April ansetzen.

Walters Brief beginnt mit einer ziemlich phrasenhaften Einleitung, die zwar nicht ganz ungewöhnlich ist, in dieser Form aber fast ausschließlich in den Freundschaftsbriefen der Briefsteller vorkommt.³⁵ Im eigentlichen Bericht übergeht er den noch zu Lebzeiten des Honorius eingesetzten Wahlausschuß völlig — mit keinem Wort erwähnt er auch seine eigene angeblich räumliche Nähe den Ereignissen gegenüber³⁶ —, überhaupt enthält der Brief wenig Sachliches, sondern fast nur allgemeine Redensarten, mit denen Norberts Wunsch nach konkreten Nachrichten kaum erfüllt wurde. Eher entsprach diesem Zweck der Brief Huberts, der, wenn auch nicht immer ganz wahrheitsgetreu, eine ziemlich detaillierte Darstellung der Vorgänge bot.

Beide Briefe zeigen schon längst bemerkte Übereinstimmungen, die zu dem Schluß führten, daß ihnen ein gleiches Rundschreiben der Innocentianer zugrunde liege.³⁷ Andererseits sind die Unterschiede so groß, daß auch die Ansicht vertreten wurde, Walters Bericht gehe auf eine schriftliche, der Huberts auf eine mündliche Quelle zurück.³⁸ Was nun die Parallelen betrifft, müssen wir feststellen, daß sie sich auf wenige Sätze beschränken, in denen keineswegs die eigentliche Sache mitgeteilt wird,³⁹ und

³³ Jaffé, S. 423, 425; Mühlbacher, S. 35 f. ist eher für Juni, aber seine Gründe sind nicht stichhaltig; vgl. aber auch ebda. S. 40.

³⁴ Ich halte mich zunächst noch an die bisher anerkannten Daten, ohne Rücksicht auf die weiter unten erfolgende Berichtigung, vgl. S. 250 f.

³⁵ *Quem etsi longa terrarum spacia a nobis separent, corporaliter tamen in ea caritate, que divisa connectit, separata coniungit, spiritualiter vos amplectimur.*

³⁶ Vgl. Anhang.

³⁷ A. Hauck, KG. 4, 1925⁵ S. 40 Anm. 5.

³⁸ Zoepffel, S. 272; Mühlbacher, S. 35.

³⁹ Ich stelle hier die Parallelen zusammen: Walter: *Petrus Leonis, qui papatum a longis retro temporibus affectaverat, ... inverecunda facie rubeam sibi cappam assumens, universalem matrem nostram...*

das spricht nicht für die gleiche gemeinsame Quelle, d. h. ein Rundschreiben der Innocentianer. Im Inhalt sind die Unterschiede vielmehr so groß, ja im Grunde erzählen beide Stücke so verschieden, daß sie sich ergänzen und erst zusammen ein volles Bild ergeben; es ist fast so, als hätten Walter und Hubert sich dazu abgesprochen. Nun aber kann die Vorlage für Walters Brief erschlossen werden; es muß ein Schreiben gewesen sein, das den gleichen Wortlaut hatte wie das Innocenz' an die Engländer.⁴⁰ Dazu zeigt Walters Brief nicht nur, wie B e r n h a r d i meinte,⁴¹ Anklänge, sondern er ist zweifelsfrei danach gearbeitet.⁴² Neben dem daraus übernommenen sachlichen Bericht spricht Walter selbst nur noch einige anerkennende Worte über Innocenz — auffallenderweise stimmen gerade sie mit entsprechenden Huberts überein⁴³ — und bittet Norbert, Lothar zum Romzug zu veranlassen.

Diese Vorlage aber hat der Bischof von Lucca nicht benutzt; ebenso wenig aber auch eine nur mündliche Quelle; denn die Entsprechungen in beiden Stücken zeigen einwandfrei, daß auch Hubert auf eine schriftliche Vorlage zurückgreift.⁴⁴

Schließlich müssen wir noch auf eine letzte merkwürdige Parallele hinweisen: In E 345 (J 245) lautet der Schluß: *Orantem pro nobis vestram sanctitatem divina pietas ad multorum proficuum et ad sanctae ecclesiae honorem et utilitatem incolomem in longum conservare dignetur.* Und in E 346: *Fraternitatem vestram ac paternitatem pro nobis orantem Dominus omnium conservare dignetur.* Diese Wendung ist zwar formelhaft — wenn sie auch meist etwas anders

occupare contendit. Hubert: *Petrus Leonis a longis retro temporibus ad id pervenire... affectaverat... rubea cappa illum vestierunt.* Walter: *nostrum universalem patrem papam et apostolicum indubitanter amplectimur devote, colimus et veneramur.* Hubert: *quem ecclesia eligeret, pro domino venerentur et colerent; und: papam Innocentium pro patre et summo pontifice tenemus, recepimus, veneramur et colimus.* Walter: *postmodum vero Petrus Leonis, qui papatum affectaverat parentum violentia, sanguinis effusione, decrustatione sanctarum imaginum, facta etiam conspiratione... occupare contendit.* Hubert: *Quod factum multa sanguinis effusione, multe locorum urbis destructiones, terribiles sacrarum imaginum decrustationes ac bonorum ecclesiasticorum distractiones...*

⁴⁰ JL. 7407, aus dem Liber Landavensis; W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit 4, 1877⁴ S. 504.

⁴¹ S. 298 Anm. 63.

⁴² Vgl. Anhang 1.

⁴³ Vgl. Anmerkung 39.

⁴⁴ Bezüglich dieses Briefes widerspricht sich Mühlbacher verschiedentlich selbst. Er redet einerseits (S. 35) von unmittelbaren — also doch wohl mündlichen — Informationen, andererseits im gleichen Atemzug von benutzten, aber verlorenen Aktenstücken, von denen M. eines nachweisen zu können glaubt (S. 6); dabei führt er gerade die von uns in Anm. 39 gekennzeichneten Sätze an. Doch will ich nicht grundsätzlich bestreiten, daß einige Schreiben verloren sind.

lauter⁴⁵ — ist aber doch keineswegs allzu häufig und muß in zwei so eng benachbarten Schreiben auffallen, wenn man nicht an eine Gedankenübertragung glauben will.

Wie ist dies alles zu erklären? Meiner Ansicht nach nur so: Die Briefe sind nicht von den angeblichen Absendern verfaßt, sondern das Produkt nur einer Person, die durch die im Wesentlichen übereinstimmenden Briefe zweier verschiedener, in Wirklichkeit aber nur vorgeschobener Verfasser, eine Darstellung der Wahlvorgänge in innocentianischer Sicht geben wollte, die durch zwei scheinbar von einander unabhängige Gewährsmänner um so überzeugender wirkte. Für Walters Brief benutzte sie das Rundschreiben an die Engländer oder eine ihm gleichlautende Vorlage, für Huberts Schreiben eine uns nicht bekannte Quelle,⁴⁶ in die sie einige zweifellos von Innocenz verwendete Formulierungen einflocht, die auch in dem anderen Stück vorkommen. So erklärt sich auch der gemeinsame Schluß.

Bevor ich aber für diese These weitere Gründe vorbringe,⁴⁷ sollen erst die anderen Briefe untersucht werden; und zwar zunächst E 353 (J 247) vom 11. Mai 1130 (Innocenz an Lothar) und E 352 (J 248), wahrscheinlich vom gleichen Tag (Wähler Innocenz' an Lothar).

Der erste Abschnitt von E 352 nimmt ziemlich wörtlich E 342 wieder auf, auch in der erneuten Einladung des Königs zum Romzug. Innocenz gibt hier, wenigstens was Deutschland angeht, erstmalig einen eigenen genaueren Bericht und erzählt seine eigene Wahl mit Worten, die fast genau der Anzeige Urbans II. entsprechen, doch nur in einem einzigen Satz.⁴⁸ Der nächste Passus über Anaklets Wahl stimmt mit dem in dem Schreiben nach England, dem Walters und dem Huberts überein, und mit den gleichen Schreiben ähnlichen Formulierungen werden auch kurz ein paar Schandtaten Anaklets genannt. Damit ist der Wahlbericht erschöpft; den übrigen Inhalt bildet die Bestätigung Walters von Ravenna zum Legaten, der mit einigen formelhaften Worten charakterisiert wird, die dieser seinerseits in E 345 auf Innocenz angewendet hatte.⁴⁹ Mit wenigen Phrasen und einer Empfehlung an die Königin schließt das Stück.

⁴⁵ *Te orantem pro nobis* oder ein dem entsprechender Gedanke fehlt meist.

⁴⁶ Vgl. Anm. 44.

⁴⁷ M. E. verrät sich der Verfasser gerade durch die Übereinstimmungen in weniger wichtigen Sätzen.

⁴⁸ Schon Zoepffel, S. 371 Anm. 315 hat das gesehen. Aber nicht, wie P i v e c, MIOG 48, S. 377, sich auf Gutmann (Die Wahlanzeigen der Päpste bis zum Ende der avignonesischen Zeit, Marburger Stud. 2. Reihe, 3, S. 40) berufend sagt, der ganze Brief ist der Anzeige Urbans entnommen, sondern nur ein Satz (Migne, PL. 151, 283 n. 1): *sed quoniam ut ante Deum loquar, nulla honoris ambitione, nulla omnino presumptione, sed sola tot tantorumque religiosorum virorum non absque periculo contemnenda obedientia, confidens insuper de misericordia omnipotentis Dei tantum onus in praesenti in tam periculoso tempore subire sum coactus.*

⁴⁹ Innocenz: *virum utique religiosum, prudentem omniumque morum honestate conspicuum.* Walter: *virum sobrium, prudentem, castum, mansuetum, humilem*

Der Brief der Wähler (E 352) scheint vom gleichen Tag zu sein; auch er empfiehlt Walter als Legat, der offenbar beide Schreiben überbringen sollte. Die Adresse ist ungewöhnlich: *L. divina inspirante clementia Romanorum clarissimo regi, iustitiae rigore fulgenti episcopi N. et N. et cardinales Romani cum ceteris fratribus salutem et perpetuam de hostibus suis victoriam*. Die Absender sind namentlich gar nicht genannt, Lothar werden einige ungewöhnliche Attribute zugewiesen,⁵⁰ und wie Litfred von Novara in E 354 (J 238) *perpetuam de inimicis victoriam* wünscht, so die Kardinäle *perpetuam de hostibus suis victoriam*.⁵¹ Nach einer gedrechselten *Captatio benevolentiae* bezeichnen auch sie Innocenz als *virum honestum, moribus compositum*. Die Wahl ihres Papstes wird nur kurz behandelt, um so ausführlicher aber die angeblichen Verbrechen Anaklets. Auffallend sind die Behauptungen über die glänzenden, aber kaum glaublichen Erfolge ihres Erwählten.⁵² Die Gleichzeitigkeit zu E 353 ist unzweifelhaft, um so merkwürdiger sind die Unterschiede zwischen beiden im sachlichen Bericht: Innocenz beschränkt sich auf wenige knappe Angaben, die Kardinäle dagegen geben eine wortreiche, stilistisch durchgeformte Darstellung, die sich wie ein Schlachtbericht liest und der man die Freude an der Ausschmückung noch anmerkt, die offenbar mehr von der Phantasie als der Wirklichkeit angeregt wurde.

Eins ist besonders bedenklich. Wir müßten annehmen, daß beide Briefe in der päpstlichen Kanzlei geschrieben sind und daß an dem Brief der Kardinäle der Kanzler Haimerich als Hauptwahlmacher entscheidend beteiligt war.⁵³ Dann aber sind erstens die inhaltlichen Abweichungen besonders auffällig, und zweitens: Warum hat dieses Stück keinen Kursus? Daß dieses Stilmittel auch in den Schreiben der Kardinäle verwendet wurde, ersehen wir aus dem Brief der Wähler Anaklets.⁵⁴ Statt dessen ist aber das ganze

omniumque morum honestate conditum. Wähler Innocenz': *virum honestum, moribus compositum*. In dieser Gestalt ist die Formel in Briefstellern häufig, bei Innocenz lautet sie meist etwas anders: *virum utique sapientem, discretum et in necessitatibus ecclesiasticis ab ineunte aetate probatum* (Migne, PL. 179, 369 n. 320; vgl. a. 103 n. 54; 112 n. 64; 118 n. 76; 215 n. 167; 265 n. 218). So auch bei Anaklet (Migne, PL. 179, 703 n. 13).

⁵⁰ *clarissimo regi, iustitiae rigore fulgenti*.

⁵¹ So häufiger bei zeitgenössischen Briefstellern; vgl. z. B. Hugo v. Bologna (L. Rockinger, Briefsteller und Formelbücher, QEBDG 9, 1863 S. 61): *C. episcopus servus servorum Dei H. Cesari imperatori invictissimo regni concordiam, inimicorum victoriam et eternitatis gloriam*. Ähnlich auch in der lombardischen Sammlung Nr. 76 (Wattenbach, Iter S. 83): *de hostibus tropheum*; Nr. 80 (Iter S. 79): *adversas hostium phalanges superare*.

⁵² Jaffé, S. 431: *Orientalis et occidentalis ecclesiae praedictum invasorem... condemnant; dominum vero Innocentium papam... nuntius frequentant*.

⁵³ Die propagandistische Tätigkeit Haimerichs wird durch die Briefe Anaklets an König Roger (JL. 8379) und an Norbert von Magdeburg (JL. 8409) bezeugt.

⁵⁴ Baronius, *Annales ecclesiastici* 18, 1746, S. 435 ff. Der eine oder andere Angehörige der Kanzlei dürfte also auf Anaklets Seite gestanden haben.

Stück in Reimprosa abgefaßt, was keineswegs dem Gebrauch der Kurie entspricht.⁵⁵

Der wichtigste Einwand aber gegen beide Schreiben ist der folgende. Auch diese Briefe können niemals abgegangen sein; denn als Überbringer ist doch selbstverständlich Walter von Ravenna gedacht. Dieser aber ist nicht, wenigstens nicht zu diesem Zeitpunkt, nach Deutschland gegangen, und zwar aus folgenden Gründen.

E 353 ist am 11. Mai geschrieben; warum aber sandte der Papst dann am 20. Juni von Pisa aus erneut einen Brief nach Deutschland,⁵⁶ allerdings als allgemeines Rundschreiben, in dem Walter von Ravenna und der Kardinal Gerhard, dieser ausdrücklich als *lator praesentium*, als Legaten genannt werden? Das Schreiben entspricht bis auf die durch die anderen Empfänger bedingten Abweichungen wörtlich E 353. Nicht die geringste Änderung der Sachlage geht daraus hervor, die ein neues Schreiben nach verhältnismäßig so kurzer Zeit erklären würde. Der einzige Unterschied von Bedeutung ist der, daß in JL. 7413 auch Gerhard als Legat genannt wird, der nun also, wie wir nach dem oben Gesagten wissen,⁵⁷ erstmalig für Innocenz nach Deutschland ging; denn wir brauchen ja nicht mehr anzunehmen, daß dieser Brief durch jemand anderen,⁵⁸ etwa den Bischof Jakob von Faenza,⁵⁹ an den im Norden befindlichen Kardinal ausgehändigt wurde. Was also veranlaßte Innocenz, am 20. Juni einen zweiten Legaten mit dem offenbar wörtlich gleichen Auftrag abzusenden? Doch nur, daß jener Brief vom 11. Mai sein Ziel nicht erreichte. Wir sind in der glücklichen Lage, das strikt beweisen zu können.

Nach E 353 hätte Walter etwa im 1. Drittel des Juni in Deutschland eintreffen können, eine Rückkehr wäre nicht vor Mitte Juli zu erwarten gewesen; nach dem Rundschreiben gar hätte Walter noch im Juli in Deutschland sein müssen, so daß er frühestens im August zurückgekommen wäre. Doch warum diese Überlegungen, da Walter ja nach nicht bezweifelter Ansicht von Beginn seiner Legatur an (E 353) bis zum Hoftag in Würzburg, Mitte Oktober 1130, im Norden geblieben ist? Weil hier eine auffällige Parallele zu jener angeblichen ersten Legatur Gerhards besteht; denn der Erzbischof von Ravenna ging keineswegs mit dem Bestätigungsschreiben vom 11. Mai zum König, um den päpstlichen Auftrag auszuführen, sondern stellte noch am 7. Juli 1130 dem Grafen Cavalconte von Bertinoro

⁵⁵ Aber ganz dem der zeitgenössischen Briefsteller.

⁵⁶ JL. 7413.

⁵⁷ S. o. S. 244 f.

⁵⁸ Bernhardi, S. 340 Anm. 8.

⁵⁹ Bachmann, S. 23 Anm. 4. Giesebrecht ahnte also schon das Richtige, wenn er Gerhard vor dem Schreiben vom 20. Juni nochmals nach Italien zurückkehren ließ und auch Walter bis nach dem 20. Juni in Italien zurückhielt (Geschichte der Kaiserzeit 4, S. 59, 430). Die Kritik von Bernhardi, S. 340 Anm. 8; Pivec, MIOG 48, S. 376 und Bachmann, S. 23 Anm. 4 war also nicht begründet.

eine Urkunde aus.⁶⁰ Ja, auch den Brief vom 20. Juni hat er nicht gemeinsam mit Gerhard überbracht, denn noch am 20. August läßt Walter sich urkundlich in Argenta nachweisen.⁶¹

Wir haben hier also die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, daß auch der zweite von Innocenz in derselben Angelegenheit angeblich beauftragte Legat seine Reise nicht angetreten hat, und das muß, gemeinsam mit den sonst aufgewiesenen Unstimmigkeiten, die behandelten Briefe höchst bedenklich erscheinen lassen.

Bevor wir nun diese Bedenken zu beseitigen unternehmen, bleibt uns noch die Aufgabe, auch einige weitere Stücke des CU. zu untersuchen, die uns aus Italien nach Deutschland führen und die beinahe einzige Quelle für die dortigen Vorgänge, soweit sie das Schisma betreffen, sind.

Es sind zunächst einmal vier Schreiben E 348, 350, 349, 347 (J 249, 253, 254, 255), die, grob gesagt, alle mit dem Hoftag zu Würzburg, auf dem Innocenz anerkannt wurde, zusammenhängen.⁶² Als das zeitlich erste wird E 348, ein Brief der beiden Legaten an Otto I. von Bamberg, angesehen, und er ist allgemein, trotz der verschiedenen Deutung im Einzelnen, auf den Juni datiert worden.⁶³ Diese Zeitbestimmung ist indessen nach unseren obigen Ausführungen falsch; denn da Walter von Ravenna erst nach dem 20. August aufgebrochen sein kann, könnte der Brief, wenn tatsächlich beide Legaten, wie die Adresse vorgibt, ihn abgefaßt haben, frühestens zum September eingeordnet werden. Inhaltlich haben die meisten Forscher⁶⁴ ihn früher mit dem Würzburger Tag in Verbindung gebracht, zu dem die Legaten den Bischof von Bamberg mit diesem Schreiben einladen. Schaus und ihm folgend Bachmann⁶⁵ glaubten indessen aus der Zeitform *festinasse credidimus* schließen zu können, die Legaten sprächen hier von einem zurückliegenden Tag, auf dem bereits über das Schisma verhandelt wurde und an dem auch Otto schon teilnahm. Erst der zweite Teil des Schreibens sollte eine Einladung nach Würzburg sein.⁶⁶ Diese Deutung ist aber sprachlich nicht möglich. Zunächst einmal sagen die Absender, sie seien vom König ehrenvoll empfangen, aber betreffs einer Antwort auf die Beratung des Herrschers mit den Fürsten getröstet worden. Sie fahren dann fort: „Wir haben [nun] geglaubt, daß Eure Brüderlichkeit als erste oder unter den ersten [Fürsten] im Dienst der Kirche zum Hoftag geeilt wäre . . .“;

⁶⁰ Fantuzzi, Monumenti 4, S. 249 f. n. 53.

⁶¹ V. Federici — G. Buzzi, Regesto della chiesa di Ravenna 1, Le carte dell'Archivio Estense, Regesta chartarum Italie 7, 1911 S. 16 n. 15.

⁶² Nach dem Annalista Saxo (MG. SS. 6, S. 767) im Oktober; eine Urkunde Lothars von 1130 Okt. 18 (DL. 29) ist unecht und stützt das Datum daher nicht einwandfrei.

⁶³ Jaffé; Bernhardi, S. 340 Anm. 8; Bachmann, S. 23; Schaus, S. 236 f. Anm. 3. Giesebrecht glaubt eher an den Anfang Juli (4, S. 450). Nur Pivec ist für Oktober (MIOG 48, S. 376 f.).

⁶⁴ Bernhardi, S. 339 f. Anm. 8; Pivec, MIOG 48, S. 376 f.

⁶⁵ Schaus, S. 236 f. Anm. 3; Bachmann, S. 23.

⁶⁶ Siehe Anm. 65.

denn der Gebrauch des Perfekts von *credere* ist nur dann verständlich, wenn der Satz irreal gemeint ist. Sonst wäre es auch völlig sinnlos, wenn die Legaten weiterschreiben: „*Rogamus itaque . . .*, daß Ihr möglichst schnell zu uns kommt und . . . die Botschaft des Papstes mit seinen Briefen zusammen mit den anderen Brüdern empfängt und ihnen Folge leistet.“ Daraus geht hervor, daß die vom König beabsichtigte Beratung bereits begonnen hat, Otto aber wider Erwarten der Legaten nicht erschienen ist; darum bitten sie ihn, obgleich der Hoftag schon in Gang ist, noch möglichst schnell zu kommen. Tatsächlich ist also nur von einem Hoftag die Rede, und das ist auch logisch nicht anders möglich; denn Otto hätte dann auf dem angeblich vorhergehenden schon von den Briefen des Papstes, die Lothar ja kannte, Kunde bekommen müssen, während hier offenbar doch die Unkenntnis vorausgesetzt wird. Außerdem wäre es kaum glaubhaft, daß die Legaten, wenn sie schon nicht unmittelbar an den Beratungen selbst teilnahmen, ihnen räumlich so fern geblieben wären, daß sie nicht jederzeit zum Eingreifen bereit gewesen wären, ja nicht einmal gewußt hätten, wer von den bedeutenderen Fürsten daran teilnahm oder nicht.

Welcher Hoftag ist das nun gewesen? Ich möchte mich da doch wieder für Würzburg entscheiden. Erstens waren unseres Wissens nur auf dem Würzburger Tag Legaten anwesend.⁶⁷ Zweitens scheint mir aus zeitlichen Gründen kein anderer möglich: Walter kann, da er erst nach dem 20. August von Ravenna aufgebrochen sein kann, kaum vor Mitte September in der Maingegend gewesen sein; dann wurde er mit Gerhard vom König empfangen, der auf einen Hoftag vertröstete, welcher erst noch angesagt werden mußte. Hierfür wäre die Zeit von September bis Anfang Oktober ausreichend gewesen; sie hätte aber nicht ausgereicht, um in der Zwischenzeit noch einen weiteren Tag abzuhalten.

Doch entstehen dadurch neue Widersprüche. E 348 ist nämlich einwandfrei der erste Brief der Legaten an Otto,⁶⁸ dann aber ist E 350, den Jakob von Faenza und Walter von Würzburg aus, aber noch vor dem Hoftag, an den Bischof schreiben und in dem sie ihn um Nachricht über Nürnberg bitten, nicht zu erklären; denn logischerweise müßte er E 348 vorausgehen. Ein weiterer Einwand entsteht dadurch, daß E 350, besonders wenn wir der Interpretation von Schaus folgen, die Bekanntschaft mit dem Auftrag der Legaten voraussetzt, E 348 aber nicht. Andererseits scheint tatsächlich, das hat Schaus wohl mit Recht gezeigt, auch in Nürnberg über das Schisma verhandelt worden zu sein;⁶⁹ nur können wir eben nicht mehr den Zeitpunkt bestimmen. Erinnern wir uns indessen, daß Gerhard wahrscheinlich schon im Juli in Deutschland eintraf, so ist es gut möglich, daß bereits

⁶⁷ Auch hier ist nur die Anwesenheit Walters und nur beim *Annalista Saxo* (a.a.O. S. 767) bezeugt. Man hat vermutet, daß Gerhard bereits vorher wieder zum Papst zurückkehrte (Bernhardi, S. 343 Anm. 13).

⁶⁸ Das scheint aus dem Anfang: *Fraternitati vestrae notum esse credimus, quod . . .* hervorzugehen.

⁶⁹ S. 231 ff.

im Laufe des Sommers in Nürnberg das Schisma besprochen wurde, oder vielleicht auch kurz vor Würzburg zu Beginn des Herbstes. Eine reale Grundlage kann E 350 also haben, nur im Zusammenhang mit dem anderen Brief zeigen sich Widersprüche. Bedenklich ist auch bei der zeitlichen Nähe beider Schreiben der Wechsel der Absender. Richtig ist vielleicht, daß Gerhard wirklich nicht in Würzburg war, Walters Anwesenheit ist dagegen auch anderweitig bezeugt;⁷⁰ von Jakob von Faenza wissen wir gar nichts. Kein sonstiger Brief noch irgendeine andere Quelle sagen etwas von seinem Aufenthalt in Deutschland.⁷¹

Schließlich möchte ich aber darüber hinaus auch noch auf einige Merkwürdigkeiten in der Form beider Briefe hinweisen. Die Adressen sind nämlich ungewöhnlich; denn in E 348 steht der Empfänger, obgleich die Absender in der Mehrzahl und teilweise ranghöher sind, voran und außerdem nennen sich Walter und Gerhard *frater*, was an sich ungebräuchlich ist. Ein Weiteres fällt auf, wenn wir uns die Umgebung beider Schreiben im CU. genauer ansehen.

Es sind dies zunächst noch zwei weitere Briefe an Otto von Bamberg betreffs des Würzburger Tages: E 347 von Konrad von Salzburg und Ekbert von Münster und E 349 von Lothar. Inhaltlich ist kaum etwas gegen sie einzuwenden, und die Anwesenheit Konrads und Ekberts ist auch sonst bezeugt;⁷² nur von der Adresse in E 347 gilt das Gleiche wie bei E 348. Stellt man diese Briefe nun in die richtige Reihenfolge, dann springt eins sofort in die Augen: sie ähneln sich äußerlich, im Umfang, und sprachlich so sehr, daß man sofort behaupten möchte, sie sind diktatgleich. Den Beweis dafür außer Acht gelassen, wäre das an sich nicht unmöglich; denn die Absender, die ja an einem Ort beisammen waren, hätten sich des gleichen Schreibers bedienen können, der dann allerdings zum Gefolge der Legaten gehört haben müßte, wenn es nicht gar Walter selbst war. Aber dann würde man überhaupt wohl nur einen Brief geschrieben haben. Doch darüber will ich nicht streiten. Ausschlaggebend ist vielmehr Folgendes. E 351, also unmittelbar sich an diese Stücke anschließend, ist ein Schreiben der Römer an Lothar, die ihn zur Kaiserkrönung einladen, und nur wenig weiter, E 354, steht ein anderes, Bischof Litifred von Novara an Lothar, das wegen der Erwähnung des Gegenkönigs Konrad auch zeitlich und sachlich zu E 351 gehört. Auch diese beiden sind stilverwandt mit E 347-350. Dann aber sind diese Briefe nicht echt.

⁷⁰ S. Anm. 67.

⁷¹ Man darf aber darauf aufmerksam machen, daß Walter und Jakob offenbar befreundet waren; wir treffen sie nicht nur bei offiziellen Anlässen zusammen (F. L a n z o n i, *Cronotassi dei vescovi di Faenza*, 1918 S. 73 ff.), auch in dem lombardischen Briefsteller findet sich ein Briefwechsel zwischen Walter und Jakob.

⁷² Vgl. B e r n h a r d i, S. 341.

Diese Behauptung, die ich gleich durch einen kurzen Vergleich beweisen werde, möchte ich zunächst mit sachlichen Gründen unterbauen. Bereits E 348 und E 350 hatten Bedenken erregt, größer sind diese noch bei E 351. Die Nachrichten in diesem Brief sind gering und schon Bernhardi war deswegen und wegen des in manchem geschraubten oder gar ungebührlichen Tons und eines gewissen Widerspruchs zur politischen Haltung der Römer im Jahre 1130⁷³ — E 351 ist auf 1128 zu datieren — geneigt, das Stück als Stilübung anzusehen.⁷⁴ Das aber hat P i v e c entschieden abgestritten mit der Behauptung, daß die politische Einstellung sich sehr wohl in zwei Jahren ändern konnte und eine gewisse überschwengliche Rhetorik den Briefen der Römer nun einmal eigentümlich sei.⁷⁵ Das erste mag vielleicht stimmen,⁷⁶ aber der zweite Grund ist so nicht richtig. Zwar zeigen alle Briefe der Römer an deutsche Herrscher auf Grund eines gesteigerten, aus der Erinnerung an antike Größe sich speisenden Selbstbewußtseins, eine überschwengliche Phrasenhaftigkeit,⁷⁷ aber in solchem Maß, daß E 351 dagegen geradezu kümmerlich wirkt. Bestehen bleibt also auf jeden Fall die Ungewöhnlichkeit und auch die Ungebührlichkeit des Tons, die unter allen Umständen verdächtig ist. Und wie kommen die Römer drei Jahre nach dem Regierungsantritt Lothars dazu, diesem eben dazu Glück zu wünschen? Dafür gibt es in keinem echten Brief eine Vorlage, wohl aber in den gerade damals ihre erste Blüte erlebenden Briefstellern, in denen ein solches oder ähnliches Schreiben nicht fehlen durfte, ganz gleich, wie groß der zeitliche Abstand zu den tatsächlichen Vorgängen war.⁷⁸ Nein, dieser Brief ist so nichtssagend wie nur je eine Stilübung.

Gegen den Inhalt von E 354 ist an sich nichts einzuwenden; die Nachrichten können stimmen oder nicht, wir sind nicht in der Lage, sie zu prüfen, da Litifreds Brief die einzige Quelle für die spärlichen in ihm genannten Tatsachen ist. Man könnte höchstens das nach Briefstellern klingende Exordium erwähnen,⁷⁹ die völlig gleiche Gedankenfolge wie in E 351 und die sachliche Entsprechung zu diesem Stück.

Wenden wir uns nun dem Stilvergleich zu, so ist zunächst zuzugeben, daß natürlich manche Ähnlichkeit durch den gleichen Charakter als Einladungsschreiben bedingt sein kann und zweitens eine Diktatuntersuchung durch die Kürze der Texte erschwert wird, so daß wir fast ganz auf den

⁷³ Vgl. den Brief der Römer bei Baronius.

⁷⁴ S. 208 Anm. 27 und S. 322 f. Anm. 94.

⁷⁵ MIOG 48, S. 377.

⁷⁶ Obgleich die Römer 1130 ausdrücklich sagen: *Nos quidem te ha c t e n u s non sic de corde dileximus...* (Baronius 18, S. 439).

⁷⁷ Vgl. die Briefe der Römer von 1130 (Baronius 18, S. 438 ff.); 1149 (Ott. Fris. *Gesta Friderici I. imp.*, 2. Aufl., MG. SS. rer. Germ. S. 45 ff.) oder die Rede von 1155 (ebda. S. 135 f.).

⁷⁸ Vgl. Odebrecht, Die Briefmuster des Henricus Francigena, AUF 14, 1935 S. 242, Epp. 1 u. 2.

⁷⁹ Zu beachten ist vielleicht auch die Reimprosa in diesem Brief.

Phrasenvergleich beschränkt sind. Diese Phrasenähnlichkeit ist aber gerade bei dem geringen Umfang der Schreiben um so auffallender. Ich stelle die deutlichsten Parallelen einmal zusammen.

E 349: *gratiam suam et omne bonum*; E 348: *salutem et omne bonum*.

E 347: *miramur satis et dolemus, vestram non adesse praesentiam*.

E 349: *de infirmitate tua . . . dolemus*; E 350: *unde miramur satis et dolemus*; E 351: *unde . . . satis miramur*.

E 349: *quae adventum tuum ad nos tardavit*; E 351: *super tarditate satis miramur*.⁸⁰

E 347: *personam vestram nulla deberetis occasione subtrahere; moneamus et rogamus, ut remota penitus omni excusatione adhuc temptetis venire*; E 348: *Rogamus itaque . . . et mandamus, ut omni occasione et excusatione remota quantocius ad nos veniatis*; E 349: *commonemus te et quam intime rogamus, ut . . . ad nos . . . venire properes*; E 350: *Quapropter vobis rogando mandamus, ut*; E 351: *prudenter tuae mandamus, quatinus aliis omissis, omni occasione seposita . . .*

E 348: *in ea fide et devotione, quam matri vestrae ecclesiae debetis*;

E 349: *in ea caritate, quam ecclesiae debes*.

Es gibt noch einige weitere kleine Parallelen, besonders gedankliche, wenn ich darauf auch wegen des gleichen Charakters der Schreiben keinen Wert legen möchte. Aber wenn man sonst mit Wortstatistik kaum etwas anfangen kann, so finde ich es bei diesen sechs Schreiben, gerade wegen des kleinen und aller seltenen Worte baren Sprachschatzes doch bemerkenswert, daß über 30 Wörter — ausgenommen Pronomina und Konjunktionen — in zwei bis vier Briefen wiederkehren, während jedes Stück selbst durchschnittlich nur etwa 70 bis 80 Worte umfaßt. An der Tatsache der Diktatgleichheit ist jedenfalls nicht zu zweifeln; bedenken wir außerdem die sachlichen Widersprüche, so ergibt sich klar, daß wir es hier mit Stilübungen zu tun haben.

Wenn wir diesen Zweifeln, Widersprüchen und einwandfreien Unrichtigkeiten die Aussagen anderer Quellen gegenüber stellen, werden wir sehen, daß sie von diesen nicht beseitigt oder auch nur verneint werden. Für das deutsche Gebiet sind die Nachrichten zum Jahre 1130 überhaupt außerordentlich spärlich: über weite Strecken des Jahres können wir nicht einmal über die Tätigkeit Lothars Genauerer erfahren, geschweige denn über Vorgänge, die mit dem Schisma oder der Anerkennung Innocenz' II. zusammenhängen.⁸¹ Gerade was diese betrifft, berichtet über die bloße Tatsache der Doppelwahl hinaus nur der Annalista Saxo, daß im Oktober ein Hoftag zu Würzburg stattfand, an dem neben 16 Bischöfen der Legat Walter von Ravenna teilnahm, und daß hier die Anerkennung Innocenz' ausge-

⁸⁰ Vgl. auch den Briefwechsel bei Bernhardi, Exkurs XII.

⁸¹ Vgl. Bernhardi, S. 252 ff., 334 ff.

sprochen wurde,⁸² während die Magdeburger⁸³ und Pöhlde Annalen⁸⁴ lediglich den Hofstag verzeichnen. Weiter können wir den Würzburger Tag und die Teilnahme des Bischofs von Gurk aus einer Urkunde Lothars vom 18. Oktober,⁸⁵ die Teilnahme Konrads von Salzburg und Ekberts von Münster aus einer anderen Quelle, die sie als Gesandte an Innocenz nennt, erschließen.⁸⁶ Schließlich werden der Aufenthalt in Deutschland und die Legatur Walters von Ravenna von Gerhoh von Reichersberg bestätigt.⁸⁷

Dies sind die einzigen halbwegs konkreten Daten; daneben stellen nur noch einige Briefe Bernhards von Clairvaux,⁸⁸ Innocenz'⁸⁹ und Anaklets⁹⁰ die propagandistische Tätigkeit Konrads, Norberts und Walters fest, ohne im Einzelnen deren Maßnahmen zu nennen, und ohne daß wir gezwungen wären, die Schreiben des CU. vorauszusetzen. Aus all dem gehen also lediglich der Würzburger Tag, die Legatur Walters und die Bemühungen einiger Prälaten zugunsten Innocenz' hervor, nichts indessen, was unsere oben geäußerten Zweifel in Frage stellte, und wir können beginnen, die Schlußfolgerungen aus dem Bisherigen zu ziehen.

Danach können wir mit absoluter Sicherheit sagen, daß der Kardinal Gerhard nicht, wie es die beiden Briefe vom 18. Februar behaupten, schon zu diesem Zeitpunkt, sondern frühestens nach dem 20. Juni nach Deutschland gegangen ist, und daß der Erzbischof Walter von Ravenna nicht mit jenen Briefen vom 11. Mai, sondern erst nach dem 20. August seine Legatur antrat. Dann aber sind die vier Schreiben (E 341, 342, 352, 353) nicht auf dem vorgesehenen Weg nach Deutschland gelangt, sondern, da die ständige Änderung der Lage sie überholte, vermittels einer Sammlung.

Soviel ist also völlig sicher. Aber daraus ergeben sich weitere Schlüsse, die uns noch zu Ergebnissen von hoher Wahrscheinlichkeit führen. Wir dürfen annehmen, daß ein Kardinal, der als solcher wohl ganz zur Verfügung des Papstes stand, sicher keine dringendere Aufgabe hatte, als bei Lothar um Anerkennung und Hilfe zu werben, wenn es der Papst schon für notwendig erachtete. Wir werden also kaum einen überzeugenden Grund namhaft machen können, aus dem Gerhard seine Reise um fast vier Monate zu verschieben gezwungen war, während Walter allerdings durch sein bischöfliches Amt aufgehalten werden konnte. Betrachten wir weiterhin daneben den Inhalt der Briefe, so ist von den ersten beiden (E 341, 342) zu sagen,

⁸² MG. SS. 6, S. 767.

⁸³ MG. SS. 16, S. 183.

⁸⁴ MG. SS. 16, S. 78.

⁸⁵ DL. III, 29; vgl. Anm. 62.

⁸⁶ Otton. Fris. Chron. MG. SS. rer. Germ. S. 334.

⁸⁷ Epistola ad Innocentium MG. Lib. d. l. 3, S. 225. Bachmann, S. 23 behauptet, nach dem Chronikon Wirziburgense (MG. SS. 6, 1—12) habe Walter noch am 1. Nov. 1130 einen Altar in Würzburg geweiht, doch reicht die Chronik zeitlich nicht so weit.

⁸⁸ Migne, PL. 182, 277 f. n. 126.

⁸⁹ JL. 7516, 7629.

⁹⁰ JL. 8409.

daß sie an sachlichen Nachrichten außerordentlich arm sind, was man wegen der ganz besonderen Verhältnisse keineswegs erwartet. Was in ihnen steht, ist teilweise durch einen späteren unverdächtigen Brief gedeckt,⁹¹ würde also bei einer Streichung dieses Stückes keinen Verlust bedeuten, teilweise, soweit Verhältnisse der deutschen Kirche berührt werden, fraglich. Die Ausführungen über Otto von Halberstadt und Friedrich von Köln geben ihnen nämlich ebenfalls keinen besonderen Wert. Denn im Gegensatz zu diesen Briefen wurde Otto von Halberstadt weder durch den — wie wir jetzt allerdings wissen, in Wirklichkeit, wenigstens zu diesem Zeitpunkt, auch nur vorgeblichen — Legaten Gerhard restituiert; noch wurde er im Herbst durch die dann tatsächlich in Deutschland weilenden Walter und Gerhard wieder in sein Amt eingesetzt. Das geschah vielmehr erst 1131 in Lüttich durch den Papst selbst.⁹² Wir müssen daher annehmen, zumal Innocenz auch in keinem späteren Brief auf diese Angelegenheit zu sprechen kommt, eine Restituierung Ottos durch Legaten also offenbar nicht in seiner Absicht lag, daß diese Nachricht in E 341 und E 342 falsch ist. Über den Fall Friedrich von Köln endlich wissen wir sonst gar nichts.⁹³

Auch das Schreiben vom 11. Mai (E 353) ist sachlich nicht wertvoller, denn alles in ihm Stehende wird in jenem vom 20. Juni (JL. 7413) wiederholt; auch seine Nichtexistenz bedeutete also keinen Verlust. Einzig der Wählerbrief (E 352) enthält sachlich Wichtiges, das allerdings wohl überhaupt weit verbreitet war.⁹⁴ Aber gerade bei ihm hatten wir sehr verdächtige formale Eigentümlichkeiten bemerken müssen. Darum glaube ich aus all den genannten, teils feststehenden, teils naturgemäß zu folgernden Gründen nicht mehr daran, daß wir es hier, zunächst bei diesen vier, mit einwandfrei echten Schreiben zu tun haben, sondern daß hier sehr wahrscheinlich Fälschungen vorliegen, deren Zweck und etwaige Entstehung wir allerdings noch erklären müssen.

Zu diesem Zweck betrachten wir zunächst einmal die Überlieferung. Alle uns vornehmlich interessierenden Schreiben stehen im CU, und nur dort und bilden darin eine fast geschlossene Gruppe die von E 341 bis 354 reicht und nur von zwei Briefen E 343, 344 (J 256, 257) unterbrochen wird. Nun

⁹¹ 1130 Juni 20, JL. 7413.

⁹² Annal. Erphes., Monumenta Erphes., MG. SS. rer. Germ., S. 38 zu 1131 (Lüttich): *Otto Halberstatensis episcopus dudum Romae ab Honorio papa depositus rursus Halberstatensi aeccliesiae annitentibus cunctis preficitur, rursus episcopali investitura a papa Innocentio donatur.* Ähnlich Ann. Pegav., MG. SS. 16, S. 256. Auch was Bachmann, S. 23 über die Kassation der Wahl Martins von Halberstadt meint, glaube ich nicht; vielmehr wird sie erst von der zweiten Legation Innocenz', die 1130/31 in Norddeutschland weilte, vollzogen worden sein.

⁹³ Dazu vgl. Bernhardi, S. 218. All unser Wissen stützt sich auf diesen Brief und einen entsprechenden Anaklets E 340 (J 244). Vgl. auch unten S. 262.

⁹⁴ In manchen Quellen, z. B. bei Boso und Falco von Benevent, finden sich wörtliche Parallelen zu unseren Briefen. Daraus ist auf die Verbreitung einer offiziellen Darstellung des Schismas seitens der Innocentianer zu schließen.

wissen wir, daß die Reihenfolge im CU. von ganz verschiedenen Prinzipien bestimmt ist: die Stücke sind nach Sachgebieten oder Empfängern und Absendern geordnet, oder es wurde einfach die schon vorhandene Gruppierung einer geschlossen in den CU. aufgenommenen Sammlung beibehalten. Andererseits reicht die sachliche Ordnung auch wieder nicht so weit, daß alles Zusammengehörige auch wirklich zusammen steht, allein schon weil nicht immer das ganze Material gleichzeitig beschafft werden konnte. An der Reihenfolge unserer Briefe haben nun offenbar alle Prinzipien teil, denn sie gehören sachlich zusammen und sind außerdem nach Absendern und Empfängern geordnet. Bedenken wir, daß wir von vier Stücken fast mit Gewißheit sagen konnten, daß sie nur vermittels einer Sammlung nach Deutschland kamen, daß weiterhin fünf Schreiben mit allergrößter Wahrscheinlichkeit diktatgleich, also Stilübungen sind und deshalb ebenfalls einer Sammlung entstammen, der ihr italienischer Ursprung noch deutlich anzusehen ist,⁹⁵ dann dürfen wir auch wohl sagen, daß alle diese Briefe schon zusammen, wenn auch vielleicht etwas anders geordnet, Udalrich bzw. seinem Fortsetzer vorgelegen haben, d. h. als Sammlung, die aus Italien kam.

Ein weiteres Argument dafür und gleichzeitig ein für den Charakter dieser Briefe bezeichnendes ist die Tatsache, daß ausgerechnet jenes Schreiben aus Pisa (JL. 7413), das an die gesamte deutsche Kirche adressiert war und daher am ehesten im CU. zu vermuten wäre, weil eine Abschrift dessen für den Sammler leichter zu beschaffen sein mußte als von denen der übrigen, sich dort nicht befindet. Also sind für das Schisma wahrscheinlich gar keine Einzelstücke gesammelt worden. Natürlich bestand die Möglichkeit, vom König oder Norbert von Magdeburg, von Otto von Bamberg ganz zu schweigen, Briefe zu erhalten, aber dann müssen wir auch fragen, weshalb nicht die weiteren Briefe Anaklets an Lothar und Norbert⁹⁶ — auf die im CU. komme ich noch zu sprechen — ebenfalls aufgenommen wurden, zumal wir den CU. keiner bestimmten Parteinahme bezichtigen können. Auch dies ein Verdachtsmoment gegenüber den Briefen.

Schließlich besitzen diese und die sich aus ihnen ergebenden angeblichen Maßnahmen Innocenz' und seiner Anhänger eine merkwürdige Parallelität zu denen Anaklets und seiner Partei. Zwei Briefe Anaklets (E 339, 340; J 243, 244) sind vom 24. Februar und entsprechen inhaltlich fast ganz denen des anderen Papstes vom 18. Februar, nur daß sie nicht zum Romzug einladen, dafür aber in allem etwas ausführlicher sind. Natürlich sind auch die Empfänger die gleichen. Anaklets Briefe sind allerdings, wie sich aus Urkunden beweisen läßt, tatsächlich abgegangen und erregen daher keinerlei Bedenken,⁹⁷ während wir die innocentianischen gerade durch Urkunden

⁹⁵ E 351, 354; andere Anzeichen dafür unten S. 260 f.

⁹⁶ JL. 8388, 8389, 8391, 8409. Der Brief der Wähler Anaklets und derjenige der Römer bei Baronijs, S. 435 ff., 438 ff.

⁹⁷ In dem Brief wird eine Urk. für den Abt Simon von Rastet genannt, die tatsächlich nach Deutschland gelangt ist; vgl. JL. 8372.

in ihrer Echtheit in Frage gestellt sahen. Entsprechend den Schreiben Innocenz' und seiner Wähler vom 11. Mai besitzen wir zwei Stücke des Gegenpapstes und dessen Anhänger vom 15. Mai,⁹⁸ in denen inhaltlich die gleichen Punkte behandelt werden wie in denen der Innocentianer, wenn auch natürlich in der entsprechenden parteiischen Färbung. Nur ist das Schreiben der anakletianischen Kardinäle im Gegensatz zu dem der innocentianischen formal unverdächtig.

Die Parallelität ist sehr merkwürdig. Nicht nur wird dadurch Anaklet als vollständig abhängig von den Schritten des Gegners dargestellt, die er, sobald er von ihnen gehört hat, nachzuahmen sucht, sondern es ist auch so, als sollte durch sein ständiges Nachhinken um wenige Tage, das Zuspät seiner Wahl verewigt und recht deutlich demonstriert werden. Diese kaum noch zufällige ungefähre Gleichzeitigkeit damit zu erklären, Anaklet sei in seiner Deutschlandpolitik von den Maßnahmen Innocenz' abhängig gewesen und ohne eigene Initiative, scheint mir allzu simpel und kann aus den sonstigen Handlungen dieses Papstes kaum begründet werden.⁹⁹ Nun haben Anaklets Schreiben aber das eine voraus, daß sie wirklich abgegangen, durch andere Quellen gestützt und vor allem andernorts überliefert sind; nämlich zum größten Teil in dem erhaltenen Registerauszug in der Montecassineser Handschrift.¹⁰⁰ Sollte das nicht unsere den Briefen Innocenz' gegenüber geäußerten Bedenken eher verstärken als beseitigen? Mir scheint, daß wir auch unter diesem Gesichtspunkt mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß die Briefe des Gegenpapstes die allein wirklich geschriebenen und richtig datierten sind, aus deren Kenntnis heraus unsere Stücke als Gegenschriften verfaßt und absichtlich um Einiges früher datiert wurden, um den Vorrang Innocenz' recht deutlich zu machen.

Fassen wir nun alle diese Verdachtsmomente, die wir durch die Kritik der einzelnen Briefe wie ihrer Gesamtheit gewonnen haben, zusammen, so sind sie m. E. so zahlreich und bedeutend, daß man diese Briefe des CU. nicht mehr als echt ansehen kann. Wahrscheinlich auch nicht den Walters an Norbert (E 345), dem inhaltlich kein selbständiger Quellenwert zukommt, und auch nicht den Huberts von Lucca (E 346); denn wenn gegen diesen auch verhältnismäßig wenig einzuwenden ist, so möchte ich doch auch von ihm wegen der obengenannten Gründe und der verdächtigen Umgebung Gleiches vermuten; von E 347, 348, 349, 350, 351 und 354 ganz zu schweigen.

Wenn dieses Ergebnis unserer Untersuchung anerkannt werden sollte, bleibt noch die Aufgabe, eine Erklärung der Entstehung und des Zwecks dieser Fälschung zu versuchen. Allerdings läßt sich hier nach unserer augen-

⁹⁸ JL. 8388, 8389, Baronius, 435 ff.

⁹⁹ Mühlbacher, S. 118.

¹⁰⁰ Codex 159, vgl. Bibliotheca Casinensis 3, 1877 S. 384 ff. u. P. F. Palumbo, La cancelleria di Anacleto II, Scritti . . . in onore di V. Federici, 1944, S. 79 ff.

blicklichen Kenntnis keine Sicherheit gewinnen, wir sind vielmehr fast völlig auf Vermutungen angewiesen und können wenig mehr tun, als die Anzeichen sammeln, die vielleicht einen Hinweis geben. Darum möchte ich auch selbst das Folgende nur mit größtem Vorbehalt vorbringen.

Schon oben ist einmal das Wort Briefsteller gefallen und von diesem Begriff möchte ich auch hier ausgehen, da er einen vielleicht möglichen Ansatzpunkt bietet. Wie man weiß, ist diese literarische Gattung im zweiten Jahrzehnt des 12. Jhs. in Oberitalien aufgekommen und sie entwickelte sich schon bald, wenn auch zunächst zu einem rein theoretischen Zweck geschaffen, zu einer höchst willkommenen Form, in der sich Wissen und Vorstellung von politischem Geschehen eng miteinander verflochten darstellen ließen. Gerade aus der Zeit Lothars besitzen wir einige Sammlungen, die sich eingehend, z. T. auf ausgezeichneten Nachrichten beruhend, mit dem Verhältnis des Königs zu Italien und zum Papst — gerade auch im Zusammenhang mit dem Schisma — beschäftigen.¹⁰¹ Den Gipfel unter diesen Produkten bildet jene bereits erwähnte lombardische Sammlung, in der auch das Schisma ein deutliches Echo findet; oftmals so lebensnah, daß die Briefe zeitweise sogar als echt angesehen wurden,¹⁰² und alle diese Sammlungen zeigen sich, soweit man von einer solchen Tendenz sprechen kann, gegenüber Lothar und Innocenz durchaus freundlich. Nun besitzen wir in dem Brief Litifreds ebenfalls einen Hinweis auf Oberitalien, die Erwähnung Konrads, des Gegenkönigs, im Schreiben der Römer gehört auch hierher, und schließlich begegnen wir in den Briefstellern dem gleichen Personenkreis. Gerade in der lombardischen Sammlung befassen sich z. B. vier Stücke mit Walter von Ravenna,¹⁰³ bei einer Gesamtzahl von 80 alle Lebensgebiete berührenden Schreiben sehr beachtlich. Auch sonst findet sich in unseren diktatgleichen Stücken manch anderer Anklang an die Briefsteller, ohne daß wir indessen eine direkte Abhängigkeit nachweisen könnten.¹⁰⁴ Dort gibt es immer Briefe, in denen der Kaiser nach Italien gerufen oder seine Ankunft versprochen wird; es gibt immer Einladungsschreiben zu Synoden und immer entschuldigt jemand sein Nichterscheinen mit Krankheit. Hierher gehört der kranke Knabe, hier begegnen die gleichen Adressen, hier begegnen wir der gleichen weitgehenden Inhaltslosigkeit, den gleichen etwas geschwollenen Floskeln und Redensarten, die der Sache nicht

¹⁰¹ Dazu gehört auch ein nur noch aus anderen Briefsammlungen zu rekonstruierender Briefsteller, den ich in einer demnächst zum Druck gelangenden Arbeit, *Die Bologneser Schule der Ars dictandi*, nachgewiesen habe, und eine nur unvollständig bekannte Sammlung aus dem Anfang der dreißiger Jahre, vgl. *Bernhardi*, S. 855 f. Exkurs XII.

¹⁰² *Wattenbach*, Iter S. 39 ff.

¹⁰³ *Epp.* 7, 8, 9, 10.

¹⁰⁴ Vor allem die lombardische Sammlung enthält manche Stilparallelen zu unseren Briefen, aber ich möchte aus Vorsicht keine bestimmte Beziehung behaupten; denn noch sind wir nicht so weit, daß wir außer in wenigen Fällen bei Briefen sagen können, ob bestimmte Wendungen Allgemeingut der Briefliteratur oder nur einer Schule sind.

immer ganz angemessen sind, denselben formalen Verstößen zugunsten schöner Phrasen und Salutationen.¹⁰⁵ In diesem Umkreis müssen wir, wie ich glaube, den Verfasser der ziemlich unbedeutenden diktatgleichen Briefe zunächst suchen.

Aber nun lautet die Formel, mit der die Römer Lothar zur Kaiserkrönung laden (E 351), der von Innocenz für den gleichen Zweck immer wieder und auch in dem Schreiben vom 20. Juni gebrauchten völlig gleich, sie verbindet also die gerade behandelte Briefgruppe mit den übrigen Stücken. Diese Übereinstimmung könnte für die Echtheit des Römerbriefes geltend gemacht werden, weil diese Worte die offiziellen und in Rom gebräuchlichen gewesen zu sein scheinen.¹⁰⁶ Aber wir haben, den gleichen Verfasser einmal vorausgesetzt, ja sowieso die Benutzung tatsächlich abgegangener Schreiben nachgewiesen. Doch dann müßte man auch die Diktatgleichheit aller Briefe beweisen. Indessen auch dieser Einwand ist nicht zwingend. Wenn wir nämlich einmal zwei Briefgruppen scheiden wollen, bietet nur die bereits von uns als diktatgleich nachgewiesene Gruppe Ansatzpunkte für eine Stiluntersuchung; denn nur hier konnte sich ein einheitlicher, nur dem Verfasser gehörender Stil betätigen. In den anderen Briefen dagegen wurde die persönliche Sprache des, wie wir wohl richtiger sagen müssen, Überarbeiters, durch die enge Anlehnung an die Vorlagen fast völlig zurückgedrängt.

Setzen wir den sachlichen Zusammenhang der Schreiben, der durch den Geschehnisverlauf ja auch wirklich gegeben ist, voraus, können wir nicht nur sagen, daß der Verfasser vielleicht aus den oberitalienischen Diktatorenkreisen kam oder wenigstens dort ausgebildet war, sondern auch enge Beziehungen zu Innocenz und dessen Umgebung besaß, die ihm die Benutzung offiziellen Materials gestatteten, das zum Teil aber auch weiter verbreitet war. Auf irgendeine Weise hat er auch hier Kenntnis der Maßnahmen und Schreiben des Gegenpapstes erhalten, vielleicht infolge des Parteiwechsels eines der Anhänger Anaklets. Mit diesen ihm zu Verfügung stehenden Hilfsmitteln unternahm er es dann als glühender Anhänger Innocenz' II. zum Zweck der Propaganda gegen Anaklet und wohl gleichzeitig aus der Vorstellung heraus, daß es so hätte geschehen können oder müssen, fingierte Schreiben zu verfassen. Durch sie sollte der Vorrang seines Papstes dargetan werden, indem er diesen vor allem in der Deutschlandpolitik Zug um Zug seinem Gegner zuvorkommen ließ.

¹⁰⁵ Einzelnachweise aus dem vielfach noch unveröffentlichten Material würden hier zu weit führen. Auf all diese Zusammenhänge werde ich in einer zusammenfassenden Bearbeitung dieser Literaturgattung zurückkommen.

¹⁰⁶ Vgl. z. B. die ähnlich klingenden Wendungen bei Hadrian IV. (Migne, PL. 188, 1526 n. 143): *quantum tibi dignitatis plenitudinem contulerit et honoris et equaliter imperialis insigne coronae libentissime conferens benignissimo gremio suo tuae sublimitatis apicem studuerit confovere*; und (Migne 188, 1556 n. 181): *bene et honorifice imperialis dignitatis insigne tuo capiti imposuimus*.

Abstrahieren wir einmal vom sonstigen Inhalt, so geht durch alle Briefe gleichmäßig die Bemühung hindurch, Lothar zu gewinnen und den Papst als dem König ausgesprochen entgegenkommend — nicht nur in den Briefen des Papstes selbst, sondern auch in denen seiner Anhänger — zu zeigen. Zu diesem Zweck begann unser Autor bereits mit einem Brief der Römer, aus dem einmal ihre Lothar freundliche Haltung hervorging — auch aus Anaklets Partei existierte ja ein ähnliches Schreiben;¹⁰⁷ ebenso war es wichtig, den Eindruck zu erwecken, als ob bereits Honorius dem König die Kaiserkrone versprochen hätte. Wenn dann auch in den Briefen Innocenz' vom 18. Februar das Krönungsangebot wiederholt wurde, konnte damit schlagend die kontinuierliche Politik, deren Grundtendenz durch die weiteren Geschehnisse offenbar bewiesen wurde, dargetan werden. Denn so erwies sich der Papst auch in diesem Punkt, einem für die Beziehungen zum Reich wichtigen, als legitimer Nachfolger seines Vorgängers, den anzuerkennen Lothars eigenster Vorteil war. Es mußte die Wirkung nur noch erhöhen, wenn diese Maßnahmen scheinbar noch vor denen des Gegenpapstes einsetzten; ein Eindruck, der durch die Rückdatierung leicht hervorzurufen war.¹⁰⁸

Der Gegenpapst und seine Wähler hatten dann am 11. Mai erneut an Lothar geschrieben, also mußte sich auch Innocenz wieder mit ähnlicher Offenheit und gleichem Ziel an den Herrscher gerichtet haben, natürlich auch jetzt um ein wenig vor Anaklet. Auf diese Weise sah es dann so aus, als sei die Initiative stets von Innocenz ausgegangen und als hätte seine Deutschlandpolitik nicht erst im Laufe des Sommers, viel später als die Anaklets, begonnen. Daß daneben die Absicht bestand, durch eine günstige Darstellung der Wahlvorgänge und durch Schreiben anderer Prälaten die Tadellosigkeit Innocenz' und die ihm günstige Resonanz zu beweisen, ist fast selbstverständlich.

Benutzt wurden für all diese Briefe echte Schreiben, denen der Autor auch für angeblich ältere Stücke bedenkenlos die ihm passenden Elemente entnahm, so wie es Urkundenfälscher zu allen Zeiten getan haben. Bei den Briefen vom 18. Februar übernahm er den ersten Absatz, nur leicht verändert, dem Brief vom 20. Juni und fügte aus dem Anaklets das auf Otto von Halberstadt und Friedrich von Köln Bezügliche hinzu, seinen Papst genau wie Anaklet entscheiden lassend. Zur Krönung des Ganzen täuschte er auch noch die Legatur Gerhards vor, um Innocenz in noch günstigerem Licht erscheinen zu lassen. Der Namen des Kardinals, der dann ja später auch wirklich nach dem Norden ging, war ihm von dessen verschiedenen Gesandtschaften in Deutschland geläufig. Bei den Briefen vom 11. Mai machte er es sich noch einfacher, indem er, die Adresse wechselnd, fast wört-

¹⁰⁷ Baronius, 18, S. 438 ff.

¹⁰⁸ Wie diese Briefe Anaklets vom 24. Februar in den CU. kamen, wissen wir nicht, wahrscheinlich aber nicht durch Vermittlung des Empfängers; vielleicht hat schon unser angenommener Autor sie in seine Sammlung aufgenommen.

lich das Schreiben vom 20. Juni übernahm und den ihm bekannten Walter als Legaten einführte. Auch bei dem Wählerschreiben wird es sich ähnlich verhalten haben, nur wissen wir nicht mehr, ob und welche Vorlage er benutzte, oder ob er, was mich wegen der angewandten Stilmittel wahrscheinlicher dünkt, eine mehr persönliche Version der allgemein verbreiteten innocentianischen Darstellung bot. Vielleicht verfuhr er so auch bei dem Brief Huberts von Lucca, während er in dem Walters — möglicherweise stand er diesem Prälaten als Oberitaliener persönlich näher¹⁰⁹ — einfach eine dem Brief an die Engländer entsprechende Vorlage benutzte. Durch diese Vorverlegung der Legaturen war der Verfasser indessen der Notwendigkeit überhoben, den Brief vom 20. Juni, den er schon mehrfach ausgeschlachtet hatte, in seine Sammlung aufzunehmen. Nach seiner Fiktion waren ja schon alle Legaten in Deutschland, mehr konnte sein Papst gar nicht tun; ja, durch die Übernahme des echten Schreibens hätte sogar die ganze Konstruktion in Frage gestellt werden können, da es zu deutlich den tatsächlich späten Einsatz der Bemühungen Innocenz' um Lothar zeigte.

Bei dem Rest der Briefe ist es nun nicht einmal mehr sicher, daß sie noch vom Verfasser als mit den übrigen zusammenhängend betrachtet wurden. Ich glaube vielmehr, daß es ursprünglich Fiktionen ohne Bezug auf konkrete Tatsachen waren, die einfach den anderen Schreiben hinzugefügt wurden und dann, willkürlich zu einer Sammlung vereint, nach Deutschland kamen. Hier erfuhren nun einige Briefe kleine Änderungen. Wir haben ja schon längst Beweise dafür, daß Udalrich gelegentlich Schreiben nach seinem Gefallen stilisierte¹¹⁰ und auch der Nachweis, daß er an sich unbedeutende Briefe durch Namensänderung und Einfügen ganzer Sätze aktualisierte, ist möglich.¹¹¹ Dies ist bei unseren Briefen sehr wahrscheinlich; denn nähmen wir an, der Brief Konrads von Salzburg und Ekberts von Münster sei echt,

¹⁰⁹ Die Bedeutung Walters ist noch längst nicht recht gewürdigt. Jedenfalls muß er eine einflußreiche Rolle gespielt haben, die man u. a. auch aus seiner häufigen Nennung in den Briefstellern ersehen kann. Gründe dafür waren vielleicht neben seiner langen Regierungsdauer, daß er in dem im Investiturstreit lange Zeit schismatischen Ravenna wieder der erste päpstliche Erzb. war und daß er die Kirchenprovinz Ravenna wieder unter seine Obediencz bringen konnte. Untersucht werden müßte auch seine Stellung zu den Innocentianern, seine Übereinstimmung in manchen Fragen mit dem ebenfalls innocenzfreundlichen Gerhoh, sowie dessen häufige Übereinstimmung mit den Ansichten Bernhards von Clairvaux; hier liegen vielleicht auch Ansatzpunkte für eine genauere Bestimmung des geistigen Hintergrundes des Schismas und der Anerkennung Innocenz', was von Klewitz nur erst angedeutet wurde.

¹¹⁰ Erdmann, ZbLG 9, S. 8 ff.

¹¹¹ Ich führe hier nur zwei Beispiele aus der lombardischen Sammlung an, aber ausführlicher, weil es für die Beurteilung des CU. sehr wichtig ist. E 183 (J 94) ist angeblich ein Schreiben Heinrichs V. an seinen Vater, den er um Geleit bittet und mit dem er das Weihnachtsfest feiern möchte. Dieser Brief lautet in der lombardischen Sammlung so: *Domno patri venerando P. Dei gratia id, quod est, cum fideli orationum instantia devotissima ac semper parata servicia. Diligens caritas et affectuosa paternitatis vestre serenitas, que in gerendis rebus meis solitam semper exhibet consolationem, hec plane hortatur et*

müßte er vor oder gleich zum Beginn der Würzburger Beratungen verfaßt sein. Aber warum schreiben dann ausgerechnet diese beiden Prälaten? Diese Frage läßt sich am ehesten vom Ergebnis des Hoftages her beantworten. Diese beiden Bischöfe gingen nämlich mit den Beschlüssen als Gesandte zu Innocenz nach Frankreich; dadurch aber wurden sie aus der Masse der übrigen Teilnehmer herausgehoben und darum mußten selbstverständlich auch sie Otto von Bamberg eingeladen haben. Daß dann aber noch mehr, vor allem Ortsnamen geändert wurden, ist wahrscheinlich. Schließlich würden durch eine Bearbeitung seitens Udalrichs leicht auch die übrigen formalen Verstöße in den Adressen und die sachlichen Widersprüche erklärt. Vielleicht taucht auch nur deshalb Jakob von Faenza in Deutschland auf, weil ursprünglich bereits sein Name in der Salutation jenes Briefes stand und stehen blieb.

Ich möchte noch einmal ausdrücklich betonen, daß dies nur ein Versuch der Erklärung ist, daß vielleicht andere und bessere Deutungen möglich sind und sicher auch noch manche Fragen offen bleiben; an den Tatsachen wird das wenig ändern.

Auf diese Weise hätten wir der Geschichte des Schismas von 1130 eine bisher als sehr wichtig angesehene Quelle entzogen, oder besser die Quelle, auf die sich unser ganzes Wissen um die Anerkennungs Bemühungen Innocenz' II. stützte. Diese Bemühungen setzten tatsächlich erst nach dem 20. Juni 1130, also weit später als die Anaklets, ein; was vorher liegt und die Einzelheiten sind für uns noch unklarer als bisher, da wir auch die Briefe über den Würzburger Tag nicht halten können. Andererseits wird aber vielleicht gerade dadurch auch wiederum unsere Erkenntnis in manchem gefördert; denn wenn ich mich hier auch auf ganz wenige Andeutungen

*suadet, ut uniuersae consilii mei intentiones vos precipue respiciant et ad exequenda negotia mea prout tempus (et) necessitas exposcit, familiariter vos inuident. Nichil enim ut verum fatear, usque adeo grave vel importuosum poterit mihi incurrere, quod non provideatur participacione consilii et favoris vestri felices exitus posse inuenire. Nunc ergo ad huius negotii inceptionem hoc precor et familiariter suggero, ut favor vester, que ad id negotium necessaria fuerunt, cauto provideat. Quidquid autem paternitas vestra super iste deliberaverit, nobis insinuare non differat, ut in tempore scire possimus, quid tandem agere vel sequi in hac re debeamus. Si omnia vestre prosperitatis tenore dirigentur, ut iustum est, gaudeamus et si, quod aduersi vobis occurrit, quod divina repellat obumbracio, ut decus est, condoleamus et hanc eandem caritatis vicem vos erga nos seruaturum non dubitamus. — E 278 (J 171) ist von Burchard II. von Worms an die Bamberger Kanoniker gerichtet, in der lombardischen Sammlung lautet die Adresse: *Confratribus et domnis suis Ariminensis ecclesie canonicis O. Dei gratia Mantuanus electus seruicium et omne bonum.* Hier nur soviel; genauer werde ich der Frage im Zusammenhang mit diesem Briefsteller nachgehen, den ich gerade bearbeite. Dabei müßte auch noch einmal die Datierung des CU. untersucht werden; so erklärt niemand, wieso, wenn der CU. ursprünglich um 1125 abgefaßt wurde und damals etwa bis E 322 reichte, der Rest aber nachgetragen wurde, die Akten des Konzils von Reims 1131 das erste Stück der Sammlung (E 1) überhaupt sein können.*

beschränken muß, weil vieles noch genauer geklärt werden müßte, möchte ich doch wenigstens auf Folgendes hinweisen.

Wenn Innocenz sich tatsächlich erst im Juni 1130 von Pisa aus, also in einem Augenblick, da die Lage in Rom für ihn hoffnungslos geworden war und er im Begriffe stand, sich nach Frankreich einzuschiffen, an Lothar wandte, so zeigt dies, daß er erst durch die äußerste Not gezwungen bereit war, von dem deutschen Herrscher Hilfe entgegenzunehmen. So lange er noch die Hoffnung hatte, von Rom aus über seinen Gegner die Oberhand zu gewinnen, hatte er sich darauf beschränkt, fast ausschließlich von Ländern außerhalb des Reiches, zumal von Frankreich, Unterstützung zu verlangen, und zwar nur geistige. Mußte doch eine materielle Hilfe des Reiches das Papsttum in die Gefahr bringen, seine mühsam erworbene Freiheit wieder zu verlieren und erneut in die Gewalt des Kaisers zu geraten. Dies Verhalten Innocenz' zeigt uns erneut, von welcher Kraft sein Pontifikat im Grunde bestimmt war, nämlich von jenem neuen Geist, der in Frankreich seinen Mittelpunkt hatte;¹¹² es wird deutlich, daß Innocenz dem Reich keine entscheidende Bedeutung mehr beimaß, und politisch betrachtet, war seine Zurückhaltung ihm gegenüber selbstverständlicher, klüger und eher in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte des Papsttums liegend, als es sein bisher angenommenes eifriges Werben gewesen wäre. Für Anaklets Verhalten ergeben sich keine neuen Gesichtspunkte; wenn aber seine Bemühungen tatsächlich so bald nach der Wahl einsetzten, so widerspricht auch das nicht völlig der für Innocenz aufgezeigten Haltung, denn er war keineswegs so stark wie Innocenz einer bestimmten, weitgehend noch erst an eine einzige Nation gebundenen geistigen Richtung verpflichtet, und außerdem sind seine Schreiben keine Hilfesuche wie die vorgeblichen Innocenz', sondern nichts anderes als Wahlanzeigen, die in einer sehr selbstbewußten Form Anerkennung fordern.

Auch das Verhalten Lothars wird eindeutiger und einfacher erklärt. Nicht weil er einer Entscheidung ausweichen oder sich nicht frühzeitig binden wollte, zögerte er mit einem definitiven Beschluß, sondern weil er von Innocenz erst sehr spät eine persönliche Botschaft, die eine bestimmte Reaktion erforderte, erhielt. Als diese aber im Laufe des Sommers eintraf, hat der König verhältnismäßig rasch gehandelt, und schon bald wurde die Anerkennung Innocenz' II. offiziell ausgesprochen. So erscheinen auch die Klagen Anaklets in einem anderen Licht. Wenn Lothar auf dessen Briefe nicht reagierte, dürfen wir jetzt darin schon eine Ablehnung erkennen. Innerlich war der Herrscher längst, vielleicht unter dem Einfluß seiner Umgebung, für Innocenz entschieden. Für die Öffentlichkeit trat dies allerdings erst mit dem Eintreffen der Legaten in Erscheinung. Selbst wenn wir die Nachricht in E 348 (J 249) über eine zunächst aufschiebende Antwort

¹¹² Diese Kräfte hoffe ich in ihrer Wirkung auf das Papsttum in einer Studie über den Kanzler Haimeric genauer beschreiben zu können.

Lothars für echt ansähen, dürften wir darin nach der Umdatierung des Schreibens keine zögernde Haltung mehr erkennen.

Weniger werden durch unsere Untersuchung die Nachrichten über den Verlauf der zwiespältigen Wahl selbst betroffen. Zwar werden wir noch mehr als bisher auf die anakletianischen Quellen verwiesen, weil wir eine noch stärkere Verfälschung der innocentianischen annehmen müssen, andererseits sind aber von den Schreibern Innocenz' und seiner Anhänger nur die Briefe Huberts und der Wähler inhaltlich nicht durch andere derselben Partei gedeckt. Auch bei diesen aber dürfen wir, ohne unser Ergebnis in Frage zu stellen, annehmen, daß ihnen die von der Partei allgemein verbreitete Darstellung zu Grunde liegt.

Aber auch sonst ist unser Ergebnis nicht rein negativ; denn es wirft doch ein neues und bezeichnendes Licht auf die Auseinandersetzungen zwischen den beiden Päpsten. Es zeigt ein kaum noch beachtetes propagandistisches Mittel, das in diesem Kampf eingesetzt wurde und offenbart eine bisher noch nicht bekannte Bemühung, von außen her die politische Seite des Schismas zu sehen und zu deuten und durch Hervorhebung einer bestimmten Tendenz, Innocenz II. einen weiteren Vorteil gegenüber Anaklet zu geben.

Positiv sind auch die sich daraus ergebenden Folgen für die Briefforschung. Ganz allgemein wird die Bedeutung dieser Quellengattung und ihrer genauen Untersuchung hervorgehoben, die allerdings stärker als bisher in Verbindung mit Quellen anderer Art, auch den noch größtenteils unbekanntem und vernachlässigten Briefstellern, vorgenommen werden muß. Weiter zeigt sich, daß mehr Rücksicht auf die vielfältigen möglichen Zwecke der Briefe zu nehmen und stärkeres Mißtrauen geboten ist. Dies gilt namentlich vom CU., der sich als eine immer buntere Quelle darstellt, die unter dem Gesichtspunkt der möglichen Unehchtheit erneut bearbeitet werden muß und deren kritische Edition dringend erforderlich wäre. Dabei wird sich wahrscheinlich in einem immer stärkeren Maße zeigen, was wohl auch durch die vorliegende Arbeit bestätigt wird, daß nämlich der CU. ein rein literarisches Werk ist, dem jeder offizielle Charakter abgeht.

Anhang I

Zum Beweis dafür, daß der Brief Walters von Ravenna nichts anderes ist als der Abklatsch des Innocenzbriefes an die Engländer und ihm daher jeder selbständige Wert abgeht, stelle ich hier die Texte unter Kennzeichnung der Parallelen nebeneinander.

<i>Innocentius ... auctore omnium bonorum Deo quemadmodum ab aeterno providerat disponente per electionem venerabilium fratrum et dominorum nostro-</i>	<i>Placuit ei, qui ab aeterno cuncta disponit me licet indignum et inutilem servum ad sanctae Romanae ecclesiae regimen per electionem</i>
---	--

rum unanimiter in unum convenientium Gwillelmi Praenestini, Mathaei Albanensis, Johannis Hostiensis, Chvonradi Sabinensis episcoporum et reliquorum catholicorum cardinalium ad sanctae Romanae ecclesiae regimen assumptus est canonice. Postmodum vero Petrus Leonis, qui papatum a longis retro temporibus affectaverat parentum violentia, sanguinis effusione, decrustatione sanctarum imaginum, facta et conspiratione inverecunda facie rubeam sibi cappam assumens, universalem matrem nostram sanctam Romanam ecclesiam turpiter usurpare et symoniace occupare contendit. Vestrae igitur sanctitatis prudentiam suppliciter exoramus et vicaria caritate constantiam vestrae fidei velut columnam immobilem in Domino confortamus quatenus in fide beati Petri et in obedientia eius vicarii dilectissimi patris nostri Innocentii per gratiam sancti Spiritus electi sanctaeque Romanae ecclesiae dilectione firmiter persistatis. Praeterea ne vestis Christi inconsutilis... dividatur et navis Petri fluctibus marinis hinc inde concussa periclitetur devotissime suggerimus...

fratrum nostrorum Wilhelmi Praenestini, Mathaei Albanensis, Johannis Hostiensis, Chvonradi Sabinensis episcoporum et catholicorum cardinalium evocare. Et quum me imparem et ad tam gloriosum opus minus sufficientem credebam, quantum potui restiti. Sed iniuncta mihi ex parte Dei et ecclesiae et fratrum nostrorum obedientia, confisus de sustentatione divinae gratiae, obdivi. Postmodum vero Petrus Leonis, quod a longis retro temporibus in se conceperat, per fratrum et parentum suorum potentiam et aliorum laicorum violentiam rubeam cappam sibi assumsit, et sic matrem Romanam ecclesiam per ecclesiasticarum rerum dilapidationem et effusionem sanguinis nititur occupare. Nemo ergo vos inanibus et fallacibus verbis seducat, nemo firmitatem vestram ab unitate ecclesiae dividat... Navis siquidem beati Petri, in qua Christus sedet, inundatione fluctuum aliquando concutitur, verum, Christo eam gubernante, mergi non potest. Quod si nuntius Antichristi aliud vobis persuadere conatus fuerit, procul abiectis ipsius delationibus tanquam columnae immobiles in fide beati Petri et amore et reverentiae sanctae matris ecclesiae immobiliter persistatis.

Hierzu wäre auch noch der Brief Innocenz' II. an den Abt Hugo von Reading von 1130 März 3 zu vergleichen, in dem die gleichen Wendungen ebenfalls vorkommen (W. Holtzmann, Papsturkunden in England 3, Abh. Göttingen 3, Folge Nr. 33 (1952) 142 n. 19). Durch den eindeuti-

gen Beweis der Abhängigkeit des angeblichen Briefes Walters von Ravenna von dem Innocenzschreiben fällt auch Mühlbachers scharfe Kritik an Walters Charakter (S. 39).

Anhang II

Gemäß dem Schreiben an den Erzbischof Konrad von Salzburg¹¹³ beabsichtigte Walter von Ravenna, in der Woche nach Quinquagesima (9. Februar 1130) Papst Honorius in Rom aufzusuchen. Seine Tätigkeit vor diesem Zeitpunkt in Ravenna läßt sich zuletzt am 25. Januar nachweisen,¹¹⁴ doch scheint er erst sehr viel später, beinahe zu spät, seine Reise angetreten zu haben; denn nach seinen eigenen Angaben konnte er kaum vor Sonntag, den 16. Februar in Rom eintreffen, also schon nicht mehr in der in seinem Brief genannten Zeit. Als nämlich die Nachricht vom Tode des Honorius (14. II.) und der zwiespältigen Wahl — Anaklet soll am Mittag erhoben worden sein — zu ihm drang, befand er sich noch eine Tagereise von der Stadt entfernt. Das war also wahrscheinlich frühestens am Abend des 15. Er brach daraufhin sofort seine Reise ab, schickte Boten in die Stadt, um Genaueres über die dortigen Vorgänge zu erfahren, kehrte nach Ravenna zurück,¹¹⁵ wo wir ihn frühestens nach dem 20. wieder vermuten dürfen, und schrieb den Brief an Konrad von Salzburg mit der Bitte, für Innocenz in Deutschland einzutreten.

Soweit der Inhalt des Schreibens. Bezüglich der Papstwahl enthält dieses nun einige Ungenauigkeiten wie die, daß Innocenz *necnon a maiori parte catholicorum cardinalium* gewählt sei, und das ist ebenso wie Walters Behauptung: *Ego vero et omnes Italici episcopi ad illius stauē (Anaklet) contricionem et ecclesie liberationem atque Lotharii imperii exaltationem usque ad mortem seruire parati sumus* mit Walters von vornherein parteiischer Stellung motiviert worden,¹¹⁶ obgleich die letzte Versicherung in diesem Augenblick jedem Leser als eine bloße Phrase erscheinen mußte. Merkwürdig ist auch, daß Walter, der selbst ein Deutscher war,¹¹⁷ schreibt, Konrad möge den Bericht *Lothario ceterisque Galliarum episcopis* vermitteln, da der Ausdruck *Galliae* als Bezeichnung für Gesamtdeutschland höchst ungewöhnlich ist.¹¹⁸ Schließlich wäre auch noch auf den schlechten Stil des

¹¹³ Vgl. Anm. 7.

¹¹⁴ Regesta chartarum Italiae 7, S. 15 n. 14.

¹¹⁵ Das müssen wir aus einer Stelle seines Briefes schließen: *Quod postquam pro certo cognovimus, ad propria...* (wohl zu ergänzen nach Dümmler, FDG 8, S. 165: *remeavimus*) *cupientes, quomodo... innotesceret.*

¹¹⁶ So zuletzt Bernhards, S. 298 Anm. 63.

¹¹⁷ Vgl. G. Schwartz, Die Besetzung der Bistümer Reichsitaliens, 1913 S. 160.

¹¹⁸ In äußerst seltenen Fällen gilt *Gallia* einmal für ganz Deutschland; wenn der Ausdruck sonst für deutsche Gebiete gebraucht wird, bezeichnet er nur das linksrheinische Gebiet; vgl. G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte 3², 1883 S. 351; 5², S. 130 Anm. 2, 135, 170. Ich glaube auch nicht, daß Konrad sich nur an den linksrheinischen Episkopat wenden sollte, also vornehmlich an die Erzbischöfe von Köln und Trier.

Stückes hinzuweisen. Dazu gehört, daß der Verfasser von sich und vom Empfänger wechselnd im Plural und im Singular spricht, was nur in einem Fall durch ein Versehen des Abschreibers einwandfrei erklärt werden kann.¹¹⁹ Zwei Sätze sind grammatisch überhaupt völlig falsch und können nur zu Lasten des Absenders gehen: 1) *Notum ergo habeat vestra paternitas... electionem apostolicam de domno Gregorio... factam fuisse eumque... cathedram apostolatus sumsisse et Innocentium eum acclamarent.* 2) ... *vobis mandavimus, ut... quicquid super hoc visum vobis fuerit... nobis intimare curete. Valeas semper.* Überhaupt ist der ganze Stil ziemlich holperig, und das alles ist einem Mann wie Walter, der seiner Zeit als gelehrt galt,¹²⁰ kaum zuzutrauen. Vielleicht darf man auch noch auf die Adresse hinweisen, in der sich Walter, der sich sonst gerne als *servus servorum Dei* bezeichnet,¹²¹ *sancte Ravennatis ecclesie minister licet indignus* nennt.

Schließlich sei noch auf ein Letztes hingewiesen. Walter will den Brief gleich nach seiner Rückkehr nach Ravenna geschrieben und abgesandt haben, also dürften wir auch annehmen, daß wenigstens in Ravenna gegen Ende Februar der Tod des Honorius bekannt war; denn Walter wird sicher diese Nachricht verbreitet und in seiner Diözese für Innocenz gewirkt haben. Dann aber ist es sehr verwunderlich, daß die Mönche von S. Apollinare Nuovo noch am 8. März 1130 *tempore Honorii pape* urkunden, als ob sie noch nichts von den Veränderungen in Rom gewußt hätten.¹²² Es kann dies natürlich auch ein reines Versehen sein, ist aber doch in unserem Zusammenhang recht merkwürdig und läßt wie unsere übrigen Bemerkungen diesen Brief in einem seltsamen Licht erscheinen. Doch wird man vorläufig noch keine bestimmten Schlußfolgerungen daraus ziehen können, zumal die Überlieferung des Briefes unbedingte für dessen Echtheit spricht.¹²³ Ich wollte aber hier meine Beobachtungen nicht verschweigen, damit sie vielleicht einmal von anderer Seite eine eindeutige Erklärung finden.

¹¹⁹ ... nos... duxissem.

¹²⁰ Paul v. Bernried, Vita beatae Herlucae, AA. SS. 18. April II, 1675 S. 552: ... *frequentatum est ad hoc verbum... numquam nos suavius gustasse Deum ex ore viri quam ex ore Waltharii Ravennatis archiepiscopi. Vere de pontifice quamvis sancto et miraculis decorato, humanis tamen studiis nihilominus exercitato...* Mittelbar kann man das auch Gerhoh von Reichersberg, Epistola ad Innocentium, LL. de lite 3, S. 225, 237 entnehmen.

¹²¹ Vgl. z. B. Fantuzzi, 1, S. 315 n. 129; 2, S. 109 n. 55, 110 n. 56, 115 n. 60; 3, S. 37 n. 22, 38 n. 23; Regesta chartarum Italiae 3, S. 59 n. 54. Diesen Belegen steht nur eine andere Titulierung gegenüber: Fantuzzi, 4, S. 249 n. 53: *Constat me Domnum Gualterium, quamvis indignus Sancte Ravennatis Ecclesie Archiepiscopus locasse...*

¹²² V. Federici, Regesto di S. Apollinare nuovo, Regesta chartarum Italiae 3, 1907 S. 59 n. 55: *Anno incarn. MCXXX tempore Honorii pape die VIII. mensis martii ind. VIII Rave., in choro monasterii S. Apolinaris Novi.*

¹²³ Den G. de Titiano vermochte ich nicht nachzuweisen, doch kann der Name richtig sein; denn 1250 ist ein domnus Girardus de Tignano de Venetia belegt (Regesta chartarum Italiae 15, S. 29 n. 562).

Prädestination und Heilsgeschichte bei Moyse Amyraut¹

*Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Theologie zwischen
Orthodoxie und Aufklärung*

Von Jürgen Moltmann

Die Theologie der hugenottischen Akademie von S a u m u r ist, obwohl dogmengeschichtlich zumeist nur bekannt unter dem Schlagwort „universalismus hypotheticus“, nach einem Urteil von E. Hirsch „neben dem Coccejanismus die bedeutendste dogmatische Neubildung an der Grenze der Or-

¹ Auszug aus meiner Göttinger Dissertation. Stand der Forschung: Unter den bisherigen Darstellungen zu unserem Thema lassen sich zwei große Gruppen unterscheiden: Die Gruppe der altprotestantischen Darstellungen, die unter dem Gesichtspunkt der Polemik und Apologetik entstanden sind — dazu gehören sämtliche Quellen zum Amyrautstreit aus dem 17. Jhdt. — und die Gruppe der historischen Forschungen im 19. Jhdt. Diese Unterscheidung muß vorgenommen werden, da sich die neueren Untersuchungen immer wieder auf die zeitgenössischen Darstellungen verlassen, ohne zu beachten, wie sehr diese kontroverstheologisch befangen sind. Das gilt auch noch für den Lutheraner *Johann Georg Walch*: „Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelischen lutherischen Kirche entstanden“, 3. Aufl. Jena 1733. Walch übernimmt seine Darstellung von *Christian Matthias Pfaff*: „Schediasma de Formula Consensus Helvetica“, Tübingen 1723. Pfaff wiederum gibt als seine Gewährsmänner *Johann Wolfgang Jaeger*: „Historia Ecclesiastica et politica saeculi XVII“, Tübingen 1702, und *Andreas Rivet*: „Synopsis doctrinae de natura et gratia“, Leiden 1637, an. Auf diesem Wege ist dann bis zu Walch das orthodoxe reformierte Urteil über Amyrauts Universalismus gedrungen, das einst Rivet und Dumoulin aussprachen: „Etenim saltem ab initio viderunt nostri, Amyraldistas saltem bona verba dare et ipso facto nihil nisi merum particularismum statuere“ (Walch a.a.O. Bd. IV. S. 742). Bei Reformierten wie Lutheranern galt es als ausgemacht, daß Amyraut im Grunde orthodox sei und nur einen scheinbaren Universalismus der Gnade lehre.

thodoxie“.² Die Akademie wurde gegründet von dem greisen Philipp de Mornay, Seigneur du Plessis Marly (1549—1623), und hat der seltsamen Wandlung ihres Schutzherrn vom radikalen „Monarchomachen“ aus dem Kreise um Coligny, Languet und Hotman zum irenischen Humanisten nach dem Vorbilde des Erasmus und Vives getreu der hugenottischen Kirche nach dem Fall von Larochelle (1628) kirchenpolitisch und theologisch den Weg gewiesen. Die unglückliche Bindung der frühhugenottischen Bewegung an die Reaktion der feudalen Ordnung gegen den beginnenden Absolutismus wurde von Saumur aus im Zeitalter Richelieus ersetzt durch absolute Loyalität gegenüber der neuen Staatsraison, durch eine bürgerlich-humanistische „façon de vivre“ und durch eine eigentümliche Rezeption „deutschreformierter“ Föderaltheologie, die es erlaubte, trotz formaler Anerkennung der Dordrechter Artikel von 1619 arminianische und sogar sozinianische Elemente zu assimilieren. Nicht in Genf oder Leiden, den Hochschulen des orthodoxen Calvinismus, sondern in Heidelberg und Herborn liegen die Ursprünge der Saumurer Theologie, wie sie der theologische Vater der Akademie John Camero (1580—1625) vorgezeichnet hat, und wie sie von seinen Schülern Moysse Amyraut (1596—1664), Louis Cappel und Josua de la Place ausgeformt und von einem größeren Kreis hugenottischer Gelehrten, wie David Blondel, Samuel Borchart, Paul Testard und Jean Daillé begeistert aufgenommen wurde.

Ähnlich unkritisch sind in den neueren Dogmengeschichten die Darstellung und das Urteil von *Alexander Schweizer* zugrunde gelegt worden, wie sie in den „Centraldogmen der reformierten Kirche“, 2 Bde., Zürich 1854, und in der Untersuchung in C. F. Baur's theologischen Jahrbüchern: „Der Amyraldismus als ein Versuch der Synthese des Universalismus und des Partikularismus“ (Jahrgang 1852) vorliegen. Bis zur Herausgabe des 3. Bandes von *Hans Emil Webers* Werk: „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus“, Gütersloh 1951, ist Schweizers Buch die letzte Erforschung des Amyraldismus in deutscher Sprache geblieben.

Auch A. Schweizer versuchte nachzuweisen, daß der Amyraldismus im Grunde an der orthodoxen, partikularistischen Lehrweise der Prädestination festhalte und nur aus irenischen Gründen einen scheinbaren „universalistischen Vorbau“ (a.a.O. Bd. 2. S. 251) habe. Dabei ist ihm die noch von Walch beachtete Saumurer Föderaltheologie völlig entgangen. Das heilsgeschichtliche, föderaltheologische System bildet aber in Wahrheit die Grundformel, aus der Amyrauts Dialektik zwischen Partikularismus und Universalismus verständlich wird und seine Auflösung der klassischen Trinitätslehre gedeutet werden muß.

Das von Schweizer benutzte Material ist sehr lückenhaft. Die Gesamtausgabe der Werke Cameros, sowie die letzte, größte polemische Schrift Amyrauts: „Specimen animadversionum in exercitationes de gratia universali“, Saumur 1648, die auch von H. E. Weber nicht zitiert wird, scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein. Von dieser Schrift Amyrauts sagt Pierre Dumoulin immerhin: „Nec omittendum est quod hoc in Spanheimium libro multa dogmata continentur nova et inaudita, aut quae obscure tantum et implicite continentur in alijs ejus libris“ („De M. Amyraldi adv. Fr. Spanheimium libro judicium“, Rotterdam 1649, S. 57).

² E. Hirsch: Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, Berlin 1937, S. 428.

1. Hugentische Staatstheorie im Zeitalter des Absolutismus

Diese Wandlung des hugentischen Geistes, wie sie von Saumur aus vollzogen wurde, ist ein eminent theologisch-politisches Phänomen. Es kommt in Sicht 1. an der Haltung, die die Saumurer zu der puritanischen Revolution in England und Schottland einnehmen, 2. an ihrer eingestandermaßen auf *Jean Bodins* Souveränitätsidee fußenden, absolutistischen Staatstheorie, die der Obrigkeit fast lutherisch-protestantische Rechte einräumt, und der damit gleichlaufenden Verurteilung aller monarchomachischen Prinzipien, wie das der Volkssouveränität, des Tyrannenmordes und des Ständestaates, und 3. an der strikten Scheidung von weltlichem und geistlichem Regiment. „Das Reich Gottes hat es nur mit dem Gewissen zu tun“, verkündet Camero seinen bewaffneten Glaubensbrüdern und fährt dann bezeichnender Weise fort: „Auch die Entscheidung einer Synode darf diese Freiheit nicht beschränken“.³

Dieser Grundsatz der Gewissensfreiheit ist von den Saumurern im Universalismusstreit Amyrauts und Testards immer wieder in Anspruch genommen worden — es kam in Frankreich nie zu der von Genf und Leiden geforderten Verurteilung des Amyraldismus — und ist ein Vorzeichen aufklärerischer Toleranz am Anfang des 17. Jhdts.

Als John Camero 1621 nach Schottland fliehen mußte, stellte er sich eindeutig auf die Seite der episkopalistischen und absolutistischen Politik Jakobs I.⁴ und polemisierte an der Universität Glasgow eifrig gegen den presbyterianischen Kongregationalismus und Parlamentarismus.

Als Karl I., die Politik Jakobs fortsetzend, von Cromwell und dem Parlament ausdrücklich unter dem crimen: Tyrann verurteilt und hingerichtet wurde, veröffentlichte Amyraut empört — und auch an diesem Punkte die Nachfolge Cameros antretend — seine polemische Abhandlung: „Discours de la souveraineté des Roys“, Saumur 1650, eine theologische Rechtfertigung des Absolutismus.⁵ Ebenso äußerte sich im gleichen Jahr Samuel Borchart: „De jure ac potestate Regum“⁶ und David Blondel: „Apologia pro sententia Hieronymi de Episcopis et Presbyteris“ (Amster-

³ Gaston Bonet-Maury, Die Gewissensfreiheit in Frankreich, Leipzig 1912, S. 23 ff.

⁴ Rosenstock-Huessy, Die europäischen Revolutionen, Stuttgart 1951, S. 289: „Jakob I. ist . . . der eigentliche Theoretiker der protestantischen Königsrechte. Aus dem Kreise der deutschen Fürsten, in dem er einige Zeit zubrachte, hatte er das Vollrecht, die „Prärogative“, die der deutsche Einzelfürst beanspruchte, kennengelernt. Die Fürstenwürde Friedrich des Weisen und Ludwig XIV. hat in Jakob I. ihren Apogeten gefunden.“

⁵ Vgl. Hendrik van Schelven, Het Calvinisme gedurende zijn Bloeitijd, Amsterdam 1943, S. 241 ff. S. 244 „Van de zijde der Hugentische Kerken en van die der Universiteit te Saumur werd dit legitimisme aangeblasen.“

⁶ Borchart, Opera Omnia, ed. 3, Leiden 1692, Vol. 1, S. 995 ff. S. 996, 2 „Qua in parte eveluntur Reges supra communem hominum sortem, ut Dei locum in terris teneant.“ S. 998, 1 „In principe multo est illustrior imago Dei, quia in eo Deus imprimis Majestatis suae characterem.“ S. 1018 „Summus princeps est autonomus et a solo Deo pendet.“ S. 999, 2 „Subditi, seu singuli sint, seu con-

dam, ohne Jahr). Nur der König von Gottes Gnaden regiert *jure divino*. Weder in einer anderen staatlichen Ordnung, noch in der Kirche gibt es ein *jus divinum*. Hier herrsche die Toleranz.⁷ Wie Hugo Grotius und die Humanisten Scaliger und Salmasius bewundern auch die Saumurer die undogmatische, loyale Haltung der englischen Staatskirche.

Amyraut stellt in seiner Schrift im Wesentlichen drei Punkte heraus: die Ablehnung der jesuitischen Theorie von der Volkssouveränität und vom Tyrannenmord, wie sie von Juan de Mariana her geläufig und berüchtigt war, die Ablehnung ähnlich lautender frühhugenottischer und independentistischer Ideen⁸ und zuletzt seine eigene Konzeption staatlicher Souveränität, wie er sie sowohl bei Calvin, als auch bei Bodin zu finden meinte.⁹ Die Stellung des Königs ist getrennt von seinen kirchlichen Ämtern und ist durch ein unmittelbares Verhältnis zur kosmischen Souveränität Gottes bestimmt. In der prinzipiellen Nichtrechenschaftspflichtigkeit des Königs, in seiner „ἀνευθουρία“, sieht Amyraut ein richtiges und notwendiges „portrait“ der göttlichen Majestät in der Welt. Zugleich spricht er das Vertrauen aus — und darin scheint für ihn die konstitutionelle Sicherung gegenüber der Willkür des Königs ersetzt zu sein —, daß sich einem gehorsamen Volk gegenüber in diesem Abbild der Majestät auch ein Abbild der Gerechtigkeit Gottes enthüllen werde. „Unsere einzige Sorge muß sein, Gott zu bitten, so wie er uns in der Souveränität der Könige ein Porträt seiner Majestät gegeben hat, uns in seiner Haltung auch ein Abbild der Gerechtigkeit zu schenken.“¹⁰ In andern Staatsformen ist die Macht auf mehrere verteilt, in der Monarchie aber ist sie an einer Stelle und in einer Hand zusammengefaßt und daher die vollkommenste Nachahmung des Imperiums Gottes.¹¹

Die positive Einstellung zum absolutistischen Staat birgt also von selbst in sich ein neues Gottesbild. Nicht die orthodoxe Theologie des „*decretum absolutum*“, sondern die neue Gottesvorstellung, die in Saumur

gregati, tamen semper sunt subditi, nec eorum conditio coitione mutatur.“ S. 1002, 1 „Reges a populo deponi non posse. . quia nemo est, qui regnandi jus totum habeat a populo. Deus enim hic habet suas partes et quidem primas.“ S. 999, 2 „Nostrum est has virgas (der Tyrannen) pati, cum illas infligit Deus, et liberationem ab eo patienter expectare, qui corda Regum habet in manu.“ S. 1018, 2 „Preces et lachrymas vera Christianorum arma sunt.“

⁷ So Borchart, *De Presbyteratu et Episcopatu*, Op. Omn. I., S. 990 f.

⁸ Discours, S. 70 „C'estoit la autrefois le raisonnement du Jesuite Mariana, que les Independents ont adopté.“

⁹ So in „Paraphrasis in Psalmos Davidis“, Saumur 1662, die Karl II. von England gewidmet ist, S. 18 „*Buchanani* Dialogum libellum, de quo Majestatem tuam audivisse non dubito, horrendum sane, et flammis ustulandum, haud semel cum detestatione perlegerem.“

Buchanan war einer der typischen monarchomachischen Widerstandrechtler in der Frühzeit des Hugenottentums (1506—1582).

S. 26 „*Bodinus* nostras, homo inter politicos celeberrimus, multa de summo Regum imperio praesertim in Gallia, non illaudate scripserat.“

¹⁰ Übersetztes Zitat bei H. van Schelven, a.a.O. S. 248.

¹¹ Paraphrasis in Psalmos Davidis, S. 17 f.

herausgearbeitet wurde, kann sie begründen. Erst die Vorstellung eines absolut freien und doch sich selbst beschränkenden und von der Güte seines inneren Wesens temperierten Gottes ließ die wehrlosen Hugenotten auf einen entsprechend „guten“ Monarchen hoffen.

Damit greifen die Saumurer gleichzeitig auf den Souveränitätsbegriff in der Theologie Calvins zurück.¹² Auch für Calvin gibt es eine abbildliche und stellvertretende Beziehung der königlichen Autorität und Würde auf die göttliche. Die „Souveränität“ bezeichnet sowohl die immanenten als auch die ökonomischen Eigenschaften Gottes. Sie umfaßt Macht und Recht, Autorität und sittliche Eigenschaften Gottes. Der Bedeutung, die für Bodin der alte römische Satz gewinnt: *Princeps legibus solutus est*, entspricht bei Calvin die theologische Wendung dieses Satzes: *Deus legibus solutus est*. „Es kann kein Gesetz über Gott gedacht werden, gleichwohl verkörpert Gott selbst nach der Notwendigkeit seines Wesens das höchste Gesetz.“¹³ Diese Vereinigung von höchster Macht und höchstem Recht in der Souveränität Gottes schloß für Calvin ebenso absolutistische Tyrannenbestrebungen, wie auch auf der andern Seite ein aktives Widerstandsrecht des Volkes aus. Es ist darum verständlich, wenn gerade diese Seite im Staatsdenken Calvins von den Saumurern aufgenommen und gegen die Ideen der frühcalvinistischen Monarchomachen gewandt wurde. Aus dieser neuen politischen Einstellung heraus ist zu einem guten Teil auch ihre Aversion gegen die calvinistische Orthodoxie zu verstehen,¹⁴ vornehmlich ihr Kampf gegen Beza und seine Verkürzung der Theologie Calvins. Wir treffen in Saumur auf einen Calvinismus, der gegen alle Tradition selbständig an Calvin anknüpft und sich unabhängig entwickelt hat. Gott ist nicht zuerst der Ursprung des numerus electorum seiner Bundesgenossen auf Erden, wie in der schottischen Covenant-Theologie des John Knox, sondern er ist zuerst und in sich selbst Urbild der philanthropisch temperierten Souveränität, die durch die Könige abbildlich und stellvertretend weltlich regiert im „regnum Dei universale“, wie Borchart sagt, und dessen gnädige philanthropia in

¹² Gisbert Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins unter besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffes, Berlin 1910. Joseph Bohatec, Calvins Lehre von Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Organismusedankens, Breslau 1937, und: Budé und Calvin, Salzburg 1950, S. 241 ff. S. 335 „Hier (d. h. bei der Begriffsbestimmung der Autorität Gottes) ist Calvin ein Vorgänger von Bodin, dem Klassiker der Souveränität, wie er ja auch den Satz von Hobbes: *auctoritas facit legem* unterschreiben würde . . . Hobbes aber sagt: *Auctoritas, non veritas facit legem* und rechtfertigt den tyrannischen Absolutismus. Für Calvin aber ist die Quelle von Autorität und Wahrheit eine.“ S. 345 „Die Autorität Gottes, die von Hause aus als Bezeichnung der Macht und Majestät Gottes erscheint, ist die Zusammenfassung aller göttlichen, mit dem Wesen Gottes unzertrennlich verbundenen Eigenschaften nach ihrer ökonomischen Seite hin.“

¹³ G. Beyerhaus, a.a.O. S. 77.

¹⁴ E. Haag, La France Protestante, Paris 1870, Bd. III, S. 174 „*Camero est un ami des nouveautés et des paradoxes, il se faisait un plaisir de contredire les autres theologiens et surtout Béze, qu'il accusait d'intolérance et de despotisme.*“

den Zeugnissen der Natur, der Geschichte und in der Predigt von der bedingten Gnade („*gratia conditionalis et universalis*“ nach Amyraut) alle erreicht. An die Stelle der orthodoxen, analytischen Entfaltung des „*decretum absolutum*“ tritt nicht eigentlich eine neue Systematik, sondern eine neue theologisch-historische Betrachtungsweise.¹⁵ Der neue Aspekt der geschichtlichen Entstehung von Bibel und Kirche und die Idee einer heilsgeschichtlichen „Erziehung des Menschengeschlechtes“, wie Lessing es später nannte, zersprengt und relativiert die orthodoxen Systeme und macht die Saumurer zu irenischen Unionisten.¹⁶ Auf der anderen Seite beginnt hier ein Weg, der in die religionsphilosophische Betrachtungsweise der aufklärerischen Theologie hineinführt. Claude Pajon (1626—1685), der letzte Dogmatiker auf dem Lehrstuhl Cameros in Saumur, entwickelte das heilsgeschichtliche System Amyrauts weiter bis zum rationalistischen Determinismus, bis zu einer Philosophie der Theodizee, die an Leibniz vorausdenken läßt.

2. Die Konzeption der Theologie Cameros unter dem Einfluß der „deutsch-reformierten“ Tradition

John Camero vollendete am 9. April 1608 sein zweijähriges Studium in Heidelberg,¹⁷ das ihn vor allem zu David Pareus und Abraham Scultetus¹⁸ geführt hatte, mit einer Disputation über 50 Thesen „*de triplici Dei cum homine foedere*“. Diese Thesen sind nicht nur zur Grundlage seiner Theologie, sondern auch zum Programm der Akademie von Saumur geworden. Hier werden schon die Wurzeln erkennbar für die heilsgeschichtlich entworfene Prädestinationslehre Amyrauts.

¹⁵ Das zeigt deutlich die historisch-kritische Darstellung der alttestamentlichen Textgeschichte in Lud. Cappelli critica sacra sive de variis, quae in sacris Vet. Testamenti libris occurrunt, lectionibus libri sex, Paris 1650. Cappellus war Cameroschüler und hat viele Anregungen aus Cameros: *Myrothecium Evangelicum*, Saumur 1677, bekommen. Seinerseits hat er Richard Simons: *Histoire critique du Vieux Testament*, 1678, stark beeinflusst. Sein Streit um die Inspiration der hebräischen Punktation mit den Basler Gelehrten Buxtorf und Sohn hat seiner Kritik die Verurteilung in der Form. Cons. Helv. 1675 eingetragen. Sein Freund Samuel Borchart betrieb auf der gleichen Linie eine religionsgeschichtliche, erdkundliche und chronologische Exegese des A. T. Vgl. Op. Omn. I. S. 9 ff.

¹⁶ Amyraut, *Eirenikon sive de ratione pacis inter Evangelicos constituendae consilium*, Saumur 1662. Vgl. auch Cameronis Op. Omn. S. 72 ff. Der Cameroschüler Theophile Brachet de la Milletière wurde nach dem Tode Cameros zu einem Agenten der Kirchenpolitik Richelieus. „Cameronismus“ war berüchtigt als Reunionsbemühung mit dem Katholizismus. Dumoulin, *judicium*, S. 225 ff.

¹⁷ Die Universitätsakten von Heidelberg tragen Cameros Eintragung: „John Camero, Scoto-Britannicus“ vom 11. Mai 1606.

¹⁸ Dies erwähnt Fr. Spanheim jn. in der Einleitung zur Gesamtausgabe der Werke Cameros, Leiden 1659, S. 2.

Aus Heidelberg mag Camero die dort gepflegte Dialektik des Petrus Ramus mitgebracht haben.¹⁹ Sie ist seither ein notwendiges Stück im Ausbildungsgang eines Saumurer Theologen geworden. Auch die rationalistische Rechtfertigungslehre Johann Piscators, die in der Formula Consensus Helvetica noch 1675 als typisch Saumurer Häresie verurteilt wurde,²⁰ mag hier ihren Ursprung haben.

Die Formula Consensus Helvetica — „antisalmuriensis“, wie A. Schweizer sie genannt hat —, mit der sich die Schweizer Kirchen gegen die Lehren Saumurer Réfugiés schützen wollten, ist nicht das Ergebnis summarischer Häreseologie, sondern weist uns hin auf den Ursprung der theologischen Gedankenwelt der Saumurer in einer melanchthonisch gefärbten Föderaltheologie „deutschreformierter“ Prägung,²¹ wie sie Heinrich Heppe bezeichnet hat. An diese Tradition, wie sie z. B. auf der Dordrechter Synode 1618/19 in der von Engländern, Bremern, Hessen und Nassauern gebildeten Mittelpartei zu Worte kam, haben sich die Theologen von Saumur angeschlossen.²² Die „deutschreformierte Tradition“ ist nicht, wie Heppe meinte, im Zeitalter der aristotelischen Scholastik im Calvinismus untergegangen,²³ sondern hat in Saumur eine legitime Fortsetzung gefunden²⁴ und ist vielleicht sogar das entscheidende Tor in der sonst so geschlossenen Orthodoxie, durch das später die aufklärerische Religionsphilosophie eingedrungen ist.²⁵

3. Cameros Föderaltheologie

Camero definiert zwei Begriffe des Bundes zwischen Gott und Mensch:

1. Das „foedus absolutum“, das einseitig und bedingungslos ohne Rücksicht

¹⁹ G. Rivet, *Epistola apogetica*, Op. Riv. III, S. 111 „Camero Rameam Grammaticam solam puer imbibit. Et adolescentulum adhuc Rameae Philosophiae, ipse ego vidi addictissimum. Eam enim cum zelo defendebat et Peripateticis insultantem Ramum eorumque omnia carpentem ut novam Philosophiam admirabatur et Rameum sibi fingeat ingenium. Et sic studia Theologica direxit ut tandem Theologorum Evangelicorum Ramus evaserit.“

²⁰ Dumoulin, *judicium*, S. 213 „Eratque Piscatoriani dogmatis de imputatione justitiae passivae assertor acerrimus . . . Docebat Christum invisisse demum munus sacerdotale, quando passus est . . . Audio Amyraldum cum Piscatore et Camerone sentire solas passiones Christi nobis imputari.“
Verurteilt Form.Cons.Helv. Can. 15. Ref.Bekennntnisschriften, ed. E.F.K. Müller, S. 866 f.

²¹ Heppe, *Protestantische Dogmatik im 16. Jhdt.*, Gotha 1857, Bd. 1, S. 139 ff. Ders., *Geschichte der Mystik und des Pietismus in der ref. Kirche*, Leiden 1879, S. 209 ff.

²² David Blondel, *Actes authentiques*, Amsterdam 1655, S. 11 „. . . Joseph Hall, Jean Davenant, Samuel Ward, Matthias Martinus, Henry d'Isselbourg, Louis Crocius tenoient les mesmes hypotheses que tiennent encore a present les Reformez de Pologne, de Brandenbourg, de Hessen, de Breme et les Professeurs de Saumur avec plusieurs autres.“

²³ Heppe, *Dogmatik*, S. 188.

²⁴ H. E. Weber, a.a.O. Bd. III, S. 133 ff. und S. 158 ff.

²⁵ Vgl. den ganzen problemgeschichtlichen Aufriß des Bd. II von H. E. Webers „Reformation, Orthodoxie und Rationalismus“.

auf die Qualität des Partners gesetzt wird, und 2. das „foedus hypotheticum“, ein partnerschaftlich hypothetisches Vertragsverhältnis, das erst rechtskräftig wird, wenn die Gegenverpflichtung erfüllt ist.²⁶

Diese Unterscheidung hat ihren Ursprung in einer Unterscheidung der Modalität der „opera Dei ad extra“ in freie und in gebundene, d. h. von dem Gott immanenten Wesen bestimmte Handlungsweisen Gottes.²⁷ Erst in den „foedera hypothetica“ kommt die wesenhafte Vollkommenheit Gottes zur Offenbarung und gestaltet die Kreatur nach ihrem Bilde.²⁸ Die freien Akte Gottes haben demgegenüber nur dienende und vorbereitende Funktionen für die Entfaltung der „natura Dei“ nach außen.²⁹ Beide Bundesbegriffe sind also so aufeinander bezogen, daß einerseits die freien Akte Gottes inhaltlich durch seine moralischen Eigenschaften — *justitia* und *misericordia* — geprägt werden, während andererseits diese erst in der Freimacht Gottes eine zu prägende Wirklichkeit finden.

Gott bedient sich seiner Gottesmächtigkeit, um sein Wesen zu offenbaren. Seine Freiheit ist also gebunden von seiner Natur. Nicht die „Freiheit der Wahl“, sondern die „Freiheit der Spontaneität“, ein ontologischer Freiheitsbegriff, bestimmt nach Camero Gottes Handeln am Menschen.³⁰ Die so geschichtlich ausgeübte Macht ist nach Amyraut eine „potestas, quae etsi virtutibus moralibus temperata est“.³¹ Jenseits von Freiheit und Not-

²⁶ Opera, S. 544, 1 „*Foedus absolutum*: Foedus in Scriptura interdum significat promissionem Dei absolutum sine ulla restipulatione, quale Foedus erat quod Deus Noacho statim a diluvio iniit. Hujus generis Foedus est quo promittit Deus sese electis suis fidem daturum cui promissioni nulla vel animo concipi potest annexa conditio quae ipsa promissione non comprehendatur. *Foedus hypotheticum*: Sed occurrit saepius in sacris litteris Foederis nomen ita usurpatum ut planum sit eo significari gravitatem quidem Dei promissionem, cum restipulatione tamen sed officii, quod alioqui, etiam nulla tanta intercedente promissione, et a Deo exigi potuisset, et a creatura (siquidem sic vellet Deus) praestari debuisset.“

²⁷ ebd. „Pendet ista Foederis distinctio a distinctione amoris Dei. Est quippe amor Dei erga creaturam unde quicquid est in creatura boni totum promanavit. Est amor Dei acquiescens in creatura, idque ob ea quae non quidem ipsa est a se, sed a Deo, quatenus primo amore amata fuit, accepit.“ Vgl. dazu auch „de ordine decretorum Dei in negotio salutis humanae Joh. Cameronis sententia“, Op. S. 529 ff.

²⁸ Op. S. 531, 1 „Aliae actiones sunt quarum causa est extra Deum, in his Dei libertas a natura Dei definitur.“

²⁹ Op. S. 529, 2 „Decreta absoluta subserviunt veluti proprietatibus et decretis conditionalibus, praeparant enim et constituunt objectum.“

³⁰ Op. S. 101, 2 „Deus necessario vult bonum, necessario odit malum, utrumque autem in Deo pro eo ac decet magnopere laudatur. Itaque necessitas et virtus non pugnat.“ Op. S. 213, 1 „Mere autem liberam actionem vocamus eam, quam omittere non pugnat cum natura Dei.“ Der orthodoxe Dumoulin sagte dazu: „Audet Deo ipsi fingere leges, eique super libertatem litem intendere et hoc quoque Amyraldum habet a Camerone“ (judicium, S. 219).

³¹ Amyraut, *Dissertationes sex*, Saumur 1660, S. 78. Ferner: *Specimen specialis animadversionum in exercitationes de gratia universali*, Saumur 1648, S. 469: „Ut autem virtutum illarum usus, quae in Deo sunt tamquam morales et ad certam quandam qualitatem referuntur, jus Deo non eripit faciendi de suo

wendigkeit handelt es sich um ein moralisches Geneigtsein des göttlichen Willens zu solchen Entscheidungen, die dem göttlichen Wesen entsprechen. Gegenüber der calvinistischen Orthodoxie, die im Arminiusstreit zu skottischen Aussagen über die *libertas* und *omnipotentia Dei* gedrängt wurde, rückt für die Saumurer der Vorstellungsgehalt der „*natura Dei*“ in das Gottesbild der bloßen „*eminentia Dei*“ hinein.³²

Sogar die „freien“ Akte Gottes sind für Camero nicht von Willkür bestimmt, vielmehr fragt er nach einer „*sapientia Dei occulta*“, die dahinter steht, und die darauf aus ist, die Gott immanenten Eigenschaften in einem „*foedus hypotheticum*“ mit den Menschen zu offenbaren.³³ In einem solchen Bund erst handelt Gott seinem inneren Wesen entsprechend als weiser „Philanthrop“ — das ist die in Saumur gängige Bezeichnung für das Wesen und die Gnade Gottes in einem —, der die Menschen nicht despotisch durch einen übernatürlichen „*influxus immediatus*“, wie die Dordrechter Orthodoxie sagte,³⁴ bekehrt, sondern durch eine „*persuasio moralis*“.³⁵ Erst

quod libet, sic jus istud ex infinita majestate et auctoritate natum non debet virtutum illarum exercitium vel intervertere vel obscurare.“

³² Op. Cam. S. 42, 1 „*Leges non dantur nisi aequalibus. Inde est quod Rex non teneatur legibus, quibus omnes subditi tenentur . . . Atque hinc est quod nulla possit esse Lex Deo et creaturae communis, quia nihil potest dari in quo creatura Deo coaequetur. Atque hujus rei et absoluti domini vestigium et umbram aliquam Deus in Monarchis voluit esse impressam. Nam etsi peccant aliquando Reges adversus leges, noluit tamen subditos adversus eos lege agere et in jus vocare. . . In eo autem quod diximus Deum, licet absolutum habeat in creaturam dominium, eo tamen propter suam bonitatem non uti, immo nec ipsi libere eo uti, elucet Regis et Tyranni discrimen. Nam Regia potestas est divina quaedam potestas, hoc est, in hoc Rex Dei refert imaginem, quod qui vere Rex est, non statim ei libet quicquid ipsi licet, neque facit quicquid posset, et vero liceret ei facere.“ Vgl. dazu die absolutistische Staatstheorie der Saumurer oben. Ebenso auch Josua de la Place, Opera, I. S. 483 ff., S. 489 „*Finis Dei ultimus fuit, ut laudaretur a creaturis, vel ut virtutes suas patefaceret.*“*

³³ Op. Cam. S. 531, 1 „*Actionum Dei duo sunt genera: Aliae sunt quarum nulla est causa extra Deum, in his Dei libertas a sapientia definitur. Aliae sunt quarum causa est extra Deum, in his Dei libertas a natura Dei definitur. Ergo libertas Dei vel a natura, vel a sapientia occulta ipsius dependet, cujus ratio saepenumero nos fugit.*“

³⁴ Dordrecht. Kanon III, 10—12. Als Cameros Lehre von der rein moralischen Bekehrung der Leidener Fakultät 1620 als ein Abrücken von Dordrecht erschien, erteilten sie ihm eine admonitiuncula: Op. Cam. S. 709, 1 „*Nam etsi moralem motionem necessariam esse statuamus, solam tamen in ea re adhiberi naturali voluntati, Scripturis consentaneum minime videtur, quem influxum immediatum Dei, in ea immutanda testantur, et gratiae non tantum moralem, sed veram et propriam causalitatem.*“

³⁵ Op. Cam. S. 710, 1 „*Scio Dei beneficia et agnosco lubens Deum omnia sustinere, in omnibus exercere vim suam, omnia in omnibus agere, hactenus tamen, ut ne turbetur ac tollatur earum ordo causarum secundarum, quae inter se aptae sunt et connexae, ut a se invicem, ne mentis quadam cogitatione queant divelli.*“ S. 145, 2 „*Ratione ad naturam humani animi accommodata peragitur, non enim Dominus cum hominibus agit perinde ac si stipites essent aut trunci, sed dum eos vult in viam revocare, agit eo modo ac ratione, quae decet ejus sapientia, nempe ut qui ratione praediti sunt non aguntur caeco motu, sed quam ratione potest admit-*

solche Handlungsweise entspricht dem göttlichen Wesen und zugleich der menschlichen Natur. Gott handelt nicht absolut, sondern durch sein Wort, und so reagiert der Mensch auch nicht bedingungslos, sondern durch das Hören des Wortes, die Erleuchtung des Verstandes und die daraus notwendig folgende Bewegung des Willens.³⁶

Alle unbedingten Akte Gottes, wie Schöpfung, Zulassung des Sündenfalls, Führung und Erwählung, aber haben ihren Ursprung in der Weisheit, mit der Gott nicht auf einen Schlag seine Macht zeigt, sondern den Menschen die Zeit einer langsamen, stufenweisen Entwicklung seiner Offenbarung schenkt, um auf dem Wege der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ seine innere Wesensgüte zu offenbaren.³⁷

Der Begriff der „sapientia Dei“ ist für Camero ein wesentlich pädagogischer. Er korrespondiert dem in Saumur ebenso viel gebrauchten Begriff der „accomodatio Dei“. Aus beiden ergibt sich die Konzeption der „Heilsgeschichte“.

Unter dem Aspekt pädagogischer Entwicklung gestaltet sich die Heilsgeschichte für Camero nicht in einer zweigliedrigen Dialektik, wie es für die Orthodoxie bei Gomarus,³⁸ Rivet, Spanheim, Dumoulin und auch noch bei Coccejus³⁹ nach dem Vorbilde der naturrechtlichen Fassung des Ge-

tere, rationem autem non hic voco corruptam homini naturam, sed vim intellegendi, quae humanam animam a belluina distinguit.“ Das ist die bekannte „intellektualistische Glaubenspsychologie“ Cameros: „Permotam mentem necessario permoveri voluntatem.“

³⁶ Op. S. 709, 2.

³⁷ Op. Cam. S. 399, 2 „Deum uti omnipotentiam suam non absolute, sed prout ejus sapientiae convenire videtur. Quemadmodum igitur in creatione prima quidam admiranda illius operibus veluti gradus et intervalla fuere, sic item in nova ista Ecclesiae reparatione. Deus opus suum non absolvit statim, sed sensim et paulatim promovet, donec ad beatum illum sabbathismum perducamur.“ Op. Cam. S. 42, 2 „Jam vero Deus non sivit peccatum ingredi in mundum, ideo tantum quia sic ipsi libuit, sed certo consilio et ratione atque pro sua sapientia id fecit. Itaque hac in parte non usus est absoluto Dominio. Quia autem sapientiae Dei ratio nobis est non semper manifesta . . . inde est quod cum Deus ex sola sapientia aliquid agit, videatur cum nobis agere ex absoluto Dominio, cum tamen revera non utatur.“

³⁸ Franciscus Gomarus, „oratio de Foedere Dei“, Opera Omnia, Amsterdam 1664, S. 1 ff „Hoc porro foedus est duplex, naturale et supranaturale.“ Weitere Belege bei H. Heppe, Reformierte Dogmatik, ed. Bizer, Neukirchen 1935, S. 224 ff.

³⁹ Das heilsgeschichtliche System des Coccejus ist gegenüber dem der Saumurer ganz aus der Dogmatik des Infralapsarismus konstruiert. In der „foederis operum abrogatio quintuplex“ vollzieht ein ebenso fünffach gegliederter Aufbau des zweiten Heilsweges, des „foedus gratiae“ (De foedere et testamento Dei, ed. 6., Amsterdam 1691, S. 69 ff). G. Schrenk, Gottesreich und Bund im alt. Protestantismus vornehmlich bei Joh. Coccejus, Gütersloh 1922, S. 205 f urteilt über Coccejus: „Die ‚Erziehung des Menschengeschlechtes‘ ist keine solche der natürlich aufsteigenden Linie, sie führt vielmehr durch den Zusammenbruch (- des Werkbundes -) zum Ergreifen der in Christo erscheinenden Gnade.“

setzes und des supranaturalen Offenbarungsbegriffes Melanchthons⁴⁰ ge-
läufig ist, zwischen einem „foedus operum“ (foedus generale oder naturale)
und einem „foedus gratiae“ (foedus speciale oder supranaturale), sondern
in einem dreigliedrigen, stufenweisen Fortschritt: „Foedus naturale“, „foe-
dus legale“ und „foedus evangelicum“. Jeder Bund hat die Gestalt eines
„foedus hypotheticum“⁴¹ und ist derart auf die „natura Dei“ bezogen,
daß in steigendem Maße die Wesensgüte Gottes offenbar wird. Ist die
Verheißung, die im Paradiese an Adam erging, die bloße „vita animalis
et perpetua“, so wird dem Volke Israel die „vita in terra Canaae“ ver-
sprochen und so verheißt endlich erst der Gnadenbund allen Menschen die
„vita coelestis et aeterna“.⁴² Der Gnadenbund hat die gleiche hypothetische
Gestalt wie der Gesetzbund, er enthält die „lex credendi“. Damit ist auch
die letzte dogmatische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium beseitigt,
die die orthodoxe Theologie mit der Unterscheidung aufgerichtet
hatte, daß das „foedus operum“ ein „foedus dipleuron“ sei, während das
„foedus gratiae“ ein „foedus monopleuron“, nämlich die freie Gnadenwahl
sei.⁴³

Damit hat Camero das Schema der zwei Heilswege, Gesetz und Evan-
gelium, an das die orthodoxe, infralapsaristische Föderaltheologie von
Hyperius bis Coccejus gebunden war, durchbrochen. Die Thesen der Drei-
heit und der formalen Übereinstimmung der foedera und der von Bund
zu Bund wachsenden Verheißung des Lebens lassen die geschichtstheologische
Idee einer Entwicklung und Erziehung des Menschengeschlechtes unge-
hemmt durchführen. Eine derart konsequente heilsgeschichtliche Konzeption
ist m. W. in der Geschichte der reformierten Föderaltheologie einzigartig.

Mit den drei foedera sind für Camero zugleich die „Zeiten“ der Heils-
geschichte bezeichnet.⁴⁴ Wie ein Vater, so führt er nach dem Vorbilde
Calvins aus, mit seinem Sohn im Kindesalter nicht anders handelt als mit

⁴⁰ Tröltzsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891; Paul Althaus, die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik, Leipzig 1914.

⁴¹ Op. Cam. S. 544,2 „Foedus hypotheticum triplex: Dicimus foedus aliud naturale, aliud gratiae, aliud foedus gratiae subserviens (quod in Scriptura foedus vetus appellatur). Conveniunt foedus naturae et foedus gratiae: forma extrinseca quod utrique foederi annexa est restipulatio . . . Differunt . . . stipulatione. In foedera naturae exigitur iustitia naturalis et in foedere gratiae exigitur tantum fides.“ Die orthodoxe Ablehnung dieser Sätze in Form. Cons. Helv. Can. XXV. E. F. K. Müller, a.a.O. S. 865 f.

⁴² Op. Cam. S. 544,2 „In foedere naturae promittitur vita quidem aeterna et beatissima, sed tamen animalis in Paradiso degenda, at in foedere gratiae promittitur vita coelestis et spiritualis.“ Die orthodoxe Ablehnung in Form. Cons. Helv. Can. VIII und IX, Müller, a.a.O. S. 864 f.

⁴³ H. Heppe, a.a.O., S. 307 Anm. 8.

⁴⁴ Op. Cam. S. 274, 1 „Antecedens vero sic probatur, Ecclesiae in genere duo sunt tempora, vel status potius, nempe naturae et gratiae. A tempore naturae defecit Ecclesia, nam Adam et Eva defecerunt.“

Op. Cam. 428, 1 „Sane, ut distincta fuerunt, tempora Ecclesiae, omnino etiam decebat divinam sapientiam (cujus est omnia facere lege quadam quae sapiat

einem Knecht, weil der Sohn noch nicht fähig ist, die Zeichen des unverhüllten Geistes des Vaters zu begreifen, so handelt Gott auch mit seinem Volk. Wächst der Sohn dann heran, so geht der Vater „familiaris“ mit ihm um. „Et sic plane se res habet in ista Dei oeconomia“.⁴⁵ Die „Zeit“ des Naturbundes⁴⁶ ist der eigentlichen, alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte zeitlich vor- und sachlich untergeordnet. Das „foedus naturae“ wird mit seinen unverdorbenen Resten nach dem Sündenfall in der erlösenden Ordnung des Gnadenbundes aufgesogen.⁴⁷ Die „residua foederis naturae“ stehen im Dienste des „foedus gratiae elucetis in natura“, wie der Cameroschüler Testard sagen kann.⁴⁸

An zwei Punkten forderte diese Theologie Cameros die Kritik der Orthodoxie heraus: an seiner Abstufung und historischen Einordnung des Gesetzsbundes und seiner hypothetischen Formulierung des Gnadenbundes. a) Der sonst so geläufige Begriff des „foedus operum“ fehlt bei ihm und seinen Schülern vollständig. An seine Stelle tritt die bezeichnende Formulierung „foedus legale“, oder „foedus, quod Deus pepigit peculiari ratione cum populo Israelo“.⁴⁹ Hat aber dieser Bund nur die Verheißung irdischen Lebens, so kann kein Mensch durch das Gesetz verdammt werden.⁵⁰ Damit verschiebt sich für die Saumurer die absolute Entscheidung über den Menschen im Endgericht aus dem „Gesetz“ des Mosebundes in das „Gesetz“ des Gnadenbundes. Allein der Glaube oder Unglaube gegenüber dem universalen, hypothetischen Gnadenangebot ist entscheidend. „Neminem a lege damnari posse, nisi idem incredulus sit. Nemo maledictionem legis incurrit, nisi qui Christum pro se mortuum esse non cre-

autorem suum) diversis temporibus, sive diversis aetatibus Ecclesiae diversimode etiam cum Ecclesia agere.“

Op. Cam. S. 546, 2 „Ante legem datam per Mosem obscurius est promissio, lege data usque ad prophetarum tempora minus clara, prophetarum temporibus usque ad Johannem baptistam clarior, post Johannis praedicationem aperta, clarissima cum successisset Johanni Dominus noster Jesus Christus, qui consilium Patris de Ecclesia restauranda et executurus est et promulgavit, dum exequeretur minus aperte, postquam erat executus apertissime.“

⁴⁵ Op. Cam. S. 428, 1. S. 76, 2 ff. S. 434, 2 ff. Vgl. Calvin, Institutio II, Kap. 11 § 13.

⁴⁶ Op. Cam. S. 275, 2.

⁴⁷ Op. Cam. S. 534, 1.

⁴⁸ Paul Testard, de natura et gratia, Blois 1633, These 143 „Gentes non fuerunt sub lege, non iudicandas per legem, sed per foedus gratiae elucetis in natura. Homines iudicandos ex gratia, quam Deum mundum conciliavit praeconio.“

⁴⁹ Theses theol. Salmuriensis, I., S. 212 ff.

⁵⁰ Amyraut, Specimen generalis, S. 236 „Salus non promittitur legem observantibus, sed vita.“

Amyraut, Theses Theol. Salm. I., S. 218 „Itaque promissio legalis consistit in beatitudine perfectissima cum animi tum corporis fruenda in perpetuum in terra Canaan.“

Testard, de natura et gratia, These 122: „Deus per legem neminem vocat ad salutem.“ These 210: „Deus enim ex quo gratiae foedus cum hominibus pepigit, neminem vult deinceps ex lege absolute et simpliciter iudicari, sed ex conditione Novi foederis quae legis rigorem temperat.“

diderit“.⁵¹ Mit dieser Aussage ist für Camero das Gesetz durch das Evangelium heilsgeschichtlich überholt und antiquiert. Es hat seinen Ort lediglich noch in der Vorgeschichte des Gnadenbundes, im historischen Mosebund, wo Gott um der Knechtsgestalt seines Volkes willen in der verhüllten und akkommodierten Form des „spiritus servitutis“ geredet hat.⁵²

b) Aus der Einordnung des Gnadenbundes in die Reihe der foedera hypothetica, die Camero vornimmt, ergibt sich später bei Amyraut die umstrittene Lehre vom „universalismus hypotheticus“, die Lehre von der universalen Prädestination zum Heil. Auch das ist bei Camero längst vorgezeichnet.

Der Gnadenbund ruht nicht auf der Erwählung,⁵³ sondern auf der satisfactio Christi.⁵⁴ Seine Verheißung ist nicht gebunden an den numerus electorum,⁵⁵ sondern an die Erfüllung der restitutio. Erst das Ereignis des Glaubens macht ihn rechtskräftig. Er gilt daher allen Menschen, aber

⁵¹ Op. Cam. S. 534, 1.

Amyraut, doctrina de absoluto reprobatione, Saumur 1641, S. 7 „Causa damnationis non transfert in absolutam Dei voluntatem, sed etiam praeter peccatum originale, quo omnes contaminati sunt, et peccatum admissum adv. legem moralem, a quo neminem immune esse constat, causa damnationis in incredulitate et impenitentiam proprie confert.“

Testard, a.a.O. These 256 „Deus neminem antecederet excludit a gratia Christi, sed tantum sub conditione incredulitatis et impenitentiae.“

Vgl. dazu Arminius, disputationes XXIV, Leiden 1609, S. 150 „Lex enim dicit, hoc et fac et vives, Evangelium vero, si crederis, servaberis. Unde et illa operum, Evangelium vero lex fidei appellatur . . . utrobique vita aeterna promittetur.“

Auf der anderen Seite Form. Cons. Helv. Can. VIII „Quamobrem illorum sententiae nulli adstipulamur, qui Adam, siquidem Deo obediret, coelestis beatitudinis praemium propositum esse negant, neque aliam foederis operum promissionem, quam vitae perpetuae et affluentis omni bonorum genere . . . agnoscunt.“ Müller, a.a.O. S. 864 f.

⁵² Op. Cam. S. 548 ff Amyraut, Dissertationes sex, S. 21.

⁵³ Dumoulin, Enodatio, S. 332 „Nihil habet religio Christiana quod plus conferat ad placendas conscientias, nec ullum dogma cujus puritas sit majori cura conservanda, quam doctrina de certitudine perseverantiae.“ S. 333 „Certitudo nostrae perseverantiae nititur decreto absoluto electionis.“ S. 338 „Testimonium Spiritus Sancti in cordibus nostris est immutabile, non conditionale, sub hac conditione dummodo ipsi nobis non desimus.“

Vgl. Dordr. Can. I, 5 und I, 9.

⁵⁴ Op. Cam. S. 544,2 „Fundamentum foederis gratiae est redemptio hominis per Christum.“ S. 546,1 „Foederis gratiae fundamentum et Mediator est Dominus noster Jesus Christus.“

⁵⁵ So Coccejus, de foedere et testamento Dei, S. 110 „Nam qui ad *ὑιοθεσίαν* in illo praedestinati non sunt, ut non sunt ipsius, ita nec eorum culpam sustinuit, nec pro iis mortuus est.“

Rivet, Op. III. S. 835,1 „Ex quibus etiam constare videtur, consilium et voluntatem moriendi in Christo a praedestinatione aeterna electorum pendere, quando quidem pro iis mori voluit, et ex charitate in eos, quos Deus ei dederat in illa praedestinatione.“

nur hypothetisch und bedingterweise. Er offenbart ein „decretum gratiae conditionalis et universalis“.⁵⁶

Das wäre ganz arminianisch gedacht, wenn die Erfüllung vom Menschen beigebracht werden sollte. Hier aber setzt die eigenartige Dialektik Cameros ein. Von der Gnadenwahl, die im Glauben wirksam wird, kann er nur a posteriori reden. „Secundum modum considerationis nostrum“⁵⁷ ist der Gnadenbund heilsgeschichtlich bisher nur in der Form des „decretum generale“, der „voluntas Dei conditionalis“ sichtbar geworden. Er enthüllt sich aber fortschreitend dem, der sich seines eigenen Glaubens und damit seiner Erwählung gewiß wird. Der Cameroschüler Josua de la Place formuliert das so: „Generale decretum primo Christi adventu revelatum est totum, particulare non nisi in secundo Christi adventu totum revelabitur“.⁵⁸ Oder christologisch ausgedrückt: das decretum conditionale wird im Kreuz Christi offenbar, während das „decretum absolutum“ verborgen bleibt bis zur Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und nur zeichenhaft in der Gewißheit des Glaubens sich enthüllt. In der ersten Ankunft im Fleische handelt Christus ausschließlich als der Hohepriester, seine „königliche Macht schweigt“.⁵⁹ Er vertritt im status exinanitionis die gefallene Menschheit vor Gott und kommt erst bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit als der „vicarius Patris, ut conferat hominibus salutem quam praecedente suo sacrificio ipsi pepererat“.⁶⁰

Aus dieser heilsgeschichtlichen Differenzierung der Ämter Christi erklärt sich die Liebe der Saumurer zu Piscators Rechtfertigungslehre. In der Verkündigung des Gnadenbundes wird nur die „non-imputatio peccatorum“, „sub conditione fidei“, wie sie hinzusetzen, angeboten.⁶¹ Die orthodoxe Nationalsynode von Privas 1613 witterte dahinter „Nestorianismus“.⁶²

⁵⁶ Op. Cam. S. 389 ff S. 529,2 ff.

⁵⁷ Das ist der Grundsatz der theologischen Erkenntnistheorie der Saumurer. Op. Cam. S. 793,2 Myrothecium Evang. S. 231 f.

⁵⁸ Placaei Opera I, S. 495.

⁵⁹ Op. Cam. S. 37,1 „Christus duobus modis venire dicitur. Primo in speciem carnis peccati, hoc est, ut se offerret hostiam pro peccato ad expianda hominum peccata, qui adventus propterea fuit humilis et abjectus. Secundo veniet *χωρις ἀμαρτίας*, sed ut salutem conferat hominibus quam praecedente suo sacrificio ipsi pepererat: atque hic adventus gloriosus est illustris. In priore venit Christus ut Sacerdos semetipsum oblaturus, in posteriore venturus est ut Rex. Nam duo illa munera Regis et Sacerdotis in Christo sunt maxime conspicua. In priore adventu eminat sacerdotium quo se ipsum obtulit, in posteriore eminebit Regia dignitas. Eminebit inquam, nam in priore etiam fuit Rex, sed non eminebat tum regia illa dignitas, quomodo in posteriore refulgebit.“ Vgl. auch Op. Cam. 39,1 ff.

⁶⁰ ebd.

⁶¹ Joh. Piscator, aphorismi doctrinae Christianae, Herborn 1589.

Form. Cons. Helv. Can. 16 verwirft diejenigen, „qui statuunt Christum mortuum esse pro omnibus et singulis“ . . . und „qui iustitiam Christi activam et passivam ita partiuntur, ut asserant, activam eum sibi pro sua vindicare, passivam vero demum Electis donare et impetrare“. Müller, a.a.O. S. 866.

⁶² Aymon, tous les synodes nationaux des églises réformées de France, 1710, Bd. I, S. 258, 301 ff und S. 457 f.

Auch Cameros Prädestinationslehre wird in dieser heilsgeschichtlichen Dialektik des Gnadenbundes zwischen Angebot und Erfüllung entwickelt. Die Saumurer Theologie ist an diesem Punkte nicht nur in scheinbarer, sondern in echter und, wie hier nachgewiesen werden soll, in heilsgeschichtlicher Weise, ein „système de la conciliation entre l'arminianisme et le gomarisme“.⁶³

Camero unterscheidet eine zwiefache Prädestination: die „electio in Christo“ und die „electio ad Christum“⁶⁴ und definiert als das Objekt der Erwählung demnach den Menschen, der das Gnadenangebot Gottes vernimmt. Objekt der Verdammung kann also nicht die massa perditionis aus dem Sündenfall sein. Nicht das peccatum originale, sondern erst die incredulitas gegenüber dem Gnadenangebot bestimmt den Menschen zur Verdammung. Die Erbsünde wird erst dem Unglauben wieder angerechnet. Diese Anschauung wurde von Josua de la Place weiter ausgebaut in der Lehre von der „imputatio mediata primi peccati Adami“.⁶⁵ Die Saumurer sind damit nicht einfach „entschiedene Infralapsaristen“.⁶⁶ Nicht die Sünde gegen den Naturbund, sondern die Sünde gegen den Gnadenbund ist für sie entscheidend.

Allen Menschen wird vorgängig das Heil zugesagt, aber nur für die Gläubigen wird es rechtskräftig. Damit nimmt Camero alle universalistischen Sätze der Arminianer auf, aber er hüllt sie in den Mantel seiner heilsgeschichtlichen Theologie und verbindet sie so mit dem orthodoxen Partikularismus. Er unterscheidet beide Dekrete, das universale und das partikulare, wie zwei Stufen im Offenbarwerden des göttlichen Willens.⁶⁷ Gnadenbund und Gnadenwahl stehen zueinander in einem zeitlich sukzessiven Verhältnis. „Petrus credens effecit ut Christus, qui tantum moriebatur conditionaliter pro Petro antequam crederet, incipiat esse mortuus revera absolute pro Petro postquam in Christo credidit.“⁶⁸ Hier wechselt im Ereignis

⁶³ E. Haag, *La France Protestante* III, 74.

⁶⁴ Op. Cam. S. 793 ff. In einem Gespräch mit Courcellius antwortet Camero auf die Frage nach dem Objekt der Erwählung: „Respondit Camero per distinctionem decretorum Dei circa hominem servandum, duo nempe esse decreta, vel unius, sec. nostrum conceptum, duo membra. Unum dandae salutis et vitae aeternae, alterum dandae fidei, quae nempe est conditio foederis novi. Hoc posterius decretum dixisse electionem ad Christum, illud prius electionem in Christo.“

⁶⁵ *Placaei Opera* I., S. 162 ff Von der Nationalsynode zu Charenton 1644 verworfen. *Aymon*, a.a.O. II, S. 621 f.

⁶⁶ H. E. Weber, a.a.O. Bd. II, S. 128.

⁶⁷ Op. Cam. S. 531,2 „Ita describit nobis Scriptura Dei amorem antecedentem, ut in eo gradus quosdam inesse doceat, quorum primus hic est, quod Christus tum Gentibus, tum Judaeis datus, sed cum conditione, si in illum credant. A secundo gradu antecedentis amoris est, quod Deus fidem dat . . . et Christus dicitur datus pro electis tantum, eosque tantum velle servare.“

⁶⁸ Op. Cam. S. 534, 1. Vgl. auch S. 535, 1 „Est enim fides, quae morti Christi reddit efficaciam, non ulla quae ei insit dignitate aut merito, sed quia Deus voluit nos inseri per eam Christo capiti.“

nis des Glaubens der heilsgeschichtlich gültige und offenbare Wille Gottes — über die göttlichen Intentionen will Camero auf Grund seiner empiristischen Erkenntnistheorie nichts aussagen — aus dem vorläufigen, bedingten Dekret in das absolute über. Paul Testard bezeichnet diesen Wechsel als einen Fortschritt der „Zeiten“ der Heilsgeschichte.⁶⁹

Für den orthodoxen Calvinismus aus der Schule Bezas aber ist das die blasphemische Behauptung eines chimärischen Gottes,⁷⁰ die dem Fundamentaldogma der Unwandelbarkeit Gottes widerspricht.

4. Amyrauts Föderaltheologie

Ist John Camero eine der wenigen Gestalten im 17. Jhd., die durch ihre Originalität und Eigenwilligkeit den Bann des Traditionalismus und der Orthodoxie durchbrachen, so sind seine Schüler, die auf ihn folgenden Professoren der Akademie von Saumur,⁷¹ Moysse Amyraut, Louis Cappelle und Josua de la Place, durchaus Hüter und Bewahrer seines Erbes und seiner neuen Ansätze. Amyrauts Autoritäten sind Calvin und Camero.⁷² Durch Camero kam er zu einem Calvinverständnis, das frei ist von den scholastischen Verkürzungen des orthodoxen Calvinismus und zurückgeht auf die humanistischen Einflüsse in der Theologie Calvins.⁷³

Seine „Theologie der Heilsgeschichte“ ist eine absolut treue Kopie der Cameroschen Föderaltheologie,⁷⁴ wie sie in den Heidelberger Thesen von 1608 vorliegt. Aber seine Konsequenzen gehen weiter.

⁶⁹ De natura et gratia, ed. 2. 1659, S. 267 „At bene distinguendum est inter tempus oblationis sacrificii unius inter Deum et homines Mediatoris, et tempus efficaciae ipsius.“

⁷⁰ Dumoulin, iudicium, S. 218 „Impium sane dogma, per quod mors Christi a fide hominis accipit efficaciam. Cum contra efficacia mortis Christi efficiat in electis fidem . . . Christus non intercedit pro Petro quia credit, sed contra Petrus credit, quia Christus pro eo intercessit antequam crederet. Inde Amyraldus hausit impurissimum dogma: Christum non dare immo nec impetrare fidem sed praesupponere.“

Dumoulin, iudicium, S. 197 „Haec quidem et vertiginosa et Chimaerica Theologia . . .“

⁷¹ 1633 wurden die drei zu Professoren der Theologie nach Saumur berufen. Für nähere biographische Angaben am besten: E. Haag, La France Protestante, Bd. I, S. 74 ff.

⁷² Praefatio speciminis, S. 31 „Ferebam autem Cameronem et in oculis et in mente, non modo ob eruditionem tantam quantam post Calvinum in nemine fuisse semper credidi, sed ob pietatem, animi candorem, ab omni invidentia . . . abhorrentem . . . Johann Camero summus hoc nostro saeculo theologus.“ Vgl. dazu Dumoulin's Spott: iudicium, S. 4 ff.

⁷³ Vgl. J. Bohatec, Budé und Calvin, 1951.

⁷⁴ Siehe Amyrauts „theses de tribus foederibus divinis“, Thes. theol. Salm. Bd. I, S. 221 ff, „de oeconomia trium personarum“, Dissertationes sex, S. 23 ff, Spe-

a. *Die hypothetische Denkform und der Eventualismus*

1. Die Ursprünge des Amyraldismus liegen weder im Arminianismus, noch im orthodoxen Calvinismus, sondern in der Föderaltheologie Cameros. Zeigte der orthodoxe Calvinismus, wie ihn Gomarus, Andreas Rivet und Pierre Dumoulin u. a. vertraten, die Tendenz, das theologische System von einem kausalen oder finalen Denkschema her analytisch deduzierend von dem „decretum absolutum“ her zu entfalten, so wird diesem platonisierenden Urbild-Abbild-denken in Saumur ein neues Erkenntnisprinzip und ein neues Geschichtsverständnis entgegengesetzt. Nicht die ewige, unwandelbare Substanz der Offenbarung, sondern die menschlich-geschichtliche Seite ihres Offenbarwerdens wird betrachtet. Im föderaljuristischen Verständnis der Offenbarung wird der „eventus“ der geschichtlichen Erfüllung der menschlichen Gegenverpflichtung zur Kategorie der Realisierung des Bundes und der Offenbarungswirklichkeit.⁷⁵ Alle „foedera hypothetica“ gelten nur „eventualiter“. Ihre Rechtskräftigkeit bleibt gleichsam „in suspenso“, solange bis dieses Ereignis eintritt.⁷⁶

2. Diesem Eventualismus entspricht die ebenfalls in der Föderalmethode wurzelnde Weise, in Form der Hypothese theologisch zu reden. Dumoulin widmet dieser auffälligen Denkform Amyrauts mehrere Kapitel seiner Schrift „De Mosi Amyraldi adv. Fr. Spanheimium libro iudicium“.⁷⁷ Das sei eine chimärische Theologie, die hypothetisch Dinge voraussetze, die nicht vorhanden sind und auch nicht vorhanden sein können. So z. B. wenn Amyraut sage: „Suppono aliquem credere, qui non est electus“.⁷⁸ Wohl sind

cimen specialis, S. 402 ff und im Aufbau seiner „morale chrestienne“, 6 Bde., Saumur 1660.

⁷⁵ Thes. theol. Salm. I. S. 221 „Est ergo officium Evangelicum positum in una conditione fidei, hoc est in actu illo mentis, quo redemptorem nobis oblatum vere et constanter amplectimur.“

Dissertationes sex, S. 166 „Conditio enim, aiunt Jurisconsulti, est lex addita negotio quae ejus eventum suspendit, ut si lex illa praestetur, succedat, si minus, pro plane nullo existimetur.“

⁷⁶ Dazu Fr. Spanheim, Exercitationes in gratia universali, S. 705 „Deus dedit Filium suum non eventualiter, conditione relicta in suspenso, qui eam amplexurus esset, vel non, sed ejus decreta aeterna sunt . . . non proponit donationem filii, relicta conditione in suspenso hactenus, quasi nihil de ea determinatum . . . Determinationem de dando Filio non esse separandam a determinatione de danda fide, quasi illa rata esset, haec in suspenso relicta.“

⁷⁷ Kap. 1 „De titulo libri et prolixitate et grammaticae ac logicae tricis.“ S. 2 „Nonne haec nova sunt et unica, Deum supponere in omnibus hominibus fidem inesse, quam scit eis non inesse et non posse inesse, et quam decrevit non dare?“

S. 197 „Haec quidem et vertiginosa et chimaerica Theologia vix veratrix centumpondo sanabilis, qua supponuntur esse quae non sunt et supponuntur falsa et absurda, quale illud est ‚aliquem posse servari qui non sit electus‘. Respondeo, impossibile esse ut credat, quia Deus veram fidem non dat nisi electis.“

⁷⁸ Specimen specialis, S. 348 f.

alle diese Überlegungen für Amyraut irreal, aber er sagt immer wieder: „Fingam animo quod falsum est, sed fingam disputandi causa.“⁷⁹ Sie haben ihren Grund in seiner ausschließlich föderaljuristischen Denkweise. Nicht die Prädestination bestimmt die Offenbarungswirklichkeit, sondern der im Wort offenbare Gnadenbund: „Si crederis, servaberis.“⁸⁰ Aus seiner conditionalen Gestalt ergeben sich seine unzähligen Spekulationen im Irrealis: „Si non-electus oculos aperuisset, tantumdem in Christo habuisset, quantum electus, redemptionem scilicet atque salutem, etiam *citra electionem*.“⁸¹

3. Gegenüber dem dogmatischen Apriorismus des orthodoxen Calvinismus entwickelt sich in Saumur ein heilsgeschichtlicher Aposteriorismus, ein historisierender Offenbarungsempirismus. Die Intentionen Gottes über die Prädestination sind unerforschlich. Allein die „executio decretorum“ kann Gegenstand menschlich-theologischer Erkenntnis sein — „secundum nostrum modum considerandi.“⁸² In diesem Sinne aber ist zunächst nur der Gnadenbund, nicht die Gnadenwahl offenbar. Ihren Grund hat diese empirische Betrachtungsweise in der antiaristotelischen Philosophie des Petrus Ramus,⁸³ der man in Saumur verpflichtet war. Sie wirkt sich aus in einer für seine orthodoxen Gegner völlig unverständlichen Historisierung der Lehre von den Dekreten Gottes.

Schon in seiner ersten Schrift: „Traitté de la prédestination“, Saumur 1634, hat Amyraut die These von der „mutatio consiliorum Dei“ vertreten⁸⁴ und sie durchgehalten bis in seine letzte polemische Schrift gegen Fr. Spanheim.⁸⁵ Der in ewiger Unwandelbarkeit über der Geschichte thronende

⁷⁹ Spec. Spec. S. 234 „Suppono disputandi causa non-electos facere id quod debent — quia id facere tenentur.“ Ebenso S. 343, 349 u.a.m.

⁸⁰ Specimen generalis, S. 91 f.

⁸¹ Specimen spec. S. 343 f.

⁸² Spec. gen. S. 99 „Ego tutissimam viam esse puto ad tantam veram sublimitatem perviendi, si quid Deus fecerit in tempore et quam rationem in quacumque re secuturus sit, diligenter observemus. Haud enim aliter aget in tempore, quam quomodo se acturum esse decrevit ab aeterno.“

⁸³ Die ramistische Dialektik hat fast jeder Aversion gegen die aristotelische Scholastik innerhalb des Calvinismus das formale Rüstzeug geliefert: den Arminianern, den Heidelberger Föderaltheologen, dem Pietisten Amesius und den Saumurern. Betont wird die praktische und die empiristische Seite der Theologie. Petrus Ramus, Institutiones dialecticae, Paris 1543.

⁸⁴ A.a.O. S. 34 f, S. 133 f Dumoulin, iudicium, S. 82 „Quarta ratio compendiosissima refellendi totum Amyraldi librum, ubi agitur de Decretis Dei mutabilibus et conditionalibus.“ S. 83 „Denique nihil est quod Amyraldus tanta contentione defendit quam mutabilitatem Decretorum Dei, idque ut fulciat Decretum illud imaginarium a se confictum, quo Deus decrevit et serio cupit servare omnes homines, quod Decretum non perficitur et Deus proposito fine excidit.“ S. 85 „Amyraldus fassus est tribuere Deo consilia seu decreta mutabilia, rem esse pugnantem cum natura Dei, ac proinde falsam et in Deum contumeliosam.“

⁸⁵ Specimen spec. S. 475 ff. Dumoulin, iudicium, S. 35 „Est quoque summe solers in mutando schemate quaestionis. Cum agitur de intentione seu fine mortis Christi, respondet de sufficientia. Cum agitur de Dei decreto convertit ad Dei mandata, aut promissiones. Cum agitur de decreto absoluto non dandi

Wille Gottes wird in seinem Verhältnis „*erga nos*“ und „*sec. nostrum modum considerandi*“ zu einem vielgestaltigen, veränderlichen Willen, der sich den heilsgeschichtlichen Stufen der Menschheit akkommodiert.⁸⁶

Damit verbunden wird für Amyraut die Ordnung der Dekrete die executive Ordnung ihrer heilsgeschichtlichen Realisierung. Sie ist nicht mehr die intentionale Ordnung im Geiste Gottes, wie es nach aristotelischer Logik für die orthodoxe Theologie seiner Gegner geläufig war. Der Prädestinationsratschluß ist daher nicht mehr die erste und oberste Intention, sondern die letzte geschichtliche Gestalt des göttlichen Gnadenwillens.⁸⁷ Die erste Ökonomie der Gnade Gottes ist die *gratia conditionalis* im Gnadenbund. Erst in der zweiten, darauffolgenden wird der partikulare Prädestinationsratschluß offenbar.⁸⁸ Die erste wird im Wort, die zweite nur in dem „*eventus*“ des Glaubens oder Unglaubens sichtbar.⁸⁹ Daher hebt der partikulare Prädestinationsratschluß den universalen Heilsratschluß nicht auf und läßt ihn auch nicht zu einer Simulation Gottes werden. Er bezieht sich viel mehr auf eine neue heilsgeschichtliche Phase der Offenbarung. Aus dieser

fidem, deflectit ad Dei omniscientiam. Ludit in ambiguitate vocabuli voluntatis, quod aliquando significat Dei mandata, aliquando ejus decreta. Quo teneam vultus mutantem Protea nodo? Spanheim, exercitationes, S. 704 „Amyraldus confundit decretum cum executione. Contrarium est ordo intentionis et executionis, si Vir doctus id neget, convellet omnium Philosophorum et Theologorum sanorum consensus.“

⁸⁶ *Spec. spec. 463 „Si voluntatem divinam in se spectemus, quia est ipsissima Dei essentia, essentia Dei prorsus immutabilis est, utique ejus voluntatem pariter immutabilem esse oportet. At si voluntatem Dei spectemus quatenus a nobis consideratur sec. modum concipiendi nostrum, tanquam facultas aliqua, non modo varios producit actus sec. varietatem objectorum, sed etiam negari non potest, quin circa idem objectum a non-volendum ad volendum, a volendo ad non-volendum aliquo pacto transeat.“ Apologeticus, S. 358 „Aliter enim Dei voluntas consideratur in se, aliter in eventu.“*

⁸⁷ *Für die Orthodoxie A. Rivet, Opera III, S. 836 „Siquidem causa finalis prima est intentione et postrema in executione.“ Amyraut, Thes. theol. Salm. II., S. 107 „Itaque ordo decretorum Dei, non Dei ipsius, sed nostri respectu et sec. nostrum concipiendi et considerandi modum statuendum est.“*

⁸⁸ *Spec. spec. S. 275 „En illa duo capita foederis Evangelici, quorum alterum promissiones absolutas et particulares complectitur, alterum promissiones conditionales. Et posterius hocce caput accomodatam esse ad praedicationem per quam fides animis ingeneratur . . . Prius, quod promissiones complectitur ad solos electos determinatas, et a quibus reliqui excluduntur, ad fidem procreandam non pertinere, nec esse idoneas ad Evangelii praedicationem.“ S. 479 „Quod haec ita sese consequuntur et alia ex aliis pendent, consentit cum eo ordine quem Deus in diversis illis suae voluntatis actionibus ab aeterno constituit. Voluit enim salutem omnibus sub conditione fidei, deinde noluisse suppeditare gratiam quae fidem creat, et sic non electorum incredulitatem praevidisse ac denique ex illa praevisione eos damnare decrevisse a nobis concipitur.“*

⁸⁹ *Spec. spec. S. 310 „Decretum arcanum est alterum caput Evangelii ut Calvinus loquitur, non est innotescere nisi per eventum.“*

Spec. gen. S. 99 „Certe Deus non potest dici ‚volens‘, nisi quia voluntatem habet in actu. Jam autem voluntatem habere Deo non potest convenire nisi

erkenntnistheoretischen Grundlage wird Amyrauts Dialektik zwischen Universalismus und Partikularismus deutlich.

4. Die heilsgeschichtliche Auflösung der Immanenztrinität zeigt zuletzt vollends die Geschichtstheologie Amyrauts.⁹⁰ Es ist eine Konsequenz, die jede „Theologie der Heilsgeschichte“ mit sich bringt. In einer Weise, die sowohl an die visionäre Geschichtsschau Joachims von Fiore, als auch an die aufklärerische Geschichtsphilosophie Lessings erinnert, wird für Amyraut die Heilsgeschichte selbst zum Offenbarungsträger der göttlichen Weisheit, die das Menschengeschlecht führt und erzieht. Die drei göttlichen Personen haben im Laufe der Heilsgeschichte je ihre „Zeit“, in der sie für den Menschen sichtbar und gegenwärtig werden und damit die „potestas gubernandi ecclesiam“ übernehmen. Nicht in der Menschwerdung allein wird die Trinität Gottes offenbar, sondern sukzessive im ganzen Prozeß der Heilsgeschichte.⁹¹ Es ist eine Auffassung von der Trinität, die von den Phänomenen des als Heilsgeschichte qualifizierten Erfahrungsbereiches des Menschen ausgeht. Das „Wesen“ der Trinität tritt aus dem Blickfeld zurück und verschwindet hinter ihren „opera ad extra“. Sie wird zwar nicht geleugnet, aber für Amyraut sind allein die zeitlich offenbaren und soteriologisch verrechenbaren, ökonomischen Werke für den Menschen relevant.⁹² Er unter-

ἀνθρωποπαθῶς . . . Quum igitur hic Dei volitionem consideremus non in se, sed cum respectu ad res quas vult, quemadmodum sec. modum considerandi nostrum ad plura volita plures volitiones accomodamus, sic sec. eundem modum considerandi nostrum ordinem observamus in volitionibus naturae volitorum ipsorum accomodatam.“

⁹⁰ Ausgesprochen in der bisher völlig unbekannt gebliebenen Dissertation „De oeconomia trium personarum“, Dissertationes sex S. 1 ff. Es ist eine der wenigen Schriften Amyrauts, die über die Grenzen Frankreichs hinausgedrungen ist. Sie wurde 1715 bezeichnenderweise von Joachim Lange in Halle neu herausgegeben.

⁹¹ A.a.O. S. 25 f. „In federe tria spectari debent. Ac prius illud est, quod quemadmodum tres istae personae Beatae Trinitatis habent operationes distinctas secundum admirabilem illam oeconomiam, sic unaquaeque earum sese singulari quadam ratione hominibus patefecit, adeo ut fere se visibiles exhibuerint, ut quaeque suo tempore Ecclesiam gubernaret.“

⁹² A.a.O. S. 33 „Tametsi enim Filius non fuerit omnino seclusus ab ea revelatione, per quem Numen se se post peccatum semel admissum in operibus Naturae manifestavit multo vero minus ab institutione foederis legalis ut est a nobis modo expositum, Patris tamen *ζέσις* in utrobique longe manifestior fuit, longeque magis memorabilis . . . Pariter postquam Filius apparuit in carne, Pater se se mentibus hominibus offerre non destitit, praesentia Christi tamen prae se ferebat aliquid splendidius et magis singulare quodque animum vehementius pellere oportuit. Denique tametsi cum Spiritus Sanctus die Pentecostes a caelo delapsus est, ut absente Christo ad Ecclesiae gubernacula sederet, persona Filii se non omnino ex hominibus oculis subduxisse videbatur, ideo quod Spiritus ab ea missus fuit, persona tamen Spiritus tum multo magis fuit conspicua magisque hominum animos praesentia ac veluti visibilitate sua commovit. Ut quemadmodum tres illae personae distinctae sunt et in se et respectu suarum operationum, haberent etiam apparitiones sui que patefactiones pariter distinctas et quemadmodum aequales sunt inter se, sic etiam gubernandi auctoritatem ex aequo inter se partirentur.“

scheidet eine „Offenbarungszeit“ des Vaters, des Sohnes und zuletzt des Heiligen Geistes und dementsprechend drei geschichtliche „Stände“ des Menschen.⁹³ Dem Grundsatz der klassischen Trinitätslehre: *Opera trinitatis ad extra sunt indivisa* wird ausgesprochenermaßen gegenüber gestellt: „*Tres illae personae distinctae sunt et in se et respectu suarum operationum.*“ Die Offenbarung des Vaters geschieht im Zeitalter des Natur- und des Gesetz-bundes. Darauf folgt die Offenbarung des Sohnes in der ersten konditionalen Ökonomie des Gnadenbundes. Zuletzt tritt nach der Himmelfahrt Christi die dritte Person der Trinität in den Vordergrund. Mit dem Wechsel der Personen wechselt auch die Kirche aus dem Zeitalter und Regiment des Vaters in das des Sohnes und des Heiligen Geistes über.

Fr. Spanheim hat diese Trinitätslehre Amyrauts treffend als die Lehre von einer „*triplicitas divina*“ bezeichnet, wie sie in den orthodoxen Schulen unerhört sei.⁹⁴ Hier wird aus der Trinität Gottes ein geschichts-theologischer Mythos für die Heilsgeschichte des Menschen gemacht. Nicht der „*Deus consideratur in se*“, sondern der „*Deus in eventu, quatenus a nobis consideratur*“ ist Gegenstand dieser Theologie.⁹⁵ Der Ursprung dieser Methode liegt deutlich in der melanchthonischen Theologie.⁹⁶

5. Nicht nur im Gesamtverlauf der Heilsgeschichte erkennt Amyraut die Unterschiede der göttlichen Personen an ihren verschiedenen Werken, sondern auch im Gnadenbund selbst vermerkt er die „*distinctio personarum*“ in den „*officia distincta*“ der miteinander „konkurrierenden“ Personen.⁹⁷

⁹³ A.a.O. S. 33 ff „*Posterius illud est, quod tres personae istae, perinde ut respectu operationum inter se distinguuntur, habent quaeque suam $\chi\acute{\epsilon}\omicron\omega\nu$ ad tres varios status in quibus homo considerari potest. Etenim spectari homo potest ut creatura rationalis, legum divinarum et pietatis capax et nondum contaminata peccato. Deinde ut creatura rationalis quidem et peccati contaminata, at in qua Deus nondum vim ullam sui Spiritus exeruit, ut eam liberet a peccato. Ac denique ut est creatura non modo rationalis atque peccatrix, sed etiam cujus Deus virtute sui Spiritus mentem illuminavit, ut rationem suae liberationis agnoscat et aliquatenus amplectatur. In primo illo statu homo et persona Patris ad se invicem pariter respiciunt . . . In secundo homo et persona Filii ad se se mutua referuntur . . . In tertio homo et persona Spiritus mutuum respectum ad se habent invicem.*“

Der gleiche Aufriß liegt seiner universalen, heilsgeschichtlichen Ethik in der „*morale drestienne*“ zugrunde. Siehe H. E. Weber, a.a.O. II, S. 134.

⁹⁴ *Exercitationes*, S. 2368 ff.

⁹⁵ *Specimen specialis*, S. 463 f.

⁹⁶ H. E. Weber, a.a.O. Bd. I, 1. S. 181 sagt über Melanchthons Trinitätsanschauung: „Und immer wieder hören wir, daß der Unterschied der Personen in der Gottheit ex officiis, aus der heilsgeschichtlichen Betätigung zu erkennen ist.“ Dazu Anm. 2 auf ders. Seite: „Von der alten Trinitätslehre aus kann diese heilsgeschichtliche Trinität, auf die auch die trinitarische Erklärung des Apostolikums hinweist, bedenklich erscheinen: *Opera trinitatis ad extra indivisa!* — Melanchthon begegnet dem Einwand mit der Erinnerung, daß bei dem gemeinsamen Wirken doch die Eigenart jeder Person gewahrt bleibe.“

⁹⁷ *Spec. gen.* S. 33 „*Etsi habent unam essentiam, sunt tamen personae a se invicem distincte subsistentes, sic in opere redemptionis functiones veluti suas ita inter se partitae sunt oeconomice ut aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus*

Das Amt des Sohnes besteht ausschließlich in der satisfaktorischen Leistung für die Sünden der Welt (non-imputatio peccatorum). Seine „impetratio salutis“ ist die Genugtuung für den „reatus peccati“ der Menschheit⁹⁸ und erwirkt darüber hinaus die Einsetzung der universalen Gnadenpredigt ungeachtet des partikularen Prädestinationsratschlusses.⁹⁹ Nichts aber ist durch seinen Tod erworben ohne die Bedingung des Glaubens. Den Glauben aber gibt nicht der Sohn, sondern der Vater. „Christum non dare fidem, id enim Patris, non Filii.“¹⁰⁰ Ist die „impetratio salutis“ das Werk des Sohnes, so ist die „applicatio salutis“ und die Beseitigung des „vitium peccati“ das Werk des Vaters.¹⁰¹ Die universale „voluntas conditionalis“ gehört dem Sohne. Die partikuläre „voluntas absoluta“ gehört dem Vater. Zwischen beiden entsteht die Dialektik des Heilswerkes.¹⁰² In Verlegenheit gerät Amyraut bei der Definition des Amtes des Hlg. Geistes. An Stelle des altkirchlichen „filioque“ muß Amyraut von zwei Akten des Geistes, und sogar von einem „Geist, der vom Vater ausgeht“, und einem „Geist, der vom Sohne ausgeht“, sprechen.¹⁰³ Nach dem Vorbilde der Cameroschen Unterscheidung einer „electio ad Christum“ und einer „electio in Christo“ trennt Amyraut einen „spiritus fidei“, der vom Vater ausgeht, und einen „spiritus sanctificans“, der von dem Sohne ausgeht, voneinander.¹⁰⁴

Die orthodoxe Theologie hatte an dieser Stelle eine ihrer besten Erkenntnisse gehabt in dem Lehrstück vom innertrinitarischen „pactum salu-

Sanctus sibi contribuendum sumpserit ad opus illud perficiendum. Hic quod Vir doctus ex Chrysostomo adduxit, expendere non vacat. Possem Chrysostomo Calvinum opponere.“

⁹⁸ Spec. gen. S. 30 f.

⁹⁹ Spec. gen. S. 190 „Christus impetravit multis non-electis, ut illis doctrina Christiana per praedicationem annuntietur.“

¹⁰⁰ Spec. gen. S. 40. Dagegen A. Rivet, Op. III, S. 838,2 „Non est quod quis dicat Christum esse mortuum pro omnibus ‚si credant‘, quia illud credere includitur voluntati moriendi pro iis, pro quibus moriebatur, quoniam morte sua fidem iis merebatur, non efficitur credendo ut Christus mortuus est pro nobis.“ So auch Dumoulin, iudicium, S. 8 „Censet enim Christum in morte non impetrasse hominibus fidem, sed praesupponere. Haec ait esse oeconomiam personarum.“

¹⁰¹ Spec. spec. S. 187 f, Diss. sex. S. 140 ff.

¹⁰² Spec. spec. S. 193 „Missio Christi est prior pars oeconomiae misericordiae Dei, altera pars pertinet ad fidem vel concedendam vel denegandam, secundum oeconomiam quae inter personas Beatissimae Trinitatis in salutis nostrae opere instituta est.“

¹⁰³ Spec. gen. S. 67 „distinguisse inter actum credendi, etsi a Spiritu proficiscatur, et alterum actum Spiritus qui versatur in sanctificatione . . . In salutis negotio duo sunt imprimis commemorabilia, salus ipsa et conditio, quae salutis actualem communicationem antecedit . . . Et prior quidem illa operatio quae fidem creat, est a Spiritu Dei. At Pater eum Spiritum proprie dispensare putatur sec. admirabilem oeconomiam quae inter personas Trinitatis in salute nostrae instituta est . . . Posterior operatio quae in regeneratione ac sanctificatione versatur, est itidem a Spiritu Dei. At Filius sec. eam oeconomiam Spiritum illum suppeditare dicitur.“ Ebenso S 71 ff.

¹⁰⁴ Spec. gen. S. 68 ff.

tis“.¹⁰⁵ Im Schoße der Trinität Gottes ist in Ewigkeit der Heilsratschluß entsprungen in Form einer *convenientia* zwischen Vater und Sohn, in der Heilsratschluß und Versöhnungsratschluß zu einer Einheit verbunden sind. Der eine und ungeteilte Gnadenwille Gottes, der im Gnadenbund dargestellt wird, kann sowohl in Hinsicht auf den Vater, als auch in Hinsicht auf den Sohn „*gratia*“ und „*electio*“ genannt werden.¹⁰⁶ Aus diesem ungeteilten Handeln Gottes folgt, daß Christus für die Nichterwählten nicht gestorben ist.¹⁰⁷ Das innertrinitarische „*pactum salutis*“ kommt als ein „*opus perfectum*“ in der Heilsökonomie zum Ausdruck. Amyrauts heilsgeschichtliche Theologie wird dagegen nur verständlich, wenn deutlich wird, daß für ihn die Heilsökonomie nicht bloße Deklaration des göttlichen Dekretes ist, sondern in sich selbst ein unabgeschlossenes „*opus perficiendum*“ ist.¹⁰⁸ Sie hat für ihn mit ihrer unausgeglichenen Dialektik zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Wort und Geist und zwischen den verschiedenen Funktionen der göttlichen Personen eine wesentlich heilsgeschichtlich-eschatologische Ausrichtung. Dieses eschatologische Korrektiv kommt in seiner für die Orthodoxie unfaßbaren Dialektik zum Ausdruck.¹⁰⁹

5. Amyrauts Prädestinationslehre

Der Grundgedanke der Theologie Amyrauts ruht weder in einer universalistischen, noch in einer partikularistischen Gnadenlehre, sondern in der Dialektik beider Aspekte.¹¹⁰ In ihr sieht er die „*via media*“ zwischen

¹⁰⁵ So bei Caspar Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos*, Genf 1585 S. 23 ff.

Johann Coccejus, *Summa doctrina de foedere et testamento Dei*, ed. 6., Amsterdam 1691, S. 86 ff. Siehe ferner H. Heppe, *Dogmatik*, S. 305 ff und Karl Barth, *Kirchl. Dogmatik*, II, 2 S. 199 ff.

Coccejus, a.a.O. S. 88 „*Inest tamen hoc Testamento divino Pactum, quo nititur ejus firmitas. Pactum scil. non cum homine lapsio, sed cum Mediatore. Scil. voluntas Patris Filium dantis caput et redemptorem populi praecogniti, et voluntas Filii, sese ad salutem procurandam instituentis, habet rationem convenientis.*“

¹⁰⁶ Ebd. S. 108 „*Quatenus una aeterna voluntate Patris et Filii gratiose decretum est, ut in Filii carne ab ipso assumenda damnaretur peccatum seminis ipsi in populum dandi . . . Quae voluntas et respectu Patris et respectu Filii gratia dicitur et electio.*“

¹⁰⁷ Ebd. S. 109 „*Ut enim pro sua erga homines amore omnes cupiat salvos, tamen, cum intelligit secus Patris videri, contrahit affectum suum eumque ad Patris voluntatem adigit.*“

¹⁰⁸ Vgl. den Wortlaut des *Zitates Spec. gen.* S. 33 Anm. 97.

¹⁰⁹ *Z. B. Spec. gen.* S. 71 „*Nae vir doctus male haeret in Cathedra Academica, si qui Spiritum fidei et Spiritum sanctificationis confundunt, ea indigni esse existimantur. Quid enim manifestius esse potest quam hic illas Spiritus operationes perversissime permisceri?*“ Seine Polemik gegen die Orthodoxie enthält an diesem Punkte ein unaufhörliches „*distinguendum est*“. *Spec. spec.* S. 314, *Diss. sex.* S. 146 f, *Reprobatio*, S. 83 ff, *Spec. gen.* S. 195 ff u. a.

¹¹⁰ *Doctrinae de gratia particulari, ut a Calvino explicatur, defensio*, Saumur, 1645, S. 237 ff „*Quum duplex gratia sit ad fidem in hominum animis ingene-*

Arminianismus und Gomarismus,¹¹¹ zwischen Remonstranten und Kontra-remonstranten. Seine Mittlerstellung wird ihm allein durch die heilsgeschichtliche Fragestellung ermöglicht, in der er die Lehre von Gnadenbund und Gnadenwahl neu formuliert. Bei näherer Betrachtung seines sog. „universalismus hypotheticus“ wird ganz deutlich, wie an die Stelle der ontologischen Termini, in denen die Orthodoxie zu denken gewohnt war, eine neuartige temporale Ausdrucksweise tritt, mit der er die Bewegung der Geschichte zwischen Gott und Mensch zu fassen sucht.

a) Der Gnadenbund

1. In einem noch vollkommeneren Maße als in dem hypothetischen Naturbund kommt im Gnadenbund die „natura Dei“ zum Ausdruck. Der Sündenfall wird nicht zum Grund zorniger Verwerfung, sondern zum Anlaß einer erneuerten, tieferen Offenbarung der Gott immanenten „philanthropia“.¹¹² Gott kann nicht gegen seine Natur handeln. Stets bleibt er zu solchen Akten geneigt, die der Vollkommenheit seiner Natur entsprechen, gleich als folge er ihr aus moralischen Gründen um seiner selbst willen.¹¹³ In dieser Sicht ist das Versöhnungswerk für Gott ein „exercise des ses vertus“¹¹⁴ gegenüber der zu gestaltenden und erlösenden Schöpfung. Es ist kein Willkürakt Gottes, sondern ein für Gott selbst notwendiges Werk. Es wurzelt nicht in einem freien „decretum absolutum“, sondern ist die „declaratio philanthropias Dei et charitatis Christi“.¹¹⁵ Sein „finis absolutus“ ist die Versöhnung der durch die Sünde des Menschen nach außen hin diskrepant

randam absolute necessaria: Una quae ad modum objecti se habet, misericordiam Dei in Christi satisfactione extrinsecus offerentis, altera quae mentem intrinsecus afficit atque illuminat, ut objectum admittatur, — in amplitudinis utriusque explicatione itum est a Viris doctissimis et optime in caeteris de religione sententibus in duas easque discrepantes sententias. Alii enim utramque existimant esse particularem, . . . alii faciunt utramque aliquo modo universalem . . . Calvinus, ut est a nobis in ejus defensione explicatum, cum multis aliis Theologis Orthodoxis, Scripturae ductum et auctoritatem secutus mediam viam insistens, alteram, quae proponit objectum et misericordiae declaratione omnes homines ad fidem vocat, universalem esse docuit, alteram, quae hominum animos praeparat et afficit, electis fecit propriam et peculiarem.“

¹¹¹ Praef. spec. S. 8 „Mediam viam illi ineunt et partes dissidentes inter se reconciliant, qui docent omnes, si modo credant, Christi mortem esse redemptos.“

¹¹² Traitté, S. 77, Spec. gen. S. 90.

¹¹³ Diss. sex. S. 168 „Christus ipse nos docet profectum id esse ex Dei philanthropia. Ut igitur in exercitio virtutum moralium, quod quis facit liberalitate inductus, id facit aut unice, aut fere unice, ut obsequatur isti suae virtuti, est enim virtus sibi ipsa telos, sic quod Deus facit adductus philanthropiae, hunc solum finem habet, nimirum ut sese philanthropon ostendat.“

Spec. spec. S. 417 „Actus conditionalis et universalis est actus virtutis, cujus exercitium Deo non est absolute liberum, sed necessario determinatum ad certam qualitatem, quae vel est, vel debet esse in creatura . . . Magis enim cum natura Dei convenit ea, a quibus ipsi non est liberum abstinere citra labem aliquam perfectionis naturae suae.“

¹¹⁴ Traitté, S. 17 f.

¹¹⁵ Spec. gen. S. 187 f. Op. Cam. S. 498,1.

gewordenen Eigenschaften Gottes, seiner Gerechtigkeit und seiner Barmherzigkeit. Erst in einem davon abgeleiteten Sinn ist es die Versöhnung des Menschen mit Gott.¹¹⁶ Auch wenn es überall auf Ablehnung stieße, sagt Amyraut, erfüllt es doch seinen absoluten Zweck, „ut praestantes illae Dei virtutes in eo exercentur et elucescant, tametsi homines nullam ex eo utilitatem percipiant“.¹¹⁷

2. Für den Menschen aber ist das Versöhnungswerk Christi nicht nur deshalb universal, weil es Grund und Ziel in sich selber hat, sondern weil es verbunden ist mit der „lex credendi“ und mit einem „tempus credendi“. In dem Versöhnungswerk Christi ist nicht nur die satisfactio für die Sündenschuld der Welt geschehen, sondern darüber hinaus allen Menschen eine bestimmte Zeit geschenkt, in der die Bedingung des Glaubens erfüllt werden kann. „Gratia universalis“ bezeichnet für Amyraut nicht einen „absolut wirkungslosen“ und „bloß ideal“ zu nennenden Universalismus,¹¹⁸ sondern es ist eine Zeitbestimmung.¹¹⁹ Der Gnadenbund ist zugleich die bestimmte Gnadenzeit, in der das universale Angebot der Gnade an die Menschen ergeht. Beide, Erwählte und Verworfene, leben in der Zeit, die ihnen Christus erworben hat, sind hineingenommen in die „Heilszeit“ der Gnade und unter den Anspruch der Predigt des Heils unter Bedingung des Glaubens gestellt. Mit der Aufdeckung dieses christologisch begründeten Zeitbegriffes bei Amyraut berühren wir das Anliegen und die Mitte aller seiner Aussagen über den Gnadenbund und die universale Weite des göttlichen Erbarmens.

In der orthodoxen Tradition der Leidener Synopse von 1624 hieß es, Christus habe nicht nur die Versöhnung mit Gott, sondern darüber hinaus auch für die Erwählten den Glauben erworben. „Christum meruisse nobis te credere.“¹²⁰ Bei Amyraut heißt es: „Quod Christus pro omnibus mortuus sit, modo credant, id ita intelligendum esse, ut spatium sit determinatum, intra quod ad salutem accedere per fidem illis liceat, eo elapso non

¹¹⁶ Spec. gen. S. 187 „Per Evangelii praedicationem admirabilis illa ratio conciliandarum duarum istarum virtutum patefacta est.“

¹¹⁷ Spec. gen. S. 189. Dazu Dumoulin, Praef. judic. S. 16 „Per istam primam misericordiam nemini fides datur, nec salus, nec ulla gratia salutaris. Soli, inquit Amyraldus, Deo prodest, non vero homini.“

¹¹⁸ A. Schweizer, a.a.O. II, S. 385 ff, H. E. Weber, a.a.O. II, S. 128 f, S. 155.

¹¹⁹ Spec. gen. S. 45 „Quomodo dicimus Christi satisfactione aditum esse apertum omnibus ad Dei misericordiam ‚modo credant‘, intellegimus et credendi tempus ita definitum esse, ut ad finem usque vitae procurrat, ulterius non pretendatur; et postquam ab aliquatenus creditum est, in fide perseverandum esse, a qua signis disciscat per peccatum in Spiritum Sanctum, non datur reintegrationis spes et omnis ad Dei misericordiam regressus intercluditur.“

Diss. sex. S. 44 „Non enim contentus fuit Deus satisfactione Christi placatus offerre peccatorum adversus legem admissorum impunitatem, addidit praetera singulis hominibus suae vitae tempus, universo generi humano mundi durationem et omnium saeculorum curriculum, clementer esse conditum, intra cuius spatium ad fidem et poenitentiam converti liceret.“

¹²⁰ Op. Riveti. III, S. 838,2.

liceat amplius. Itaque partem conditionis velut facit tempus ei praestandae determinatum.“¹²¹ An die Stelle des für die Erwählten erworbenen Glaubens tritt das heilsgeschichtliche Faktum der Zeit und der Möglichkeit für alle Menschen, die Predigt zu hören und zum Glauben zu kommen.

3. Die heilsgeschichtliche Wirklichkeit der „*gratia universalis*“ umfaßt außer der „Zeit“ auch die Kräfte der Natur, der Vorsehung und Erhaltung der Welt. Hier wird die heilsgeschichtliche Methode Amyrauts wohl am klarsten sichtbar. In den Werken der Natur und der Vorsehung wird seit der Zeit des Gnadenbundes nicht mehr das Gesetz Gottes, sondern seine Gnade deutlich. Auch die Heiden, die das Evangelium nicht erreicht, stehen nicht unter dem Gesetz, sondern sind hineingenommen in den kosmisch-geschichtlich verstandenen Gnadenbund.¹²² Die Zeugnisse der Natur sind die ihnen bestimmte vollgültige Manifestation des Gnadenbundes.¹²³ Das übernatürliche Licht des Gnadenbundes erfüllt die Welt mit einem dreifachen Glanz: durch das Evangelium, durch die Verheißungen und Orakel auf den Messias im Alten Testament und durch die allgemeinen Zeichen der welt-erhaltenden Vorsehung.¹²⁴ Damit ist für Amyraut die scholastische, orthodoxe Unterscheidung von Natur und Gnade, in der Troeltsch und Althaus mit Recht die Grunddistinktion der protestantischen Orthodoxie gesehen haben, in großartiger Weise heilsgeschichtlich relativiert.¹²⁵ „Natur“ und „Gnade“ sind nicht mehr die beiden ontologisch verstandenen Offenbarungs-

¹²¹ Zitat bei Spanheim, *exercitationes*, S. 952. Dort eine Fülle weiterer Belege für die amyraldische Zeitbestimmung der Gnade.

¹²² *Spec. spec.* S. 136 „In quod ex foedere gratiae veluti in naturae reliquias infusum est, Deum exhibet misericordem ideoque redemptorem quamvis rationem redemptionis distincte non explicet.“

Thes. theol. Salm. I., S. 211 „Deus inter Ethnicos non admodum procuravit nisi quod Naturae fundamentum penitus obrui aut convelli passus est, ut iis postmodum gratiae inaedificaret.“

¹²³ *Apologeticus ad Irmingerum*, handschriftlich in Zürich, Zentralbibliothek, 1647, S. 374 „Si quis τῷ γνωστῷ τοῦ θεοῦ bene uteretur, salvus esset. Si omnes gentiles sese converterent ad τὸν γνωστὸν condemnationem evitarent. Deus coluit omnes gentiles salvari sub conditione, si τῷ γνωστῷ recte et ordine uterentur.“

¹²⁴ Testard, *de natura et gratia*, ed. 2., S. 149 „Tripliciter distinguere possimus Christi Servatoris et Spiritus Christi lucis supernaturalis radium declarandae supernaturali misericordiae Novi foederis impensum: — in Evangelio, — in promissione et oraculis de Messia, — in patientia et lenitate, quam ab Abrahamo ad Noachum hominibus testatus est Deus in universi administratione benigna, eorumque in vita sustentatione, praeter rigorem foederis naturae.“ S. 167: „Deus homines per communis Providentiae beneficia et reliquias Traditionis Adami et Noachi ad fidem vocavit, quae Christi est in genere.“ Vgl. auch *Spec. gen.* S. 87 ff.

¹²⁵ Das hat Rivet erkannt, *Op. III*, S. 834 f. „Si misericordia in administratione providentiae exhibita pertinet ad foedus gratiae, sequitur naturae et gratiae finis confundi, et naturam esse foederis gratiae praeconium, quod Pelagii discipuli volunt. Sic administratio providentiae convertitur in gratiam supernaturalem et ordo in natura constitutus confunditur cum ordine gratiae.“ Vgl. dazu Testard, a.a.O. S. 148 „Communis providentiae beneficia sunt esse Christi praeconium.“

stufen, aus denen eine natürliche und eine darauf aufbauende Offenbarungstheologie abgeleitet werden könnten. Es sind nur noch zwei verschiedene Aspekte an jenem dritten, neuentdeckten Komplex der „Heilsgeschichte“. Der Gnadenbund umfaßt in dieser geschichtlichen Sicht sowohl die Existenz und Erhaltung der Welt in der Zeit, als auch den Gang der Predigt in ihr.

In dieser Weise ist der Gnadenbund eine Wirklichkeit, die alle Menschen umfaßt, ganz abgesehen von ihrer mit der *gemina praedestinatio* gegebenen Unterscheidung in Erwählte und Verworfenene. „*Duo sunt genera hominum a Christo redemptorum, electi scilicet et non-electi.*“ Das ist der Tenor des Amyraldismus. Zwar ist Christus nicht absolut für alle gestorben, so daß alle Menschen unwiderstehlich gerettet wären, sondern nur „conditionaliter“, so daß auch die Nichterwählten in der Zeit der Gnade leben und ihnen das Gesetz: „*Si crederis, servaberis*“¹²⁶ gilt. Denn nicht das Erwähltsein, sondern der Glaube allein ist die Bedingung des Heils im Gnadenbund. Damit klammert Amyraut die Erwählungslehre aus der Soteriologie aus. Die Lehre von der Erwählung ist im Gnadenbund nicht enthalten.¹²⁷ „*Seposita electionis consideratione*“ hat Gott beschlossen, allen Menschen zu helfen, und „*seposita electionis consideratione*“ richtet sich der Glaube auf das Evangelium.¹²⁸ So kann Amyraut sagen, daß auch ein Nicht-Erwählter gerettet wäre, wenn er glauben würde, und ein Erwählter verloren wäre, wenn er nicht glaubte.¹²⁹ Allein die *fides* ist „*causa salutis*“. Das Faktum des Glaubens, sei es bei Erwählten oder Verworfenen, verwandelt das conditionale Heil in ein absolutes und endgültiges.¹³⁰

Die praktischen Konsequenzen dieser Eliminierung der Prädestinationslehre aus der Lehre vom Gnadenbund sind 1. seine Forderung der Fürbitte für die Ungläubigen und Verworfenen¹³¹ und 2. sein irenischer Vorschlag

¹²⁶ *Spec. spec.* S. 343 f.

¹²⁷ *Theol. theol. Salm.* I, S. 223 „*Neque etiam institutum esse frustra. Quantumvis enim hominibus insit a natura caecitas intellectus et animi durities invicta, quae prohibet quominus per se Evangelii lucem adspicere et redemptorem agnoscere atque amplecti possint, supervenit tamen ad electionem Dei quae est extra foedus Evangelicum ambitum. Evangelium enim est totum in annuncianda salute et depraedicanda Dei misericordia.*“

Spec. spec. S. 275 „*. . . quasi de electione et reprobatione nulla nunquam esset instituenda praedicatio.*“

¹²⁸ *Spec. spec.* S. 287 ff.

¹²⁹ *Spec. gen.* S. 91 „*Omnis qui non credat, damnabitur, — ea vis est ut dicere possimus, si electi non crederent, damnarentur, et si Petrus et Paulus et Fridericus (— Spanheim ist gemeint —) et Moses (Amyraut ist gemeint) non crederent, salutem non consequerentur.*“

Praef. spec. S. 106 „*Si aliquis non electus τὸ πιστὸν in Evangelio oblatum amplecteretur, salvus esset.*“ *Reprobatio*, S. 80 „*Possunt ergo reprobi persuasionem habere se esse e numero servandorum, si credant.*“ *Spec. spec.* S. 362 „*Ut igitur electi quam crediderunt, fecerunt ut mors Christi pro ipsis esset absoluta, sic non-electi si crederent, statum illum rei conditionatae in absolutum converterent.*“

¹³⁰ *Irenicum*, S. 307 „*Salus pendet ex fide, exitium ex incredulitate.*“ *Apologeticus*, S. 368 „*Incredulitas creat exitium.*“

an die Lutheraner, überhaupt nicht mehr von Erwählten, sondern nur noch von „Gläubigen“ sprechen zu wollen.¹³²

b) Die Gnadenwahl

Die Dialektik zwischen Gnadenbund und Gnadenwahl ist für Amyraut eingetragen in die Kategorie der Heilsgeschichte. Sie ist verstanden als die Dialektik zeitlich aufeinanderfolgender Phasen des Heilsplanes Gottes. Das wird deutlich an seiner Lehre von der subjektiven Heilsgeschichte des Einzelnen und an seiner Darstellung der Perioden im Heilsplan Gottes.

Wie der Mensch zuerst im Wort die universale Barmherzigkeit Gottes erkennt und erst daraufhin in der Reflexion auf seinen Glauben ein Argument seines Erwähltheits findet, so sind zwei aufeinander folgende Akte des Glaubens zu unterscheiden: Der spontane Akt, der das „objectum Evangelii“ apperzipiert, und der reflexive Akt, der in der eigenen Glaubensgewißheit erkennt, „se esse ex numero electorum“.¹³³

Der universale Heilsratschluß wird im Wort offenbar, die partikuläre Erwählung allein im Ereignis der Glaubensgewißheit. Die im Vollzuge

¹³¹ Diss. sex. S. 55 „Scil. eo genere sceleris (gemeint ist die Sünde wider den Heiligen Geist) et sunt omnes misericordiae divinae veluti gradus exhausti et omnes trium personarum oeconomiae partes, quatenus ad hominum salutem comparatae sunt, irritae factae. Quandiu enim Dei misericordiam patet aliquis aditum, orandum est pro omnibus hominibus . . . Postquam omnia via ad misericordiam interclusa est, sive per mortem, sive per peccatum in Spiritum Sanctum sententia decretoria semel lata, est ab omni salutis procuracione abstinendum . . . Non capit tantus Theologus fuisse tempus, quo nondum illi eo modo peccaverant, quoque eorum salutem votis et precibus et omni officio possibili procurabamus?“

¹³² In seiner Schrift „Irenicum“, die er 1660 aus Anlaß des Kasseler Religionsgespräches an die Hessen-Kasseler Kirche sandte, S. 308 „Et quemadmodum qui servantur non dicuntur electi respectu partis illius dispensationis causarum salutis nostrae, sed fideles tantummodo, quum electio sit aliquid superius, quod fidem antecedit.“

¹³³ Spec. spec. S. 287 „Nam in primo actu fidei nostrae, qui ex appulsu talis objecti ad facultatem a Spiritu Dei bene comparatum existit, consideratur objectum sine ullo respectu ad electionem et sepositum omni electionis intuitu, hoc unum in objecto perspicimus, ‚Christum esse omnibus salutem auctorem modo credant‘. Nondum enim quidquam tum de electione audivimus, aut si aliquid de electione audivimus, nondum credidimus ullam electionem esse et doctrina de electione ut a nobis initio observatum est, ad generandum primum illum actum fidei, neque adhibetur, neque sane accommodatum est.“

Spec. spec. S. 340 „Nam qui credidit, ille quidem habet aliquod Dei testimonium in se, in eo quod ex intuitu suae fidei statuere potest apud se ex electorum numero se esse, quoniam soli electi credunt.“

Spec. spec. S. 310 „Eventum autem situm esse in ipsa fide, ex qua homines aposteriori cognoscunt se esse ex numero electionis. Itaque antequam quisquam hocce decretum arcanum ad se pertinere putet, necesse est ut credat, antequam credat, necesse est, ut ei objectum offeratur ad credendum.“

Spec. spec. S. 310 „Decretum arcanum est alterum caput Evangelii, ut Calvinus loquitur, non est innotescere nisi per eventum. Arcanum est, quia non aliter quam per eventus ipsos innotescit.“ Ebenso Spec. spec. S. 313 f.

der Predigt über dem Menschen „in suspenso“ schwebende absolute Entscheidung Gottes tritt im Ereignis des Glaubens in kraft und wird in ihm offenbar.¹³⁴ Nicht für die Erwählten, sondern allein für die in actu Glaubenden ist Christus absolut gestorben.¹³⁵ An die Stelle der von der Orthodoxie postulierten Korrelation von „salus“ und „electio“ tritt die von Amyraut aus dem faktischen Vorgang der Heilsannahme abgelesene Korrelation von „salus“ und „fides“.¹³⁶

Obwohl die Dekrete Gottes für Amyraut „in uno et invisibili divinae mentis actu formata et constituta“ sind,¹³⁷ erscheinen sie doch in Bezug auf den Menschen in einer geschichtlichen Vielgestaltigkeit: „In se simplex — ad objecta multiplex.“ Die Ordnung und die Folge ihrer heilsgeschichtlichen Relevanz ist die Ordnung der Dekrete, so wie der Mensch sie erkennt, und zugleich die Ordnung und der Heilsplan Gottes in der Heilsgeschichte des Menschen.

Die beiden Ratschlüsse Gottes, der universale und der partikulare, sind so von Gott geordnet, daß sie nacheinander offenbar und füreinander wirksam werden. Während der universale Heilswille in der Predigt für den Menschen wirksam wird, „schweigt“ der absolute Wille Gottes, „ruht“ er in Verborgenheit und bleibt „in suspenso“. Sobald aber der konditionale Wille Gottes zur Wirkung gekommen ist und das praedefinierte „tempus credendi“ abgelaufen ist, offenbart er sich für den Menschen in den Ereignissen des Glaubens oder Unglaubens.¹³⁸

¹³⁴ Spec. spec. S. 362 „Ut igitur electi quum crediderunt, fecerunt ut mors Christi pro ipsis esset absoluta, sic non-electi, si crederent, statum illum rei conditionatae in absolutum converterunt.“

¹³⁵ Spec. spec. S. 363 „Pro actu credentibus igitur Christus absolute mortuus est; pro iis qui credere detrectant et in ea fide detrectatione perseverant usque ad finem, mortuus non est, adeoque absolute.“

¹³⁶ Praef. spec. S. 94 „Reciprocatio est inter fidem et salutem . . . Quod ille (— Rivet —) causam cur iste nexus institueretur, petit ex electionis proposito, quod ad paucos limitatum est, ego constituo in communi quadam philanthropia, quae hominum universitatem complectitur.“

¹³⁷ Spec. gen. S. 98, Spec. spec. S. 463, Apologeticus, S. 348 „At si quemadmodum in multis aliis rebus sic etiam in praedestinationis negotio aeternas illas et simplicissimas Dei cogitationes ad modum nostrum considerandi accommodemus, et inter decreta Dei, non sec. momenta temporum, sed sec. naturam rerum ipsarum ordinem aliquem instituamus, aliter ac docti illi viri existimant, series actuum voluntatis Divinae connectenda, continuendaque videtur.“ Dazu Spanheim, exercitationes, S. 1547 „Itaque secundum novam philosophiam decreta de accidentibus existituris condita fuerunt, antequam de constituenta substantia deliberatum esset.“ Das ist ramistische Philosophie, die von den erfahrbaren Akzidentien auf die Substanz der Sache schließt.

¹³⁸ Spec. spec. S. 478 „Quod primo illo divinae voluntatis actu conditionali manifesto, duo alii delituerunt, id consentit item cum aeterna Dei voluntate, apud quem constitutum fuit, ut non simul erumperent, sed locum atque tempus alii aliis darent se se manifestandi. Quod primus ille actus conditionalis se se exercere cessavit postquam credendi ac poenitendi tempus exactum et elapsum est, id consentaneum fuit cum eadam aeterna Dei voluntate, quae actum suum ad id tempus terminavit. Primum enim redemptorem illis obtulit, qui

In dieser heilsökonomischen Ordnung aber kommt für Amyraut noch ein dritter Wille Gottes zum Ausdruck, der das Offenbarwerden der eigentlichen Heilsdekrete regelt und ihre „Zeiten“ determiniert. Es ist die „*praevisio Dei*“, die Übersicht und der Plan Gottes, aus dem die Heilsgeschichte geboren ist und in ihrer pädagogischen Entwicklung konstituiert wird. Amyrauts überraschende Historisierung der Dekrete ist notwendig verbunden mit einer für seine orthodoxen Gegner ebenso überraschenden Relativierung der Heilsdekrete auf eine hintergründige „*praevisio Dei*“.¹³⁹ Sie regelt das lebendige Wechselverhältnis Gottes zu den Reaktionen der Menschen.

Gott ist in seiner Gnadenwahl an seinen eigenen, vorhergehenden Gnadenbund gebunden. Er kann das Heil keinem anderen geben als dem, der in actu glaubt, und er erwählt nur den, dessen Glauben er vorhersieht.¹⁴⁰ Auf der anderen Seite aber ist dieser Glaube nicht Leistung des Menschen, sondern entspringt der Gnadenwahl Gottes: „*Deus electis credituros esse prospicit, quia fidem in eis efficere decrevit.*“¹⁴¹ Diese widersprüchliche Ausdrucksweise ist das Rätsel der amyraldischen Theologie. Es laufen beide Gedankenreihen ineinander, die des Gnadenbundes und die der Gnadenwahl. Wie vom Gnadenbund her gesehen die ewige Entscheidung Gottes vom menschlichen Ereignis des Glaubens abhängig ist, das Gott vorhersieht, so ist von der Gnadenwahl her gesehen der Glaube nur eine Wirkung der freien Gnadenwahl.

An diesem Punkte setzt nun das Mißverständnis der ganzen orthodoxen Polemik von Pierre Dumoulin bis zu Alexander Schweizer ein, mit dem Vorwurf, man könne in der universalistischen Rede vom Gnadenbund nichts anderes erkennen als die Behauptung eines simulierenden Gottes und jener „*universalismus hypotheticus*“ sei in Wahrheit nur ein „*universalismus hypocriticus*“,¹⁴² denn in Wirklichkeit bestimme doch die Prädestination das Schicksal der Menschen. Aber die Aussagen Amyrauts werden erst in dem

de illa prima et conditionali voluntate paterna et re et verbis testificaretur. Idque praestitit eo affectu quem supra ex ipsius et Calvini verbis repraesentavimus. Atque toto eo vitae ipsorum tempore alter ille et item tertius divinae voluntatis actus tacitus fuit, quando primus in Evangelii praedicatione vivebat. Postquam vero secundus in eo manifestus factus est, quod increduli permanserunt, tertius tum demum erumpit et emergit, qui antea latuerat, neque ullo modo se se exeruerat, primo illo obtinente.“

¹³⁹ Spec. spec. S. 479 „Quod haec ita sese consequuntur et alia ex aliis pendent, consentit cum eo ordine quem Deus in diversis illis suae voluntatis actionibus ab aeterno constituit. Voluisse enim salutem omnibus sub conditione fidei, deinde noluisse suppeditare gratiam, quae fidem creat, et sic non-electorum incredulitatem praevidisse, ac denique ex illa praevisione eos damnare decrevisse a nobis concipitur.“

¹⁴⁰ Die arminianische Lehre von der „*electio ex fide praevisa*“ taucht wörtlich bei Amyraut auf: Spec. spec. S. 479, Spec. gen. S. 184, Spec. spec. S. 362 f. Dumoulin, *judicium*, S. 29 „In hoc libro non obscure docet cum Arminio electionem esse ex fide praevisa.“

¹⁴¹ Spec. spec. S. 463 f und Spec. gen. S. 185 ff.

¹⁴² Praefatio *judicii*, S. 19 (Dumoulin), Schweizer, a.a.O. II, S. 253 f.

Augenblick unverständlich und wirken kontradiktorisch, wo übersehen wird, daß für ihn die Dekrete nicht als Intentionen im Geiste Gottes geordnet sind, sondern allein nach ihrer Effektivität im menschlichen Erfahrungsbereich. Die „*praevisio Dei*“ hat für Amyraut die Funktion, das geschichtliche Offenbarwerden der Dekrete zu ordnen.¹⁴³ Jene Weisheit, mit der Gott in der Geschichte seine Handlungen bestimmt und mit der er erkennt, daß manche Menschen sein Gnadenangebot ablehnen werden, hindert ihn nicht, dieses Angebot zu seiner Zeit *maxime serio* zu machen und zu meinen.

Die These, Gott wolle „*serio*“ alle Menschen retten, obwohl er doch zugleich weiß, daß nicht alle glauben werden, ist im Wesen der heilsgeschichtlichen Theologie Amyrauts verwurzelt. So wie es vor dem Sündenfall schon ein Dekret Gottes über den Sündenfall gab und Gott trotzdem seine Güte dem Menschen zeigte, solange er im Gehorsam verblieb, so erweist er in vollem Ernst im Gnadenbund auch den Nicht-erwählten seine Güte und seinen Willen, sie zu retten, solange sie leben und noch nicht bis an ihr Ende im Unglauben verstockt sind, obwohl er ihren Unglauben vorhersieht und vorherbestimmt hat: — „*neque rei futurae vel praedestinatio vel praevisio prohibet quominus Dei voluntas se se exerat ex misericordia circa non-electos.*“¹⁴⁴ „*Non prohibet ea sapientia per quam prospicit futurum esse, ut tu donum recuses, quominus tibi maxime serio offeratur.*“¹⁴⁵

¹⁴³ Spec. gen. S. 185 „*Prospexerat ergo Deus alios esse credituros, alios vero non credituros, quia decreverat aliis dare ut crederent, aliis minime . . . Praevisio enim, ut loquitur Vir doctus, praestandae conditionis, nititur decreto effectivo, quemadmodum praevisio detractionis ejusdem conditionis nititur decreto permissivo et directivo . . . Quando ergo electio et reprobatio in decreto tum effectivo fidei, tum permissivo consistit, alterum vero illud quodcumque est, de objecto communiter proponendo ex philanthropia profectum est, neutrum eorum alterum evertere putandum est.*“

¹⁴⁴ Spec. spec. S. 473 ff „*Quemadmodum etsi antequam homo laberetur, decretum erat fore ut peccaret, Deus tamen eum, quandiu persistit revera voluit beare sub ea conditione si persisteret, neque decretum de peccato futuro impedivit quominus Dei voluntas se se exerceret ex bonitate circa hominem, convenienter statui praesenti sanctitas, quandiu in ea persistit, — sic etiam antequam homines non-electi Evangelium obstinati et finali incredulitate rejecerint, decretum sit et praevisum fore ut id finaliter rejiciant et ideo damnentur, Deus tamen eos vult servari modo credant, quandiu considerantur, ut homines qui nondum obstinati manserunt usque ad finem, neque rei futurae vel praedestinatio vel praevisio prohibet quominus Dei voluntas se se exerat ex misericordia circa non-electos.*“

Spec. spec. S. 479 „*Primum* voluerit servare modo credas, unde orta est promissio universalis et conditionalis, *deinde* praeviderit fore ut crederes, quia id decrevit, unde gratia Spiritus promanavit, ac *denique* statuerit ex illa praevisio salutem absolute donare, ex quo fluit ejus communicatio. Et quemadmodum non potest in tempore salutem actu communicare, nisi actu itidem creditum sit, prohibente rei natura, sic ab aeterno non potuit decernere salutem communicatum iri, nisi quia fidem praestitum iri praevidit, prohibente rei natura itidem.“

¹⁴⁵ Diss. sex. S. 294, Reprobatio, S. 265 „. . . vere Dei voluntatem ostendunt, non ficte, non simulate, sed cujus executio et praestatio conditionis pendet.

Gott ist für Amyraut immer beides zugleich, — der zeitlich und veränderlich in der Geschichte an den Menschen handelnde und der diese Geschichte und seine eigenen Handlungen souverän transzendierende Gott. Sein göttlicher Wille ist zugleich simplex in sich und multiplex nach außen, immutabilis in sich und mutabilis gegenüber den Menschen. Die ökonomische Seite Gottes umfaßt beides, die heilsgeschichtlichen Akkomodationen in der *educatio ecclesiae* und die Darstellung des Heilsratschlusses in Christus, die Mitte des Heilsgeschehens ebenso wie das vorbereitende und vollendende Handeln Gottes.

6. Die theologiegeschichtliche Stellung der Akademie von Saumur

a) Ursprünge

Nachdem die Selbständigkeit der Saumurer Theologie gegenüber der Dordrechter Orthodoxie auf der einen und gegenüber dem Arminianismus auf der anderen Seite herausgestellt ist, muß notwendig nach den Ursprüngen und Traditionen gefragt werden, an die die Saumurer anknüpften.

Wir werden von Amyraut selbst,¹⁴⁶ von dem amyraldistischen Kirchengeschichtler David Blondel¹⁴⁷ und von dem eifrigen Apologeten Saumurer Theologie Jean Dailly¹⁴⁸ vor allem anderen hingewiesen auf die Theologie, die von den Bremern und den englischen Deputierten auf der Synode zu Dordrecht 1618/9 als eine dritte, vermittelnde Position zwischen Arminianismus und Gomarismus zum Ausdruck gebracht wurde. Innerhalb dieses Kreises werden wir wiederum vornehmlich auf den Bremer Matthias Martinus gewiesen. Bis in den Wortlaut hinein finden sich bei ihm amyraldistische Sätze vorgezeichnet,¹⁴⁹ und es ist durchaus eine Frage, ob nicht Amyraut in sehr viel folgerichtigerer Weise den von Martinus eingeschlagenen Weg verfolgt hat, als Coccejus, den man gewöhnlich als den Schüler des Martinus bezeichnet.¹⁵⁰ Coccejus war seinerseits mehr an Olevian und Cloppenburg und in insofern an der calvinistischen Orthodoxie orientiert

Sic promissio, si credas, salvus eris, non prohibet quominus Deus decernat multos, quibus facta est, indurare.“

¹⁴⁶ Apologeticus, S. 347 ff, S. 349 „Inter illos theologos, ex quibus Synodus composita fuit, nonnulli aperte eam opinionem defenderunt, quam Scripta mea prae se ferunt, Bremenses scil. et Britanni.“

¹⁴⁷ Actes authentiques, S. 11 ff.

¹⁴⁸ Apologia pro duabus Ecclesiarum in Gallia Protestantium Synodis Nationalibus adversus Fr. Spanheimi Exercitationes de gratia universalis, Amsterdam 1652, S. 402 ff.

¹⁴⁹ Acta Synodi nationalis Dortrechtii habitae, Dortrecht 1620, II., S. 78 ff, S. 89 f, S. 103, S. 108 f, Bd. I, S. 204. Bezeichnend der Satz des Martinus: „Est communis quaedam Dei philanthropia, qua dilexit totum genus humanum lapsum et serio omnium salutem voluit. Hujus philanthropias executio apparet in promiscue externa vocatione, quae electis et reprobis obtingit. Hic autem eventus incredulitatis per se non intenditur a Deo, sed per accidens hominis culpa sequitur.“ Acta II, S. 103.

¹⁵⁰ Coccejus nahm sehr scharf Stellung gegen die „patronos gratiae universalis“ (De foedere, S. 127 ff). Das kennzeichnet seinen Bruch gegenüber Martinus und

als an seinen Bremer Lehrern Martinius und Ludwig Crocius, die ersichtlich unter dem Banne der melanchthonischen Theologie standen.

Über dieses Verhältnis direkter Abhängigkeit hinaus fühlten sich die Saumurer geistesverwandt mit den Reformierten in Polen, Brandenburg und Hessen und nannten zur traditionsgeschichtlichen Begründung ihrer Thesen gern die Marburger Professoren Raphael Eglin und Georg Sohnus, den Brandenburger Oberhofprediger Johann Bergius und seinen Bruder Conrad Bergius. Deutlich wird damit rekuriert auf die philippistische Prägung der westdeutschen Reformierten Kirchen.¹⁵¹ So sehr, wie der französische Calvinismus im 16. Jhd. von der Genfer Schule bestimmt worden ist, wird er über die Akademie von Saumur im 17. Jhd. von dem deutsch-reformierten Melanchthonismus beeinflußt. Die Tradition, die von Melanchthon, Bullinger und Bucer her als eine Theologie der Vermittlung das Zeitalter der Reformation und der Orthodoxie durchzieht, hat im Amyraldismus einen wohlgeformten und vollendeten Ausdruck gefunden.

2. Der Amyraldismus als Vorbereitung der Aufklärung

Mit der Grundformel der „Heilsgeschichte“ hat der Amyraldismus die Aporie zu lösen versucht, in die die calvinistische Orthodoxie am Problem der Prädestination geraten war. Diese Grundformel erscheint aber zugleich als eine wichtige Stufe auf dem Wege von der scholastischen Orthodoxie zu den religionsphilosophischen Perspektiven der Aufklärung. Jene konsequente Ausklammerung der Erwählungslehre aus dem Evangelium, der wir in Saumur begegnen, ist zugleich die Einklammerung und Relativierung des Evangeliums auf die hintergründige „Weisheit“ der heilsgeschichtlichen „Erziehung des Menschengeschlechtes“. Damit drängt der Amyraldismus hin auf die beiden Grundelemente der aufklärerischen Theologie: auf die Tendenz, die „Schlichtheit des Evangeliums“ herauszustellen, und auf die höhere Weisheit, die man in den Akkommodationen der göttlichen Pädagogie und Philanthropie an die geschichtlichen Zustände der Menschheit zu erkennen glaubte.

Der nächste Schritt auf diesem Wege wurde von Claude Pajon, einem Schüler Amyrauts und nach ihm Professor in Saumur, vollzogen. Bei Pajon (1626—1685) tritt endgültig die Theologie der Geschichte und der göttlichen Vorsehung in den Vordergrund in dem Versuch, die Evangelische Theologie dem Geiste des neuen, naturwissenschaftlich und religionsgeschichtlich aufgeklärten Zeitalters aufzuschließen und anzugleichen. Doch ist sein System nichts anderes als fortgesetzter Amyraldismus.¹⁵²

L. Crocius. In der bekannten Arbeit von Gottlob Schrenk, Gottesreich und Bund, verschwindet diese auffällige Differenz hinter der von ihm zu stark betonten Einlinigkeit der föderaltheologischen Tradition. Das Verhältnis von Bund und Prädestination ist nicht genügend beachtet.

¹⁵¹ Siehe ausführlich bei Daillé, *Apologia*, S. 402 ff.

¹⁵² Wie schon bei Malebranche und den englischen Deisten verdrängt bei Pajon der Blick auf die Harmonie und Vollkommenheit der göttlichen Vorsehung

In England stieß der Amyraldismus auf eine ihm verwandte irenische Atmosphäre in Kirche und Theologie. Zur Zeit der Verhandlungen der Westminstersynode 1643 wurde er von Baxter, Vines und Calamy vertreten und wurde von den Definitionen der Synode nicht verurteilt.¹⁵³ Vor allem werden die Saumurer von Richard Baxter oft zitiert und gelobt.¹⁵⁴

In Deutschland hat man die Amyraldisten meistens mit den Bremer und Brandenburger Universalisten zusammengesehen, bekämpft oder verteidigt.¹⁵⁵ Zuletzt sei noch auf die „prophetische“, d. h. heilsgeschichtliche Theologie der Hallenser Pietisten hingewiesen. Wie schon erwähnt, gab Joachim Lange den Traktat Amyrauts über die heilsgeschichtlich-ökonomische Trinität 1715 neu heraus. Lange nahm die pietistische Tradition des coccejanischen Biblizismus auf. Er war aber zugleich offen für den universalistischen Geist der deutschreformierten Tradition.¹⁵⁶ In diesem Sinne mag er Amyrauts Theologie verwertet haben.

Diese angedeuteten Geistesverwandtschaften und Auswirkungen des Amyraldismus zeigen seinen Wert und seine Bedeutung:

Aus den Aporien des reformierten Prädestinationismus entsteht in neuer Besinnung auf die Reformatoren ein neues System der Heilsgeschichte. Sie wird zur Grundformel der unionistischen Bemühungen und Möglichkeiten. Sie wird darüber hinaus zu einem Tor zur religions-philosophischen Aufklärung und zu den heilsgeschichtlich-bibilizistischen Spekulationen des Pietismus.

im Weltgeschehen die orthodoxen, biblischen Lehren von den übernatürlichen Wundern und von dem hyperphysischen Eingriff Gottes in der Bekehrung des Menschen. Die determinierende Vorsehung lenkt die „causas occasionales“, die Umstände und das Geschick der Erwählten so, daß die universale Gnade bei ihnen zum Heile ausschlägt. Siehe Joh. Melchior, *Opera omnia*, Franeker 1706, II, S. 456 f. „Inventus est nuperrime in Gallia Philosophus, qui novum naturae et gratiae systema construere conatus est Deum sapientissimum constituisse inter res creatas ordinem agendi simplissimum: secundum hunc dirigere omnia voluntati generali, intervenire autem causas occasionales per quas fiat determinatio ad hos illosque effectus speciales. Porro Deum velle omnes et singulos hominibus salvare, Christum ordinasse tanquam causam occasionalem, juxta cujus interventem ordinem ipsa salus ad alios obtineatur, ab aliis non . . . Deus quando voluntate generali statuit agere secundum ordinem simplissimum, non praevидit pro sua pansophia, quid esset eventurum? — Deinde, Christus, qui causa occasionali constitutus dicitur, nonne ipse cum Patre Deus est?“ — Das sind die gleichen Fragen, denen auch schon die Theologie Amyrauts ausgesetzt war. Es ist die gleiche aufgelöste Trinitätslehre und das gleiche geschichtliche System der „Weisheit Gottes“.

¹⁵³ Vgl. Lindsay, Art. „Amyraut“ in *Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics*, London 1908, I. S. 404 ff.

¹⁵⁴ *Confession of faith*, London 1655, S. 338, S. 340, S. 377.

¹⁵⁵ H. E. Weber, a.a.O. II. S. 164 ff und S. 159.

¹⁵⁶ *Evangelische Lehre von der allgemeinen Gnade mit Beistimmung der gesunden Vernunft*, ed. 2. Halle 1733, S. 73 ff.

Der Vorwurf des Ritualmordes gegen die Christen im Altertum und in der Neuzeit

Von Studienrat Pfarrer Dr. W. Schulze, Freiburg/Br.

Neben dem Vorwurf des Atheismus, ödipodeischer Vermischungen und des allgemeinen Menschenhasses begegnet uns in der römischen Kaiserzeit immer wieder der des Ritualmordes gegen die Christenheit. Man behauptete, daß beim Abendmahl Kinder geschlachtet würden und nannte darum dasselbe im Blick auf die Gestalt des Homerischen Thyestes (vgl. Ilias II, 106) ein thyesteisches Mahl. Erklären läßt sich vielleicht dieser Vorwurf damit, daß die Abendmahlsfeier wegen der sog. Arkandisziplin nicht öffentlich war, darum Argwohn erregte und von den heidnischen Gegnern „abgehört“ und mißverstanden wurde. Außerdem beriefen sich die Verbreiter dieses Vorwurfs auf die Aussagen, die Christen unter der Folter gemacht hatten. Demgegenüber betonen Justin und Euseb, daß solche durch die Folter erpreßten „Geständnisse“ keinerlei Beweiskraft haben (Justin, Apol. II, cap. 7 — MSG 6, 464 und Euseb, Hist. Eccl. V, 1 — MSG 20, 413).

Der Apologet Athenagoras geht näher auf diesen Vorwurf ein. Die Christen, so sagt er, nehmen nicht an den Zirkusspielen und Gladiatorenkämpfen teil, auch wenn die dabei erfolgenden Tötungen rechtens sind — es sich also um zum Tod Verurteilte handelte. Diese Tötungen sind ihnen zu grausam. Sie dulden ferner in ihren Reihen nicht die Tötung der Leibesfrucht im Mutterleib, sie setzen im Gegensatz zu den Gepflogenheiten ihrer heidnischen Umwelt nicht die Kinder aus. Wie töricht, ihnen dann systematischen Kindermord vorzuwerfen. Genuß von Menschenfleisch ist ihnen auch glaubensmäßig nicht möglich. Sie glauben ja an die Auferstehung. Darum könne ihr Leib, der zur Auferstehung berufen sei, welche der rechtverstandenen Philosophie eines Pythagoras und Plato nicht widerspreche, nicht zugleich zum Grab eines anderen Menschen werden. (Supplicatio, cap. 35 und 36 — MSG 6, 969). Auf lateinischem Sprachboden ist es Tertullian, der die Behauptung thyesteischer Mahlzeiten als fama abtut unter Aufwand der ihm zu Gebote stehenden Rhetorik, die auch reichlich die Ironie als Kampfmittel verwendet (Ad Nat. I, 7 — MSL 91, 569). M. Minucius Felix läßt den Heiden Caecilius Natalis in seinem Dialog „Octavius“ (der wohl mit Harnack, Dogmengesch. I, 3, 1894, S. 477 Anm. und Karl Müller Kirchengesch. I, 1³, 1941, S. 145 Anm. 1 zeitlich nach Tertullian anzusetzen ist) diese Vorwürfe mit den Worten vorbringen: „Nun gar die Geschichte von der Weihe neuer Mitglieder; sie ist ebenso abscheulich wie bekannt. Ein Kind, mit Teigmasse bedeckt, um die Arglosen

zu täuschen, wird dem Einzuweihenden vorgesetzt. Dieses Kind wird von dem Neuling durch Wunden getötet, die sich dem Auge völlig entziehen; er selbst hält, durch die Teighülle getäuscht, die Stiche für unschädlich. Das Blut des Kindes, welch ein Greuel! — schlürfen sie gierig, seine Gliedmassen verteilen sie mit wahren Wetteifer. Durch dieses Opfer verbrüdern sie sich, durch die Mitwisserschaft um ein solches Verbrechen verbürgen sie sich zu gegenseitigem Stillschweigen“ (IX, 5). Octavius widerlegt diese von den Dämonen ausgestreuten böswilligen Gerüchte (XXVIII, 2, XXX, 1, 6), die schon in sich völlig unglaubwürdig sind. Mit dem Sieg des Christentums durch Konstantin verstummt diese haltlose Anklage für Jahrhunderte.

Doch dem 19. Jahrhundert blieb es vorbehalten, dies alte Lügenmärchen wieder aufzuwärmen. Und zwar besorgte das der Nürnberger Georg Friedrich Daumer (1800—1875), einst unter Hegels Rektorat Gymnasiast, später Gymnasialprofessor in seiner Vaterstadt und Pflegevater des geheimnisvollen Findlings Kaspar Hauser. Unter dem Einfluß Schellings wurde er zuerst romantischer Pietist, dann wurde er radikaler Atheist, wie etwa die Linkshegelianer Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Max Stirner (Kaspar Schmidt), Karl Marx und Friedrich Engels. In dieser Periode propagierte er den Gedanken, daß sowohl im AT wie im NT das Menschenopfer im Mittelpunkt stehe, der Ritualmord also zum Wesen der biblischen Religion gehöre. Er trug diese Gedanken auch Ludwig Feuerbach vor, der sie vorsichtigerweise nur fürs AT gelten ließ und dementsprechend in seinem „Wesen des Christentums“ 1841 S. 447/8 verwertete. Daumer veröffentlichte dann sein Werk: „Die Geheimnisse des christlichen Altertums“ (Hamburg 1847). Dasselbe las Karl Marx in seinem Brüsseler Exil mit brennender Zustimmung. Mit Engels zusammen fuhr er Ende November 1847 zum Londoner Kommunistenkongreß. Am 30. November nahmen die beiden Freunde an einer Sitzung der deutschsprachigen Londoner „Bildungsgesellschaft für Arbeiter“ teil. Sie wurden aufgefordert, über kommunistische Bewegungen auf dem Kontinent zu sprechen. Beiden kam diese Aufforderung wohl unerwartet. Da sie beide unvorbereitet und schlechte Redner waren, sprachen sie über Themen, mit denen sie sich gerade beschäftigten. Engels verbreitete sich über die Auswirkungen der Entdeckung Amerikas, Marx referierte über die Daumersche Neuerscheinung. Das Protokoll hält die Sätze fest: „Daumer weist nach, daß die Christen wirklich Menschen geschlachtet und im Abendmahl Menschenfleisch gegessen und getrunken haben. Es erklärt sich hieraus, warum die Römer, die alle Religionssekten duldeten, die Christen verfolgt haben, und warum die Christen später die ganze heidnische Literatur, welche gegen das Christentum gerichtet war, vernichtet haben“ (vgl. MEGA I, 6, S. 639/40). In revolutionärem Pathos erklärt Marx: „Durch diese Geschichte, wie sie in Daumers Werk dargestellt ist, bekommt das Christentum den letzten Stoß, es fragt sich nun, welche Bedeutung hat es für uns. Es gibt uns die Gewißheit, daß die alte Gesellschaft zu Ende geht, und daß das Gebäude des Betrugs und der Vorurteile zusammenstürzt“ (ibid).

Die anwesenden deutschen Arbeiter waren von den Darlegungen sehr beeindruckt. Man beschloß, das Daumersche Werk anzuschaffen.

Der Autor Daumer aber hat dieses Werk später bedauert und widerrufen. Er machte nämlich seit 1858 seine dritte Wandlung durch, die ihn zum Katholizismus strengster Observanz führte (vgl. seine Werke: Meine Konversion, 1859; Marianische Legenden etc.). Auch Karl Marx rückte bald von Daumer ab. Und zwar deswegen, weil Daumer in einem neuen Werk „Die Religion des neuen Weltalters“ den marxistischen Klassenkampf als „Kannegießerei“, als „Roheit“ und als Aufforderung zu „Pöbelexzessen“ bezeichnet hatte. (Vgl. Mehring, Nachlaß von Marx, Engels, Lasalle III, 1902, S. 399—404.) Marx verspottet Daumer anlässlich der Rezension dieses Werkes in der „Neuen Rheinischen Revue“ als

„beklagenswerten Nürnberger Spießbürger“, als „Molochsfänger“. „Die Suren des neuen Korans sind nichts als eine Reihe von Phrasen, in denen die bestehenden deutschen Verhältnisse moralisch beschönigt und poetisch verbrämt werden.“ „Herr Daumer ist die trockene, alles Humors bare Fortsetzung von Hans Sachs.“ Im „Kapital“ distanzierte sich Marx von Daumers Ritualmordtheorie noch weiter. (Kapital I S. 264 Anm. 152: „Linguets Hypothese, daß die patrizischen Gläubiger von Zeit zu Zeit jenseits des Tiber Festschmäuse in gekochtem Schuldnerfleisch veranstalteten, bleibe ebenso dahingestellt wie Daumers Hypothese über das christliche Abendmahl.“) MEGA I 6 berichtet von dieser Wandlung nichts, so sehr die Herausgeber sonst in mühsamer Akribie alle Veränderungen notieren. Da in diesem Band auch das „Kommunistische Manifest“ enthalten ist, er also viel benutzt wird, ist zu besorgen, daß die Daumer-Marx'sche Neuauflage des Vorwurfs thyesteischer Perversionen beim Hl. Mahl weiterwuchert.

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines

Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Horst Kusch. Leipzig (Bibliographisches Institut) 1953. 384 S. geb. DM 20.—.

Der nicht nur für den Kirchenhistoriker gewichtigste und auch äußerlich umfangreichste Beitrag dieser Festschrift stammt vom Herausgeber: Horst Kusch, Studien über Augustinus. Hier wird zunächst eine eingehende und wohlorientierte Untersuchung über „Trinitarisches in den Büchern 2—4 und 10—13 der Confessiones“ geboten. Es geht auf neuen Wegen um das alte, viel verhandelte Problem des Aufbaus und des inneren Zusammenhangs des biographischen Teils der ersten Bücher und der abschließenden Genesisauslegung der Bücher 11—13. Den Zugang dazu ebnet eine Untersuchung der augustinischen „Ternare“, was um so berechtigter ist, als Augustin bei Beginn der Confessiones De trinitate bereits in der Arbeit hatte. Es ergibt sich, daß das schon in De vera religione 7,13 gebotene Dreistufen-Schema mit dem Gliederungsgerüst der Confessiones identisch sei und daß dies Werk danach in jeder Hinsicht als konsequent geplant und bruchlos durchgeführt gelten müsse. Die Bücher 1—4 schildern den homo vetus nach der Begierdientriade superbia — curiositas — concupiscentia carnis; 5—6 bringt die Vorbereitung der historica fides, 7—9 die Reinigung und Erneuerung. Die Bücher 10—13 aber sind das Gegenstück zu 1—4, insofern sie den homo novus, wieder nach einem Dreiklang, beschreiben: continentia (10), sapientia (11—12), caritas (13).

Die klaren Analysen, die das im Einzelnen bestätigen sollen, haben etwas Bestechendes; sie haben mich aber doch nicht recht überzeugt. Es besteht heute im verständlichen Gegenschlag gegen eine rein psychologisch-biographische Behandlung Augustins eine starke Neigung von begrifflichen und formgeschichtlichen Fragestellungen auszugehen. Man könnte hier an die schönen Untersuchungen von Rud. Lorenz über die „fruitio Dei“ erinnern (ZKG 63, 1950/51, S. 75 ff.; 64, 1952/53, S. 34 ff.), und der Verf. selbst beruft sich auf die verwandte, noch ungedruckte Hamburger Dissertation von G. N. Knauer über die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen (1952). Durch eine minutiöse Beobachtung der leitmotivischen Verwendung der Psalmenzitate wird hier eine kunstvolle, bis ins letzte durchgeführte Einheit des Werkes ans Licht gebracht. Aber man kann in dieser fast an biblische Exegesen erinnernden Methode auch zu weit gehen. Gewiß zeigen die letzten Bücher der Confessiones Augustin als den zur Freiheit Erlösten, die Wahrheit suchenden und findenden Christen; aber eine gewisse Übereinstimmung mit dem triadischen Erlösungsschema ergibt sich dabei von selbst. Die bewußte, vom Begriffsschema her erschlossene und behauptete Gliederung erscheint mir zu starr. Sie findet an Augustins ausdrücklichen Aussagen auch zu wenig Rückhalt und nimmt die thematische Zäsur, insbesondere zwischen dem 10. und 11. Buch m. E. zu leicht. Eine gewisse Lockerheit im Aufbau der Konfessionen bleibt bestehen, und sie braucht einen auch dann nicht zu stören, wenn sich vom

Begrifflichen oder Theologischen her oder auch durch einige rückweisende Verknüpfungen Zusammenhänge genug erkennen lassen. Die für modernes Empfinden so überraschende Anfügung der Genesisauslegung ließe sich beispielsweise in Fortführung von Ansätzen bei E. Dinkler (Die Anthropologie Augustins 1934, bes. S. 25 ff.) auch vom Zeitgedanken aus verständlich machen.

Die zweite Studie bringt eine überzeugende Auseinandersetzung mit Othmar Perler über den „Dominus“-Titel Gottes, in dessen Deutung Augustin geschwankt hat. Die Schwierigkeiten und Spannungen, die sich dabei ergeben, dürfen nicht dadurch gelöst werden, daß man die spätere scholastische Begrifflichkeit, die Thomas verwendet, schon in das augustinische Verständnis zurückträgt.

Noch ein zweiter Beitrag der Festschrift behandelt Augustin: Herm. Sasse trägt unter dem Titel „Sacra scriptura“ einige „Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins“ vor, die aber nicht viel Neues bringen und stark vereinfachend von einer „auf dem Umweg über die Synagoge übernommenen heidnischen Theorie“ sprechen.

Das rege Interesse, das Dornseiff von jeher religionsgeschichtlichen Fragen und theologischen Texten zugewandt hat, hat noch einige weitere Beiträge dieser Art veranlaßt. Hans Bardtke gibt eine eingehende Untersuchung der „Parascheneinteilung der Jesajarolle I von Qumrân“. M. Lambertz beweist gegen Bornhäuser u. a. nochmals die historische Unhaltbarkeit der „Tholedoth in Mt 1, 1—17 und Lc 3, 23b ff.“ und bietet auch für die Einzelerklärung manches Förderliche. (Doch glaube ich nicht, daß man nach der Zerstörung Jerusalems durch Hadrian als Jude noch die Möglichkeit hatte, in den Ruinen nach Stammäbäumen zu „stöbern“; gegen S. 206.) Ein reiches Material zur Verbreitung der Brandanlegende und des Brandankults breitet Gg. Schreiber, „Der irische Seeroman des Brandan“, vor uns aus. Joh. Irmschers Bericht „über die Sowjetbyzantinistik“ legt „das Schwergewicht auf die Herausarbeitung der Grundprinzipien der Sowjetbyzantinistik“ und ist in seinem penetranten Jargon vor allem programmatisch und psychologisch interessant.

Einige weitere Aufsätze seien wenigstens genannt. W. Friedrichs geistreiche Studie über den Kosmos Ovids wird jeder mit Vergnügen lesen. In H. Patzers Ausführungen über „Wilamowitz und die klassische Philologie“ interessiert am meisten die zum Schluß sich meldende Kritik. Über das spezielle Thema hinaus fesselt O. Seel, „Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffs im altgriechischen Denken“, durch eine grundsätzliche Auseinandersetzung, besonders mit Snell, über die Grenzen des Entwicklungsgedankens im Blick auf die einer Epoche jeweils „unbewußten“ und doch schon gegebenen Möglichkeiten. (Wie trocken erscheint daneben Joh. Stelzenbergers Aufsatz über den Gewissensbegriff bei Klemens von Alexandria in der Seppelt-Festschrift 1953!).

Es ist ein reicher Kranz von insgesamt 20 Beiträgen, der hier dem Jubilaren — es heißt: „nach altem Gelehrtenbrauch“ — gewunden ist. Zur Bibliographie seiner Schriften kommen von ihm selbst einige „rückschauende Bemerkungen“, die u. a. auch seine alten bibelkritischen (oder: antikritischen) Thesen erneuern. Ein ausgezeichnetes Photo zeigt besonders die charmante, spritzige Ironie des 65jährigen, der, wie wir hoffen dürfen, noch lange jung bleiben wird.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Friedrich Loofs: Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5. durchges. Aufl. hrsg. von Kurt Aland. Teil I. Halle/Saale (VEB M. Niemeyer) 1950. XX, 263 S. geb. DM 9.—. Teil II, 1953. XV S., S. 264—573. geb. DM 6.90.

Daß wir seit langem keine im kritischen und im theologischen Sinne ausreichende DG besitzen, ist bekannt. Harnacks Aufriß ist veraltet und wiederholt, z. B. von Aulén und Elert, eindrücklich kritisiert worden. Leider besteht kaum Hoffnung,

daß uns so bald eine neue DG geschenkt wird. Unter diesen — an sich beschämenden — Umständen freuen wir uns, daß wenigstens der alte Grundriß von Loofs in den zwei ersten, die alte griechische und die lateinische Kirche getrennt umfassenden Teilen wieder verfügbar ist. So kann man den Studenten wenigstens dieses, auch sonst unentbehrliche und längst vergriffene Werk wieder in die Hand geben. Alands neue Auflage wollte in erster Linie einem offenkundigen Notstand abhelfen, und unter diesem Gesichtspunkt allein kann sie zutreffend bewertet werden. Das Bedenkliche solcher „durchgesehener“ Neuauflagen liegt auf der Hand und wird in der Vorbemerkung vom Herausgeber selbst gebührend betont: nur auf Drängen des Verlages hat er sich überhaupt bereit gefunden, seinen Namen auf das Titelblatt setzen zu lassen. Im Grunde kann dieses Buch nicht erneuert, es müßte neu geschrieben werden. Vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus wäre ein unveränderter Neudruck darum wohl richtiger gewesen; aber praktische Erwägungen ließen das nicht zu. Man kann es unter diesen Umständen nur begrüßen, daß die Neuauflage mit größter Schonung des alten Textes vorgegangen ist und sich im wesentlichen auf eine Ergänzung der Literaturangaben beschränkt. Nur an ganz wenigen Stellen sind Korrekturen angebracht und kleine Bemerkungen hinzugefügt worden. Das seltsame Bild, das so entsteht, muß man hinnehmen: längst veraltete Kontroversen tauchen in den unveränderten Anmerkungen wieder auf, während die ganze neuere Forschung wohl genannt, aber nicht verarbeitet ist. Gelegentlich sind auch die Literaturangaben ergänzungsbedürftig. Loofs letztes, bedeutendes Werk über „Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus“ (1930) ist beispielsweise nicht erwähnt, und die Literaturangaben des zweiten Teils sind im allgemeinen beim Jahre 1950 stehen geblieben. So ist etwa Kamlahs Augustinbuch nur in der ersten Auflage von 1940 (statt der von 1951) angeführt. Das dürfte in einer längeren Verzögerung des Druckes seinen Grund haben. Aber eine Hilfe bedeutet die neue Auflage auf jeden Fall, und wir freuen uns, daß das alte, bewährte „Leitseil“ wieder seinen Dienst tun kann. Besonders verdienstlich ist die mühselige Umstellung der Belege auf neuere Ausgaben, bei der sich der Herausgeber der Unterstützung durch Ernst Kähler erfreuen konnte. Gerade hier, in den griechischen und lateinischen Zitaten (die man ja nicht verdeutschen sollte) liegt ein bleibender Wert von Loofs' Buch. Zu bedauern ist dagegen, daß die alte Vorrede nicht wenigstens auszugsweise wieder abgedruckt wurde und auch die beiden charakteristischen Motti in Wegfall gekommen sind. Möchte der letzte, die Reformation und die protestantische Orthodoxie umfassende Teil nicht mehr lange auf sich warten lassen!

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Alte Kirche

Walther Völker: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (= Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. Bd. 57 = V. Reihe Bd. 2) Berlin (Akademie-Verlag in Arbeitsgemeinschaft mit dem J. C. Hinrichs-Verlag Leipzig) 1952. XXVIII, 672 S. brosch. DM 39.—

Als verbindende Klammer, die Völkers frühere Untersuchungen über Origenes (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931) und Philo (Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandria, Leipzig 1938) zusammenhält, erschien 1952 nach langer, durch die bösen Zeiten aufgezweigener Verzögerung das seit 1941 fertiggestellte Buch über den dritten alexandrinischen Theologen mit dem bezeichnenden Titel ‚Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus‘. Im Gegensatz zu Philo und Origenes bietet Clemens für die Interpretation außergewöhnliche Schwierigkeiten, die sich, man darf sagen seit Jahrhunderten, in den recht gegensätzlichen Ergebnissen der Clemens-Forschung auswirken. Es ist daher dankenswert, daß Völker in der umfangreichen Einleitung (1/74) ausführlich auf die methodischen Probleme eingeht und seine eigene hermeneutische Position angibt. Die Schwierigkeiten des Clemens-Verständnisses beruhen zunächst auf der lückenhaften und daher einseitigen Überlieferung der Clemens-Schriften, so daß die Abrundung nach der spekulativen wie nach der praktischen Seite fehlt (2/3). Die erhaltenen Werke verdanken ihr Entstehen ganz bestimmten Tendenzen, aus denen sich ihr Charakter und ihre Deutung herleiten ließe, wenn nicht gerade in diesem Punkte die größten Meinungsverschiedenheiten bestünden (3/11). Jedenfalls ging ein wichtiges Bestreben des Clemens dahin, griechisch gebildete Gegner für das Christentum zu gewinnen. Ihnen zuliebe hüllt er die christliche Verkündigung in das Gewand der platonischen und stoischen Philosophie seiner Zeit. ‚Gewiß liegen in diesem Verfahren große Gefahren verborgen, und es gibt Forscher, die glauben, daß Clemens ihnen erlegen sei. Ich kann mich dieser Meinung nicht anschließen, nehme vielmehr an, daß Clemens bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinien überschritten hat‘ (9). Insbesondere erschweren die Stromata das Verständnis durch die sophistische Buntschreiberei, die absichtlich verhüllende Ausdrucksweise, die Eigenart der Gedankenführung. Clemens besitzt noch keine feststehende Terminologie, er ist Eklektiker, der sich von überall Begriffsbildungen, Definitionen und sprachliche Formulierungen heranholt (11/16). Der Symbolismus, gepflegt vor allem in der Form der Bibelallegorese, erzeugt nicht selten ein solches Schwanken und Schillern der Gedanken und Vorstellungen, daß der wahre Sinn der Worte nicht mehr zu erkennen ist (16/19). Der Manierismus eines überladenen Stils und der modische Hang zur Mysteriensprache wirken in der gleichen Richtung, so daß Clemens mit Recht zu den schwierigsten christlichen Schriftstellern zählt (19/21). Die Quellenscheidungshypothesen, die insgesamt für die Clemens-Deutung entbehrlich sind, werden mit kurzer Begründung abgewiesen (21/26).

Die Gegensätze in der Interpretation zeigen sich am besten, wenn man die Geschichte der Clemens-Forschung vorüberziehen läßt, die vorwiegend die Spezialthemen gepflegt und nur wenige zusammenfassende Darstellungen hervorgebracht hat (34/70). Je nach dem persönlichen Standpunkt des Forschers hat man bisher Clemens entweder als Rationalisten oder als Mystiker betrachtet, während Völker eine vermittelnde, der komplexen und widerspruchreichen Gestalt des Clemens eher gerecht werdende Beurteilung versucht, worin er vor allem das Neue und Fördernde seiner Untersuchungen erblicken möchte. So wollen für die Untersuchungsmethode folgende Grundsätze beobachtet werden: Die bei Clemens nicht abzustreitenden Widersprüche sind nach dem wechselnden Standpunkt des Clemens ohne vorschnelle Systematisierung und einseitige Betonung begreiflich zu machen; das ist nur möglich in mühsamer Verfolgung der Gedankengänge bis in ihre Ver-

ästelungen und Nuancierungen hinein. In einer allen Einzelheiten nachspürenden Interpretation sind die durchschlagenden Motive herauszuschälen, die Tendenzen festzustellen, die Zitierweise ist mit ihren Betonungen und Auslassungen zu beobachten. Nach der Sammlung zahlreicher Einzelheiten in eindringender Analyse ist in einer Synthese ein Gesamtbild zu entwerfen (71/73). ‚Ich glaube, daß Clemens trotz aller gelegentlichen Schwankungen und Widersprüche, trotz aller Verhüllungen und Verkläuterungen auf dem Gebiete seines frommen Lebens eine Geschlossenheit besitzt, die wir bei geduldigem Studium unter der Oberfläche immer noch wahrnehmen können. Dies herauszuarbeiten, soll das eigentliche Ziel unserer Untersuchung sein‘ (72/73).

Die umfangreiche Einleitung enthält die entscheidenden Ergebnisse der nachfolgenden Untersuchungen, die als lose aneinandergereihte Einzelanalysen im Detail das ausführen und begründen, was in der Einleitung zusammengefaßt ist. Man wird die methodischen Grundsätze Völkens anerkennen müssen; bedenklich könnte nur ein gewisser Optimismus sein, mit dem Völker die Einheit und Geschlossenheit des Clemens betrachtet. Noch bedenklicher ist jedoch das ein wenig großzügige Zugeständnis, daß bei Clemens das Christliche im Grunde doch die Vorherrschaft gegenüber dem Philosophischen innehat. Das christliche Wollen des Clemens wird man nicht bestreiten dürfen; etwas anderes ist jedoch die tatsächliche Umbiegung der christlichen Verkündigung ins Philosophische, so daß Völker oft nur mit viel Geduld und Wohlwollen den biblisch-christlichen Untergrund unter der hellenistischen Oberfläche feststellen kann. Ist es nicht ein gefährliches Spiel, das man böswillig urteilend als Falschmünzerei bezeichnen könnte, wenn Christliches in philosophischer Tarnung Platonikern und Stoikern schmackhaft gemacht werden soll? Der Wert des Völkerschen Buches wird durch diese Bedenken kaum beeinträchtigt, weil, in sauberer Methode jeweils deutlich geschieden, das Philosophische und Christliche bei Clemens vorgelegt werden, so daß aufgrund des sic et non immer noch ein selbständiges Urteil möglich bleibt. Dies gilt auch für die umstrittene Frage, ob Clemens ein echter Mystiker gewesen ist.

Die einzelnen Analysen behandeln die Sünde und ihre Bekämpfung, den Kampf gegen die *πάθη* und die Stellung zur Welt, den allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit, die Gnosis, das tätige Leben. Zum Abschluß wird die Clementinische Vollkommenheitslehre in ihren geschichtlichen Zusammenhängen dargestellt, in ihrer Abhängigkeit wie in ihrer Selbständigkeit gegenüber den Vorgängern, Philo und den altchristlichen Schriftstellern, aber auch in ihrer Eigenart gegenüber dem nachfolgenden Origenes.

Der bedeutende Umfang des Werkes erklärt sich aus der großen Zahl ausführlicher Einzeluntersuchungen, die zwar ermüdend wirken, jedoch für eine wohlbegründete Darstellung unentbehrlich sind. Das Hauptanliegen Völkers, einen Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Mystik vorzulegen (73), ist sicherlich sehr gefördert worden; jedoch ist die Benützung des vielfältigen und wertvollen Materials, das in einem so umfangreichen Buche ausgebreitet ist, leider sehr erschwert, weil ein Sachindex fehlt; das Stellenregister kann auch in Verbindung mit dem Indexband von Stählin nicht als Ersatz betrachtet werden.

Bonn

A. Stuiber

Heinrich Karpp: Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts (= Beitr. z. Förderung christl. Theol. 44. Band 3. Heft) Gütersloh (Bertelsmann), 1950. 256 S., brosch. DM 16.—.

Der etwas undeutliche Obertitel dieser bereits 1937 abgeschlossenen, aus der Schule H. v. Sodens stammenden und weithin unverändert zum Druck gebrachten Arbeit wird nach seiner Fragestellung durch den Untertitel präzisiert im Sinn einer

Untersuchung darüber, wie bei den Kirchenvätern vor und bis hin zu Augustin die biblische Offenbarungswahrheit vom Menschen in Beziehung tritt zu der vorhandenen Tradition des antiken philosophisch-psychologischen Denkens.

K. schickt zunächst einen Paragraphen über die Aufgabe und einen weiteren über die Voraussetzungen der altchristlichen Psychologie — also das zu untersuchende Ergebnis dieser Begegnung zwischen biblischer Anthropologie und antiker Psychologie — voraus. Er zeigt dann in gründlicher und ausführlicher Breite die ‚Entwicklung der drei Typen altchristlicher Psychologie‘ auf (S. 40—229), um das Ganze mit einem Rückblick, der sich auch mit der Bedeutung der altchristlichen Psychologie für die Entstehung einer christlichen Kultur beschäftigt, und mit einem Ausblick auf die christliche Psychologie bis zu Augustin, unter kurzer Behandlung auch der Positionen des Ambrosius, Hieronymus und Gregor v. Nyssa, zu schließen.

Der als Hauptteil gedachte und ausgebaut zweite Teil behandelt in drei Kapiteln die Lösungsversuche der patristischen Seelenlehre, nämlich den Traduzianismus Tertullians, den Kreatianismus (in seiner Vorstufe) bei Klemens v. Al., bei Laktanz und bei Arnobius, und den Präexistenzianismus bei Origenes. Es entspricht der späteren (und im Katholizismus bis heute geltenden) Wertung und Entscheidung, daß der in der Kirche herrschend gewordene Kreatianismus in diesen seinen Entstehungszeiten am ausführlichsten behandelt wird (S. 92—185).

Der Aufbau der einzelnen Stücke verläuft immer gleichmäßig derart, daß zuerst die Anschauungen des betr. Kirchenvaters von der Seele zusammengestellt, darnach die leitenden Gedanken der betr. Seelenlehre herausgearbeitet werden. Darnach wird das Verhältnis des Christentums zur Philosophie dargelegt und endlich eine geschichtliche und sachliche Würdigung des Gesamtbefundes angestellt. Die Gleichmäßigkeit dieses Schemas bringt eine gewisse Monotonie mit sich, hat aber den Vorzug erschöpfender Gründlichkeit, auch den der Klarheit der Fragestellung.

Während auf die Einzel- und Gesamtinterpretationen hier nicht eingegangen werden kann, müssen doch einige Fragen zur Methode und zu den Voraussetzungen gestellt werden. Daß die gnostische Anthropologie bewußt zurückgestellt wurde (s. Vorwort), ist zu bedauern und bedeutet angesichts des inzwischen mit Recht so intensiv erwachten Interesses für deren Probleme einen ernsthaften objektiven Mangel der Arbeit: Es fehlt ihr gerade derjenige Aspekt, der in Theologie und Philosophie heute am lebendigsten wirkt. Das eigentliche Problem jedoch dürfte in der schon im Untertitel angedeuteten Gegenüberstellung liegen: biblische Anthropologie und philosophische Psychologie. Es ist zu fragen, ob nicht hierbei die ‚biblische Anthropologie‘, die im Anschluß an E. Brunners Versuche aufgefaßt und dargestellt wird, allzusehr vereinheitlicht und systematisiert wird. Nicht als ob Verf. das Unsystematische der biblischen Anthropologie nicht sähe. Er sieht es sehr wohl und benützt es gerade zur Gegenüberstellung zur philosophischen Psychologie. Aber die Frage ist, ob es überhaupt so etwas wie biblische Anthropologie als zu fassenden, einheitlichen Komplex gibt.

M. a. W.: So wie K. mit Recht in der Analyse des anthropologisch-psychologischen Denkens der behandelten Kirchenväter scheidet zwischen biblisch-christlicher und philosophischer Tradition, ihr Gegenüber und den jeweiligen Versuch einer Synthese herausarbeitend, so müßte doch auch bei Herausstellung jener biblischen Anthropologie darauf geachtet werden, wieweit diese selbst auf außerbiblische und insofern ‚philosophische‘ Quellen und Traditionen zurückgeht. Es ist doch merkwürdig, daß alle bisherigen Versuche, unter denen K. auch die älteren von J. T. Beck und Franz Delitzsch hätte nennen können, so etwas wie eine biblische Anthropologie oder Seelenlehre zu eruieren und darzustellen, wenig glücklich geraten sind.

Weil hier gewisse grundlegende Schwierigkeiten schon in der Konfrontation der Voraussetzungen bestehen, wirkt dann die vom Verf. durchaus differenziert vorgenommene Gegenüberstellung der philosophischen und biblisch-christlichen Tradition in der Position des jeweiligen Kirchenvaters doch zuweilen etwas schema-

tisch und nicht immer befriedigend. Es stellt sich dabei die weitere Frage, ob das neuerdings oft festgestellte und beklagte Zurückbleiben der evangelischen wissenschaftlich-theologischen Arbeit auf dem Gebiet der Patristik damit zusammenhängt, daß unter uns erst einmal jene Voraussetzungen erneut und grundsätzlich geklärt werden müßten: was denn eigentlich das ‚Christliche‘ oder ‚Biblische‘ sei, das im Bereich der alten Kirchengeschichte mit dem Denken der Antike sich auf mancherlei Weise verknüpft und verbindet.

Es wäre als zweites die wesentliche Frage an diese Arbeit zu richten, warum Verf. die soteriologische Bedeutung der altchristlichen Anthropologie zwar durchaus sieht und würdigt, jedoch die Verbindungslinie zur Entwicklung der Christologie nicht wenigstens andeutet. Was das Denken der alten Kirche sagt über die menschliche Natur des Gottessohnes, sagt es ja bis hin zu den Formeln des Dogmas jedenfalls unter der Voraussetzung eben der vom Verf. dargelegten antik-christlichen Seelenlehre, wie denn umgekehrt auch darnach zu fragen wäre, ob und inwieweit die Entwicklung des christologischen Denkens und seiner Fragestellungen für den hier so gründlich und lichtvoll behandelten anthropologischen Bereich von wesentlicher Bedeutung geworden ist.

Zur philosophiegeschichtlichen Würdigung der vorliegenden Arbeit verweise ich schließlich auf die ausführliche Rezension von Wolfgang Marcus in der Philosophischen Rundschau I, 1 1953/4 (Tübingen) S. 56—64.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Stig Y. Rudberg: Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Thèse de doctorat ès lettres de l'Université d'Upsal. Uppsala (AB Lundequistska Bokhandeln) 1953. 1 pl. et 224 pp. brosch. skr. 20.—

Die peinlich sorgfältige und präzise Arbeit ist bemüht, nichts auszulassen und nichts ohne genaue Forschung zu konstatieren; sie ist einerseits ein erster und sehr verdienstlicher Versuch der Klassifizierung der Homilien des Basilius (ausgenommen der hom. in hexaemeron), und liefert andererseits eine unerlässliche Ergänzung zu den bereits eifrig betriebenen Forschungen über die handschriftlichen Überlieferungen der Korrespondenz und der asketischen Werke.

Dieses Werk — von hohem wissenschaftlichem Wert — gesellt sich zu anderen kürzlich erschienenen Studien über die handschriftliche Überlieferung eines Teils des schriftstellerischen Erbes, das unter dem Namen des Basilius von Cäsarea überliefert ist. Wir haben besonders die Arbeit von A. Cavallin „Studien zu den Briefen des hl. Basilius“ (Lund 1944) zu nennen, die grundlegende feine und genaue Studie von M. Bessières „La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile“ (Oxford 1923) und das wichtige Werk des Dom J. Gribomont O.S.B.: „Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile“ (Bibliothèque de Muséon, vol. 32, Louvain 1953).

Rudberg, der natürlich aus diesen Forschungen profitiert, bringt hier viele neue Präzisionen und Tatsachen. Der Reichtum und der Wert seines Buches sind die erfreuliche Konsequenz der großen Anzahl von Manuskripten, die er genau untersucht, beschreibt, klassifiziert und beurteilt. Von 400 Handschriften (vgl. die Liste auf den Seiten 216—224) hat der Autor fast 300 selber geprüft. Für die anderen, die er nicht selber *in situ* prüfen konnte, für die er sich aber nicht mit oft zu summarischen oder ungenauen Angaben in Katalogen zufrieden geben wollte, bemühte er sich, schriftliche Auskünfte zu beschaffen oder Mikrofilme zu besorgen. So konnte er in Photokopien oder Mikrofilmen etwa 40 Handschriften untersuchen. Trotz wiederholter Bemühungen ist es ihm nicht gelungen, Photographien wichtiger Handschriften aus Moskau zu bekommen, die heute dort im Historischen Museum aufbewahrt werden; er mußte sich darauf beschränken, die

Angaben des Kataloges von Vladimir zu benutzen, die glücklicherweise ziemlich detailliert sind. Rudberg hat nichts unversucht gelassen, alle Handschriften der Werke des Basilius zu erreichen. Wir möchten noch bemerken, daß er in seiner Untersuchung, die sich bemüht, erschöpfend zu sein, auch die Handschriften des 17. und 18. Jahrhunderts, die Auszüge, die Anthologien und sogar Fragmente von Handschriften benutzt hat. Nur wenige der Dokumente konnten seiner Aufmerksamkeit entgehen.

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen, sei betont, daß der Autor aus seinen Untersuchungen alle Handschriften, die nicht zur Überlieferung der Briefe, der Homilien und der asketischen Schriften gehören, ausgelassen hat. Er untersucht daher auch nicht die Überlieferung der anderen Werke: der neun Homilien „in Hexaemeron“ mit ihrem Anhang „de hominis structura“, der fünf Bücher „adversus Eunomium“, des Jesaias-Kommentar, der von zweifelhafter Echtheit ist, „de spiritu sancto“ etc.

In dieser kurzen Rezension kann ich keine detaillierte Analyse und kritische Bewertung des Werkes vorlegen. Ich begnüge mich damit, einige wenige kurz gefaßte Bemerkungen über das Kapitel, das die Überlieferung der Homilien behandelt, zu liefern, will aber zuvor kurz anmerken, welche neuen Gesichtspunkte das 1. und 3. Kapitel bieten.

Mit dem Teil über die asketischen Werke ist das 1. Kapitel (S. 19—52) das solideste und objektivste der Arbeit. Rudberg hat für die Briefe 2, 150 und 173 zahllose Kollationen ausgeführt (123 Handschriften mußten für die Edition des 2. Briefes verglichen werden). Er hat neun neue Handschriften der Korrespondenz entdeckt, von denen einige sehr alt und wichtig sind und die er sorgfältig beschrieben und den Familien, wie sie Bessières unterschieden hat, zugeordnet hat. Die Familie Aa im besonderen ist die ursprünglichste und die, auf welche sich die neue kritische Edition gründen muß; sie wird bereichert durch drei Handschriften, von denen zwei vor dem Jahre 1000 geschrieben sind: *Athos Vatopedi* 72 (347 Briefe) und *Athos Jviron* 355 (4475) (200 Briefe, zu Anfang verstümmelt). Der Herausgeber der Korrespondenz wird nicht darauf verzichten können, die beiden Handschriften gleichzeitig mit dem bereits bekannten *cod. Patmos* 57 zu vergleichen. Die Familie Bx ist interessant, weil sie die einzige Rezension ist, die einen großen Teil der Korrespondenz zwischen Basilius und Gregor von Nazianz enthält. Rudberg nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, daß wenigstens die ersten Stücke von Bx die Sammlung der Briefmuster ausmachen, zusammengestellt aus Briefen der beiden Freunde, die Gregor von Nazianz aufgestellt und an Nicobulos geschickt hatte. Der Zweig B scheint unabhängig von A, aber auch alt zu sein.

Das 3. Kapitel (S. 121—150) enthält eine Reihe von kritischen Bemerkungen über das Werk von J. Gribomont. Die Ausführungen zu der Überlieferung der asketischen Werke, die Basilius zugeschrieben werden, stellen die wertvollste Ergänzung (*addenda et corrigenda*) zur genannten Studie des gelehrten Benediktiners dar. Rudberg hat genügend viele Handschriften persönlich untersucht — im allgemeinen ziemlich späte —, die sein Vorgänger nur indirekt kennen konnte oder ignoriert hatte. Es gelang ihm überdies, eine bemerkenswerte Anzahl neuer unvollständiger, fragmentarischer und anonymer Handschriften zu entdecken, die in Katalogen nur oberflächlich angeführt sind. Der Wert der Seiten steckt vor allem in diesen neuen Acquisitionsen, aber auch in der Tatsache, daß R. die Klassifikation der asketischen Handschriften in sechs Rezensionen, die J. Gribomont vorschlägt, für richtig hält. Nach aufmerksamer Untersuchung hält er auch an den Schlußfolgerungen seines Vorgängers über die Beurteilung dieser Rezensionen und der Geschichte des Textes fest. Die neuen Handschriften, die Rudberg klassifiziert und analysiert — vor allem *cod. Patmos* 20 —, sowie die vollständige Kollation der Briefe 2, 150 und 173 in den Handschriften der

asketischen Werke erlauben, in der mittelalterlichen Geschichte der asketischen Schriftensammlung klarer zu sehen, besonders in der der „constitutiones monasticae“ und der Sammlung der sekundären Stücke, die J. Gribomont „la séquence“ genannt hat.

Gehen wir nun über zum 2. Kapitel, das die handschriftliche Überlieferung der Homilien behandelt (S. 53—120). Hier leistet der Autor, der keinen Vorgänger hat, Pionierarbeit. Er hat als Erster eine Liste und eine Klassifikation der 169 Homilienhandschriften publiziert, die er bescheiden als „Studie“, als provisorische Klassifikation vorlegt.

Allerdings erreicht es Rudberg nicht — trotz der mit mehr oder weniger Glück angestellten Bemühungen, diese 169 Handschriften auf 14 Typen (oder gar auf 18 Typen, wenn man die „gemischten Typen“ Ba, BC, KL und Ma mitzählt) zu verteilen —, Zweige, Familien und Rezensionen klar zu unterscheiden. Seine Klassifikation bleibt noch unsicher, sie ist an vielen Punkten bestreitbar und entbehrt der Perspektiven. Die Ordnung der asketischen Handschriften, die J. Gribomont vorschlägt, ist begründeter, ist solide auf den textlichen Fakten errichtet und auch um detaillierte Präzisionen und historische und geographische Referenzen besorgter. Die Ordnung der basilianischen Homilien bei Rudberg in 14 oder 18 Typen basiert prinzipiell und fast ausschließlich auf der Ordnung (der Reihenfolge) der Stücke. Es ist schade, daß der schwedische Philologe nur manchmal die Scholien, die bisweilen so erleuchtend für die Geschichte der Texte sind, und die außerordentlichen Titel der Homilien aufnimmt; es ist weiter schade, daß er sich so wenig für die Geschichte und die Archäologie der Dokumente interessiert, die er zu klassifizieren sucht, — wenn er auch, auf 200 Seiten 400 Handschriften erörternd, selbstverständlich nicht alle seine gesammelten Notizen ausnützen konnte. Und schließlich ist noch zu bedauern: Die unerläßliche Kontrolle, die durch Kollationen einiger, an charakteristischen Varianten besonders reicher Absätze hätte vorgenommen werden müssen, ist nur für den 2. Brief ausgeführt worden und sehr schwach für den 150. Brief. Dieses fast völlige Fehlen einer textlichen Gegenuntersuchung für die Homilien stellt, wie ich fürchte, eine der bemerkenswertesten Lücken und Schwächen dieser (vielleicht etwas verfrühten) Klassifikation der Homilienhandschriften dar.

Rudberg verwendet, um das Gewirr der 169 Handschriften zu entflechten, einige feste Hauptpunkte, indem er die unsichersten Stücke wie spätere Ergänzungen behandelt. Das ist prinzipiell eine korrekte Methode, die sich aber in der Anwendung als bedenklich offenbart. De facto ergibt eine Ordnung, fast nur auf die Reihenfolge der Stücke gegründet, nicht immer — wie auch nicht für den vorliegenden Fall — befriedigende Resultate. Die Rezensoren und Abschreiber haben sich oft viel Freiheit in der Wahl der Anordnung der Psalmenhomilien und der moralischen Homilien genommen. Diese bilden im allgemeinen Reden, die lang genug sind, und von denen jede möglicherweise nach Belieben in einen anderen Teil der Sammlung versetzt werden konnte. Außerdem finden sich die Beziehungen, die man zwischen zwei Handschriften für eine Homilie feststellt, nicht immer in demselben Verhältnis in anderen Homilien derselben Sammlung wieder.

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Rudberg oft einen übertriebenen Scharfsinn entfaltet, um wieder in den starren Rahmen seiner 14 (oder 18) Typen der zahlreichen Handschriften hineinzukommen, von denen er nur die mehr oder weniger entfernte Beziehung mit einer oder der anderen dieser Typen hätte zu notieren brauchen. Verschiedene Sammlungen, Ergebnisse einer Vermischung von zwei Typen, sind ziemlich willkürlich an eine von ihnen angehängt worden.

Ich kann mich nicht in eine detaillierte kritische Bewertung dieser provisorischen Ordnung einlassen. Ich begnüge mich, darauf aufmerksam zu machen, daß der Typ A, corpus der 42 Homilien, bezeugt durch 32 Handschriften, von denen

10 aus dem 10. Jahrhundert stammen, offensichtlich die Vulgata ist, die eine weite Verbreitung erfahren hat; und daß die Typen B und C, sehr ähnlich und untergruppiert in einer gleichen Rezension, mir die verschiedene Umarbeitung des Types D zu repräsentieren scheinen; und daß endlich die Typen D und E zu demselben Zweig wie B und C gehören, sich aber noch mehr dem ursprünglichen corpus nähern. Ich meine, daß der Typ D am besten die älteste Sammlung repräsentiert, oder noch präziser: die Sammlung Da, die D¹ D³ D⁵ D⁷ D⁸ D⁹ D¹⁰ D¹² enthält (vgl. S. 72). Diese Gruppe ist ein durch drei alte Handschriften bezeugtes corpus, das eine unvollständige Serie von Homilien bietet, in einer Ordnung, die nicht logisch ist und mir oft wie eine einfache Materialzusammenstellung vorkommt.

Von den Homiliengruppen, die Rudberg untersucht, halte ich für ursprüngliche Gruppen (d. h. für solche, die auf die älteste Sammlung, soweit es uns möglich ist, sie zu rekonstruieren, zurückweisen) die folgenden: 1, 2, 14 oder 2, 1, 14; 3, 6, 7; 4, 5; 12, 9; 14, 10, 11; 15, 16; 26, 8 (vgl. die Chiffren auf der Tafel S. 7—8). Alle anderen Zusammenstellungen (S. 108—109) scheinen mir sekundär zu sein.

Wir haben dem Autor zu danken, daß er uns zahlreiche und nützliche Beschreibungen der Handschriften und sorgfältige Analysen ihres Inhaltes verschafft hat. Ihm sei ebenfalls Dank ausgesprochen für die Aufschlüsse, die er uns über gewisse seltene — herausgegebene oder noch nicht herausgegebene — Stücke gegeben hat, die man (Liste der Handschriften S. 54—57 und 115—120) in unseren Homilienhandschriften findet. Auch verweigere man ihm nicht die gebührende Bewunderung für all das, was er an Geduld, Ausdauer und Exaktheit bei der kritisch begründeten Herausgabe der Briefe 2, 150 und 173 nach *allen* bekannten Handschriften aufgebracht hat; die Untersuchung der Varianten des 2. Briefes, unterteilt in 16 Gruppen (S. 168—182) ist ein Muster für die Art der Arbeit. Wir bedauern noch einmal, daß der perfekte Philologe, der unser Freund Rudberg ist, nicht Zeit gehabt hat, drei oder vier gut ausgewählte Abschnitte der eigentlichen Homilien zu kollationieren. Dieser Gegenversuch hätte ihm erlaubt, die provisorische, aber verdienstvolle Klassifizierung objektiver zu gestalten und besser zu begründen, als es jetzt der Fall ist.

Limon par Igny

David Amand de Mendieta

Mittelalter

Ernst Gerhard Rüsç: Tuotilo, Mönch und Künstler. Beiträge zur Kenntnis seiner Persönlichkeit. St. Gallen (Fehr) 1953. 89 S., 3 Taf. brosch. sfr. 7.50.

Der St. Galler Mönch Tuotilo gehört zu den fesselndsten Gestalten der ausgehenden Karolingerzeit. Als bärenstarke Gestalt und mit den verschiedensten Vorzügen geistiger und künstlerischer Begabung ausgestattet, steht er vor uns. Die Geschichte konnte sein Bild persönlicher zeichnen als dasjenige vieler Könige. Freilich, dieses Bild verdankt seine sprechenden Züge und seine Wärme in erster Linie dem anekdotenfrohen Chronisten Ekkehard IV., welcher im elften Jahrhundert die Gestalten aus der Blütezeit des Klosters um 900 so schilderte, daß die alte Zeit als die gute erschien. Daher mahnte E. Dümmler schon vor hundert Jahren zur Vorsicht gegenüber diesem Gewährsmann, „sobald andere Beweise fehlen“. Als dann der Zürcher Gelehrte G. Meyer von Knonau die „Casus Sancti Galli“ kritisch herausgab, traute er Ekkehard IV. nicht einmal den guten Willen zu, die Grundzüge der einzelnen Mönche richtig zu schildern. So erhob sich die bange Frage, ob sich auch das herkömmliche Tuotilo-Bild verflüchtigte oder ob jene andern Beweise zu erbringen seien.

Es ist ja klar, daß eine „Rettung“ Tuotilos nur möglich ist, wenn der Nachweis gelingt, daß er sich auch außerhalb der Darstellung des fabelfreundigen Chronisten zu behaupten vermag (oder daß Ekkehard sich bei andern Gestalten jener Zeit wie Notker, Ratbert usw. nicht im Kern ihres Wesens irrte). Diesen Nachweis hat nun Prof. Dr. Ernst Gerhard Rüsç in seiner Studie „*Tuotilo, Mönch und Künstler*“ (Verlag Fehr'sche Buchhandlung, Sonderdruck der St. Galler Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte Bd. XLI/I.) scharfsinnig und einführend erbracht und dabei die Forschungen seines Zürcher Lehrers Fritz Blankes auf überzeugende Weise fortgeführt.

Prof. Rüsç hielt sich zunächst an die *Urkunden*, in denen er den Mönch Tuotilo in der Zeit von 895—912 immerhin *neunmal* vorfand, und zwar bekleidete er in dieser Zeit die *Klosterämter* eines Cellarius, Sacratarius und Hospitarius, d. h. er war Verwalter der Klosterwirtschaft, Hüter der Kirchengüter und Betreuer der Gäste. Das sind nun lauter Vertrauensposten, welche der Abt nicht in die Hände irgendeines Mönches legte, hielt ihn doch die *Benediktiner-Regel* dazu an, Menschen mit genau und weise bezeichneten Eigenschaften für diese Ämter zu suchen. Es ist daher das besondere Verdienst des Verfassers, daß er diese Ordensregel gleichsam als psychologische Urkunde heranzog und damit *Züge des herkömmlichen Tuotilo-Bildes bestätigen* konnte. Daß Tuotilo nicht Abt wurde, tut ihm keinerlei Eintrag, war doch in der erwähnten Zeitspanne der Krummstab bereits in den Händen des trefflichen Salomon III., der zugleich Bischof von Konstanz war. Er war aber auch nie Dekan oder Propst, wohl aber ein offenbar sehr gewissenhafter, rüstiger Mann, dem man im Umgang mit Fremden das rechte Wort zutraute und von dessen Kunstsinn man sich die beste Betreuung und Mehrung des Kirchenschatzes versprach. Daneben lebte er in der Klostertradition als Doctor und Celator, d. h. als Lehrer und Bildschnitzer fort.

Der *Elfenbeinschnitzer* Tuotilo ist dem Besucher der St. Galler Stiftsbibliothek besonders vertraut. Magnetisch zieht das Evangelium longum mit der kunstvollen Einbanddecke die Besucher an. Steht die Urheberschaft Tuotilos allenfalls auch nur auf den schwachen Füßen Ekkehardscher Meldung? Nein, wir müßten sie ihm auch aus andern Gründen zuschreiben: Als spätkarolingisches Werk muß sie aus Stilgründen in die Zeit Tuotilos angesetzt werden, der auch die Spenderin eines großen Beitrages, eine 903 bezeugte Amata von Lenggenwil, angehört. Im Kloster St. Gallen, auf das ja auch die genau nach der Gallus-Vita geschnitzte Be-

gunnung mit dem Bären hinweist, waren die Schnitzer dünner gesät, als die Schreiber. Es gab nur einen Elfenbeinschnitzer, und das war Tuotilo.

Schwieriger hält es, das *Dichtererbe Tuotilos* zu sichern. Fest steht immerhin das Eine: Er ist der älteste bekannte und berühmteste Tropendichter. Ein Tropus war ursprünglich ein Behelf. Damit man sich wortlose Tonfolgen des Kirchengesanges besser merken konnte, unterlegte man ihnen einen Text, der sich aber, zum Unterschied von den freien Sequenzen, erst eng an den Wortlaut der Bibel anlehnte. So wurde z. B. das österliche Gespräch der Engel mit den Marien geradezu die Ansatzstelle der Osterspiele, der Mysterienspiele, ja, nach deren Verweltlichung sogar von Schauspiel und Oper überhaupt. Der Ostertropus, der sich in einer St. Galler Handschrift des 10. Jahrhunderts findet, wird ebenfalls Tuotilo zugeschrieben, und es gibt keinen zwingenden Grund, ihm dieses Werk abzusprechen, weil es in ähnlicher Form um 933 auch in einem Troparium von Limoges vorkommt, das also rund zwanzig Jahre nach Tuotilos Tode angelegt wurde. Hingegen wird ausdrücklich bezeugt, daß Tuotilo den *Weihnachtstropus* „Hodie cantandus est nobis puer“ verfaßt hat.

Heute besinge das Lied
 Unsern Knaben,
 Den der Vater
 So unsagbar erschuf,
 Ehe Zeiten begannen.
 Und nun hat ihn
 In Zeit und Stund'
 Die erhabene Mutter geboren.

Dann geht der Tropus in Chor und Gegenchor, in Frage und Bescheid weiter über den Gesang „Puer natus est nobis“ („Ein Kind ist uns geboren“) zum Psalm „Cantate domino canticum novum“ („Singet dem Herrn ein neues Lied“). Dieser Tropus zum Introitus der dritten Weihnachtsmesse, der auch durch eine gewisse Plastik auf Tuotilos Bildnersinn hinweist, reicht freilich nicht aus, um Tuotilo als unbezweifelbaren Urheber der Tropen zu erweisen, wohl aber als einen der frühesten und größten Meister dieser Kunstform. All das trägt E. G. Rüschi nicht nur faßbar, sondern fesselnd vor.

Wir halten inne. Alles bisher Ermittelte könnten wir als gesicherte Erkenntnis der Wissenschaft buchen, wenn wir Ekkehards Klosterchronik gar nicht hätten. Es wäre fürwahr nicht wenig. Da es aber im wesentlichen alles belegt oder doch nicht widerlegt, was der Chronist über Tuotilo aussagt, so gewinnt freilich auch die Aussage Ekkehards an Glaubwürdigkeit. In einem Bilde ausgedrückt, ließe sich somit sagen, daß die Geschichte in wenigen, aber bedeutenden Strichen das Bildnis des Künstler-Mönches zeichnet, die Bunttöne des Lebens aber hat der anekdotenfrohe Ekkehard IV. hinzugefügt. Einiges davon mag wahr sein, einiges angenommen und vielleicht auch einiges ersonnen, doch fügt sich alles zum geschlossenen Ganzen einer wohl aus der St. Galler Gegend stammenden Persönlichkeit, in der das alemannische Geblüt sich unter dem Stern des Christentums öffnete und erfüllte. Man rühmte Tuotilo Bärenkraft nach, doch bändigte er seine Natur, und der Athlet unter den Mönchen war zugleich der feinfingerigste unter allen, der wahre Bildwunder aus dem Elfenbein hervorzuholen verstand. Der ungemein vielseitige Mann — nach Ekkehard war er auch ein gewandter Diplomat, ein trefflicher Architekt, ein guter Sänger und Redner sowie ein begnadeter Saitenspieler — war aber doch kein geistesverwandter Vorläufer des uomo universale Leonardo da Vinci. Er war als Künstler, um einem abgegriffenen Wort seinen Sinn zurückzugeben, ein großer Künstler „vor dem Herrn“. Der Benediktiner stand unter dem Leitwort seines Tuns, das so angelegt sein mußte, „daß in allem Gott verherrlicht werde“.

Byzantinische Quellen zur deutschen Geschichte, ausgewählt und erklärt von G. Soyter, Text und Erläuterungen (Schöninghs Griech. Klassiker Nr. 31 a/b) Paderborn (F. Schöningh) 1951/52. 72 und 29 S. brosch. DM 1.80 und 0.80. — Germanen und Deutsche im Urteil byzantinischer Historiker, in getreuer deutscher Übersetzung mit Einleitung und einer Stammtafel von G. Soyter (Schöninghs Geschichtl. Reihe) Paderborn (F. Schöningh) 1953. 70 S. DM 1.30.

Ausgewählte Stellen aus byzantinischen Geschichtsquellen in zuverlässigem Text, mit sorgfältigem Kommentar und genauer deutscher Übersetzung, vom 5. bis zum 15. Jahrhundert — eine bequemere Einführung in die Lektüre mittelgriechischer Texte ist kaum denkbar. Freilich, die byzantinischen Quellen zur deutschen Geschichte sind nicht zahlreich; die byzantinischen Geschichtsschreiber berichten gewöhnlich in erster Linie über interne Auseinandersetzungen (Hofklatsch), darüber hinaus fast nur von Kriegen. Einen Krieg zwischen Deutschen und Byzantinern hat es nie gegeben. So sind es nur wenige, eigentlich nur zufällige Stellen, an denen die byzantinischen Autoren vom mittelalterlichen Deutschland sprechen. Der Hrsg. der vorliegenden Hefte hat alles in dieser Hinsicht einigermaßen Wichtige aufgenommen; für die deutsche Geschichte bietet er also eigentlich mehr als eine Auswahl, nämlich eine Sammlung aller interessanten Stellen. Um jedoch die drei schmalen Hefte zu füllen, hat er eine Auswahl aus den byzantinischen Quellen zur Geschichte der Germanen vorangestellt, eine willkürliche Auswahl aus einem reichen Material, die nur gelobt werden kann. Für Lehrer und Schüler sind die drei Hefte bestimmt, aber diese Texte mit sach- und sprachkundigem Kommentar und wortgetreuer Übersetzung können auch für alle, die sich in byzantinische Quellen einlesen wollen, nützlich sein. — Ein einziger Text, der vom Hrsg. gekürzte griechische Brief Kaiser Friedrichs II., ist nicht übersetzt; bei ihm darf man zweifeln, ob er nicht eher zur sizilischen als zur deutschen Geschichte gehört.

Bonn

R. Elze

Helene Tillmann: Papst Innocenz III. (= Bonner Historische Forschungen, Band 3) Bonn (L. Röhrscheid), 1954, XV und 315 S. DM 26.—.

Seit längerer Zeit beschäftigt sich die Verfasserin mit Papst Innocenz III. und hat in einer Reihe von größeren und bedeutenden Arbeiten wichtige Einzelfragen behandelt. Man kann es nur begrüßen, daß es ihr gelungen ist, diese umfänglichen Vorarbeiten zu einer umfassenden Biographie dieses großen — manche sagen größten — Papstes des Mittelalters vorzulegen. Das Thema ist vielbeackert, und einige Meister der Geschichtsschreibung haben in der Schilderung der Persönlichkeit Innocenz III. und seines Pontifikates Proben ihrer Darstellungskunst gegeben, zuletzt noch J. Haller im 3. Bande seines Werkes „Das Papsttum“ (1952). Zu diesen großen Kunstwerken der Geschichtsschreibung gehört das vorliegende Buch nicht, aber es hat in beharrlicher Forschungsarbeit alles zusammengetragen und zusammengefügt, was die letzten Jahrzehnte an Einzelstudien erbracht haben. Vor allem zu nennen sind hier die Arbeiten von Fr. Kempf, Die Register Innocenz III. (1945) und die von M. Maccarrone, Chiesa e stato nella dottrina di papa Innocenzo III (1940) und: Innocenzo III primo del suo pontificato (1943). In mehreren großen Kapiteln sind die Zeit vor dem Pontifikat, die Anfänge der Regierung und ganz ausführlich die Politik des Papstes geschildert unter voller Verwertung der hier einsetzenden Registerüberlieferung und der zeitgenössischen literarischen Quellen; besonders gilt das vom deutschen Thronstreit. Eine schöne Zusammenfassung ist auch für das IV. allgemeine Laterankonzil, ebenso über die Reformarbeiten der Zeit sowie über die nicht immer gebilligte Stellung des Papstes zum 4. Kreuzzug und die Ostpolitik überhaupt gegeben. In allen diesen Abschnitten

versucht die Verfasserin, einseitige und nicht quellenmäßig zu belegende Urteile zu vermeiden und verwendet auch große Mühe darauf, herkömmliche und deshalb beliebte Schlagworte zu analysieren. Zu diesen Schlagworten gehört in erster Linie das vom „Papstkönigtum“ Innocenz III.

Im Anschluß an die schon genannte Arbeit von Maccarrone und unter Verwendung der vortrefflichen kanonistischen Untersuchungen des jüngst verstorbenen Modigliani Onory: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato* (1951) befaßt sich Tillmann (S. 17 ff. und in Exkurs 1 S. 258 ff.) ausführlich mit diesen für die Geschichte des Mittelalters so bedeutenden Fragen. Sie meint, daß Innocenz die Begrenzung seiner Macht verschiedentlich ausgesprochen habe. Unter „plenitudo potestatis“ ist zunächst die „plenitudo ecclesiasticae potestatis“ zu verstehen, während die Fülle der weltlichen Gewalt gewöhnlich nur im Kirchenstaat ausgeübt werden könne: „wenn Innocenz' Regierung eine Etappe gewesen ist auf dem verhängnisvollen Wege des Papsttums zu einer geistlich-weltlichen Monarchie, dann nicht wegen der Grundsätze, die er vertrat, und der letzten Ziele, die er sich steckte“ (S. 25). Auch die Ausführungen über die Fülle der kirchlichen Gewalt sind höchst lesenswert. Der Papst, der sich zum erstenmal als „vicarius Christi“ bezeichnete, hat immerhin „die Entscheidung, ob eine Angelegenheit in das Gebiet des göttlichen oder menschlichen Rechts fällt, in schwierigen Fällen nicht selbst gewagt, sondern der Beratung mit einem allgemeinen Konzil vorbehalten“. Diese soliden Untersuchungen sind von großer Wichtigkeit für die Forschung, ganz gleich, ob man ihnen in jeder Einzeldeutung zustimmt oder nicht. Vier Exkurse behandeln Einzelfragen: 1. Zum angeblichen Anspruch Innocenz' III. auf die Fülle der weltlichen Macht. 2. Zum Eheprozeß Philipp Augusts von Frankreich und den anderen Eheprozessen unter Innocenz III. 3. Zum angeblichen Verrat Konrads von Würzburg. 4. Der Zeitpunkt der Zurücknahme der Rekuperationen durch Kaiser Otto IV., während 9 Anhänge als besonders umfangreiche Anmerkungen anzusehen sind.

Die Stärke der Arbeit liegt wohl in der ausführlichen Darlegung der politischen Vorgänge. Vielleicht nicht ganz so gelungen scheint die Deutung der Persönlichkeit; denn zu dieser Deutung sind die eigentlich individualisierenden Quellen recht dürftig. Die von der Verfasserin mit Hingabe geschilderte Liebenswürdigkeit, Aufgeschlossenheit und Neigung zu Scherz und Ironie ist mehr den italienischen Kirchenfürsten allgemein geläufig als eine hervorstechende Besonderheit dieses Papstes; der außerdienstliche feierliche Ernst der Hierarchen findet sich auch heute noch fast nur außerhalb Italiens. Die Verwendung von Schriftworten im parodistischen Sinne ist in geistlichen Kreisen des Mittelalters an der Tagesordnung. Der vorsichtigen Abschwächung vorangehender Anerkennung durch den Satz: „Aber er hat nicht immer aus der höchsten religiösen Auffassung seines Amtes gehandelt, hat die Werte des Rechts und der Sittlichkeit, für die er oft mit hohem Sinn eingetreten ist, doch nicht selten seinen politischen Zielen aufgeopfert“ wird man zustimmen können.

Tübingen

K. A. Fink

Morton W. Bloomfield: *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept with special reference to the medieval English literature.* Michigan (State College Press) 1952, XIV 482 S. geb. \$ 7.50.

Prof. Bloomfield legt hier eine Studie zu einem Thema vor, das ihn, wie er einleitend selbst sagt, 15 Jahre beschäftigt, und das ein zentrales Thema nicht nur des Mittelalters darstellt, sondern darüber hinaus von großer Bedeutung für die abendländische Kultur bis heute ist. Der Stoff wird primär vom formal literaturgeschichtlichen Gesichtspunkt her auf dem Boden reicher religions- und

kultugeschichtlicher Einsichten, nicht etwa theologisch-philosophisch behandelt. Diese formale Einschränkung hat freilich ihren tieferen sachlichen Grund, weil dieses Problem in der großen Theologie tatsächlich gegenüber der allgemeinen Hamartologie immer eine sehr untergeordnete Bedeutung hatte, betont und wichtig im Grunde nur in der praktischen Unterweisung des einfachen Volkes und dann in der weltlichen (meist in der Volkssprache verfaßten) Literatur des ausgehenden Mittelalters erscheint (107). Das Werk umfaßt zwei größere Teile: der 1. Teil (1—104) erarbeitet in drei Kapiteln (the pagan and jewish background; the origin of the seven cardinal sins; the seven cardinal sins in christian theology, early medieval latin literature and art) den religions-, theologie- und kulturgeschichtlichen Grund der Lehre von den 7 Hauptlastern; der 2. Teil (105—243) zeigt in vier Kapiteln das Werden und Wachsen dieser Lehre in der englischen Literatur (nicht ohne Rücksicht auf die festländischen Quellen) der Zeit von etwa 1100—1510 und ihre Darstellung endlich bei Dunbar, Hawes, More und Spenser im 16. Jahrhundert. Daran schließt sich eine Tabelle (245—249) über die den einzelnen Lastern zugeordneten symbolischen Tierbilder, eine Liste (251 f) der englischen Termini für die lateinischen Lasterbezeichnungen, eine weitere Zusammenstellung anonymen lateinischer Traktate, die zu dieser englischen Literatur in Beziehung stehen (253 ff) und schließlich eine sehr reichhaltige Bibliographie zu dem Thema (257—306); die ebenfalls sehr ausführlichen Anmerkungen, die auch manche wertvolle Ergänzung zum Texte noch bieten (vgl. A. 12 S. 339 ff; 103/347; 145/365; 159/367; 107/387; 213/437), und ein allgemeiner und vier spezielle Indices schließen das Werk ab.

Das Buch verdient höchste Beachtung. Mit allem, dem Thema entsprechenden wissenschaftlichen und menschlichen Ernst prüft der Verf. jeweils den Wert seiner Quellen und die Tragfähigkeit seiner Begründungen und wesentliche Unterscheidungen (vgl. 28 — Teufelsvorstellung, 43 — Todsünde und Hauptlaster, 56, 106 — kirchliche Lehre und Volksfrömmigkeit, 101 — Thema und Darstellungsform usw.) helfen im Gewir dieses ganzen Komplexes die Entwicklungslinie deutlich sichtbar zu machen, ohne die fast verwirrende Fülle und Mannigfaltigkeit des Stoffes zu opfern. In gleicher Weise sucht der Verf. den allgemein menschlichen und religiösen Kategorien und Maximen wie den Überzeugungen und Lehren der einzelnen Bekenntnisse, auch den für das Verständnis des Mittelalters wesentlichen katholischen Vorstellungen (100) gerecht zu werden.

Im 1. Teil zeigt Verf., wie die Lehre von den 7 (bzw. 8) Hauptlastern aus jüdischen (Testament der 12 Patriarchen) und babylonischen Quellen (bes. aus der Lehre von der sehr eingehend dargestellten Himmelsreise, wie sie im Volke durch asiatische Religion, in der Gebildetenwelt durch Platos Pol. X 13 (614) verbreitet wurde) in die hermetische und gnostische Geisteswelt eindringt und über die ägyptischen Mönche im Christentum des 3. und 4. Jahrhunderts (angedeutet bei Origenes und Clemens v. Alexandrien, entfaltet bei Evagrius und Cassian) Eingang findet. Über Gregor den Großen und Prudentius (Psychomachie) gelangt sie nach mannigfaltigen Wandlungen, die sich vor allem in der Reihenfolge der Laster äußert [glaitavs bei Cassian: gula und luxuria am Anfang in der mönchischen Ascese; siiiagl bei Gregor: superbia am Anfang gemäß eccli 10/13; saligia seit Heinrich v. Ostia; Antonin v. Florenz stellt zu Beginn des bürgerlichen Spätmittelalters die cassianische Avaritia (1 Tim 6,10), die vor allem seit Nilus mehrfach durch invidia ersetzt worden war, an den Anfang (105 f)], in das Mittelalter, wo sie auf mannigfache Weise (in Volkspredigt, Bußpraxis und Beichtbüchern, Viten und Beispielsammlungen, belehrenden und erbauenden Spielen über Tod und Gericht, fingierten Gesprächen zwischen Mensch, Gott und Teufel, mit reicher Verwertung der Tiersymbolik) in die hohe Kunst Dantes ebenso wie in das Mysterienspiel und den Volksschwank und in die bildende Kunst eindringt.

Ein reiches Kulturgemälde des späten Mittelalters zumal entfaltet sich im 2. Teil vor uns. Neben bekannten Namen begegnen uns viele unbekannte, die jedoch gerade auf diesem Gebiete einen wichtigen Beitrag geleistet haben. Neben

Heiligenviten (ausgehend von der Vita Guthlaci) und Homiliensammlungen (vor allem rings um Aelfric) im 12. Jahrhundert werden aus dem 13. Jahrhundert drei theologische Summen (Raymund v. Pennaforte, Wilhelm Peraldus, Fr. Laurentius Gallus) sowie eine größere Anzahl von Werken aus der französischen, deutschen, normanischen und englischen Literatur genannt. Zu den zahlreichen Beispielsammlungen dieser Periode sei noch auf den Artikel von P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel, Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. W. phil. hist.* 1948 H. 4, und 1953 H. 3 hingewiesen. Aus dem 14. Jahrhundert werden vor der reichen englischen Literatur Dante und andere italienische Werke behandelt; am Ende dieses Kapitels zeigt der Verf. die Verwendung dieses Themas in der bildenden Kunst vor allem der Niederlande und Frankreichs. Die hier erwähnten Eucharistietraktate (161) dürften in Zusammenhang stehen mit dem Werk des auch sonst in dieser Zeit sehr einflußreichen Innozenz III., der in seinem berühmten Werk: *de sacro altaris mysterio* im 18. Kapitel *de adaptatione septem petitionum* . . . die 7 Vaterunserbitten, die 7 Geistgaben, die 7 (8) Seligpreisungen für die Tugenden und die 7 Hauptlaster zusammenstellt. In der besonders mannigfaltigen Ausgestaltung, die das Thema im 15. Jahrhundert in Dichtung und Prosa, Gebet und Predigt, Beispielsammlung und Moraltraktat (aus den „Hauptlastern“ sind immer mehr die „Todsünden“ geworden), geistlichen Spielen und Volksschwänken fand, ist besonders beachtlich, was der Verf. (234) zu dem Auftreten von astrologischen Hinweisen in mehreren Stücken dieser Zeit sagt, nachdem vom 5. bis zum 15. Jahrhundert nirgendwo eine Beziehung zwischen dem 7-Lasterkatalog mit dem Sternenglauben mehr zu finden war. Überzeugend zeigt der Verf., daß nicht, wie M. Gothein meint, hier der ursprüngliche, babylonische, astrologische Quellgrund wieder zum Durchbruch komme, sondern daß vielmehr die im 13. Jahrhundert über die arabische Philosophie in Spanien eingedrungene Astrologie im 15. Jahrhundert in den Volksglauben eindringt und so die 7-Lasterlehre mit dieser von außen eingedrungene Sternlehre in Beziehung gesetzt wird. Auch die Darstellung bei den Werken des 16. Jahrhunderts bringt deutlich die von außen kommenden Ideen des Humanismus und der Renaissance, nicht etwa eine bisher verborgene Grundidee der 7-Lasterlehre zum Ausdruck.

Gerne hätte der Theologe diese geschichtliche Klarstellung schon im 1. Teil gefunden, da er bei seiner mehr materiellen Betrachtungsweise im Gegensatz zu der mehr formalen Betrachtungsweise des Literaturgeschichtlers, mehr auf die Begründung als auf die Provenienz der Lehre schauend, zu der Überzeugung kommt, daß das Siebenerschema, häufig in der Schrift verwendet, aus der 7-Tagewoche als gottgewollt und damit einfach als natürlich empfunden wird, und die Idee vom Kampf zwischen Tugend und Laster nur zufällig manichäisch (persisch), meist einfach aus dem Erlebnis des eigenen sittlichen Kampfes (bei Paulus Rö 7,14—25 nicht nur Eph 6,11 f) und aus der frühchristlichen Vorstellung vom heilsgeschichtlichen Kampf zwischen Tod und Leben (alljährlich wiederkehrend in der Osterliturgie, die schon Wipo († um 1050) in der Ostersequenz: *mors et vita duello conflixere mirando* zusammengefaßt) allein verstanden wurde. In diesem Zusammenhang seien noch einige kleinere Korrekturen angefügt: Die geistlichen Homilien (53) gehören wohl nicht dem geschichtlichen Makarius von Ägypten (vgl. J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches* . . . Innsbruck 1912), das *speculum virginum* (83) stammt nicht von Conrad von Hirsau (vgl. M. Bernards, *Schol.* 1953 S. 69—78) und das *speculum BMV* (89) nicht von Bonaventura, sondern vielleicht von Conrad von Sachsen. An neuester Literatur sei noch genannt U. Großmann, *Studien zur Zahlensymbolik des Frühmittelalters* (ZKTh 76 [1954] 19—54) und eine demnächst erscheinende größere Studie über die Tier-symbolik im AT von J. Botterweck. — Das vorzügliche Werk wird für diese Frage für längere Zeit das Standardwerk bleiben, und es wäre nur zu wünschen, daß auch eine gründliche theologische und philosophische Studie zu diesem Thema das Werk fruchtbar ergänzte.

Ivar Nylander: Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens (= Rättshistoriskt Bibliotek Bd. IV; Skrifter utg. av Institutet för Rättshistorisk Forskning grundat av Gistav och Carin Olin, Serien I). Lund (A. B. Nordiska Bokhandeln, Stockholm i distribution) 1953. 334 S. gr. 8^o.

Die Abhandlung gehört zu jenen willkommenen Werken, die weit mehr bieten, als der Titel vermuten läßt. Sie bringt eine gründliche, aus den Quellen geschöpfte und gut dokumentierte historische Darstellung des kirchlichen Vermögensrechts in Schweden aus der Zeit von ungefähr 1200 bis 1347. Damit verknüpft sie aufschlußreiche Hinweise auf die allgemeine Rechtslage der einschlägigen kirchlichen Institute, vergleicht sie mit dem kontinentalen und dem außerschwedischen nordischen Recht und entrollt so ein hochinteressantes Bild der kirchlichen Rechtsgeschichte Schwedens während des angegebenen Zeitraums.

Das schwedische Kirchenrecht machte damals eine tiefe Wandlung durch. Der Anfang der Epoche zeigt uns das Kirchenwesen des Landes als eine Volks- und Gemeindekirche mit stark autochthoner Rechtspraxis. Bezeichnend dafür ist die Ableitung der äußeren kirchlichen Rechtsgewalt von dem König und dem Volk. Der kirchlichen Autonomie bleiben nur die rein geistlichen Funktionen der Sakramentspendung und der Predigt. Hingegen wird die potestas iurisdictionis in foro externo, was für deren Geschichte wichtig ist, offenbar nicht als spezifisch geistliche Lebensäußerung der Kirche angesehen, sondern gilt als ein Stück christlicher Volksordnung. Demgemäß liegt die Besetzung der Bistümer bei dem König und dem Volk, und zwar so, daß der König das Recht des Vorschlags, die Thingversammlung dasjenige der Annahme hat. Es folgt hierauf die Amtseinsetzung durch den König mit Ring und Stab; ergänzt wird dieser Rechtsakt durch die Ordination als rein geistliche Handlung.

Wie die Form der „Investitur“ durch den König beweist, finden sich damals — wohl durch Dänemark vermittelt — gewisse Ansätze für ein Eindringen des weltlichen Feudalismus in das schwedische Kirchenrecht. Dafür sprechen auch einige Spuren anderer dem kontinentalen Königskirchenrecht eigentümlicher Befugnisse (Inanspruchnahme von Servitien aus dem Kirchengut, *ius regalium* und *ius spoli*). Indessen fehlte es für eine dauernde und umfassende Rezeption solchen Vorbildes an der breiten Grundlage sowohl in einer lehnsrechtlichen Staatsverfassung als in den Besitzverhältnissen, und obendrein war die politisch-religiöse Legitimität des kontinentalen Königskirchentums durch den Ausgang des Investiturstreits bereits stark erschüttert. So begegnet das Verbot der einheimischen Rechtsübung durch die Päpste keinem nachhaltigen Widerstand. Das alte Volksrecht hinsichtlich des bischöflichen Amtes geht unter. Das Dekretalenrecht hält nach 1248 seinen Einzug. Die Besetzung der Bistümer fällt den im 13. Jahrhundert errichteten, aus Weltgeistlichen bestehenden Domkapiteln zu (das vor 1200 bestehende Regulararkapitel in Uppsala verwandelte sich nach diesem Zeitpunkt in ein Säkularkapitel). Die Bischofswahlen vollziehen sich hinfort nach den kanonischen Vorschriften. Die kanonische Ordnung bestimmt ferner die Rechtsverhältnisse und die Verwaltungsübung des Diözesankirchenvermögens (*fabrica ecclesiae cathedralis*, *mensa episcopalis*, Kanonikate, Vikarien usw.). Schweden gliedert sich im Bereich der Diözesanorganisation dem *ius commune* ein.

Um so zäher behauptet sich das einheimische Kirchenrecht auf der Ebene des kirchlichen Gemeindelebens. Dieselbe Erscheinung ist ja auch aus der Geschichte des kontinentalen Kirchenrechts bekannt. Aber während hier der Adel den Rückhalt des Partikularkirchenrechts bildete, waren es in Schweden die Bauernschaften. Ihr Selbständigkeitsbewußtsein vertrug ein streng hierarchisches Regiment nicht. Die bischöfliche Kirchenleitung war daher in Vermögensangelegenheiten vielfach auf den Weg der Vereinbarung mit ihnen verwiesen. Tatsächlich und bis zu gewissem Grade auch rechtlich lag die Verfügungsmacht über das örtliche Kirchenvermögen bei den Kirchengemeinden (Eigenkirchen waren spärlich und verwandelten sich später in Patronatskirchen). Die Bauernschaft gab den Ausschlag für die Errichtung eines Kirchspiels. Sie trug die Baulast für das Gotteshaus, sorgte für dessen Aus-

stattung und, vorbehaltlich einiger Haftungsbestimmungen zu Ungunsten des Pfarrers, für die Ausbesserung; sie dotierte die *fabrica ecclesiae* und führte durch ihre Vertrauensleute mit dem Pfarrer zusammen die Verwaltung; ihr lag die Bereitstellung und Unterhaltung des Friedhofs ob. Sie stiftete das Pfarrgut und wählte den Pfarrer.

Es entspricht der starken Stellung einer solchen „genossenschaftlichen Gemeindekirche“ (vgl. H. E. Feine, ZRG. Kan. Abt. XXXIX 1953 S. 478), daß ihr Einfluß auch bei der Ordnung der wichtigsten kirchlichen Einkünfte, nämlich der Zehnten, durchschlägt. Bekanntlich zeigt Schweden insoweit ein sehr verwickeltes System. Es entspricht weder der im Dekretalenrecht empfohlenen Verteilung (Bischof, Pfarrer, Fabrik, Arme) noch der Dreiteilung (Pfarrer, Fabrik, Arme), die in einzelnen Ländern, so namentlich in dem Ausgangsland der Christianisierung Schwedens, England, üblich war und von da aus auch im schwedischen Kirchenrecht Platz gegriffen hatte. Als später ein Zehntanteil für den Bischof abgezweigt werden sollte, blieb das Zehndrittel des Pfarrers, d. h. dessen bedeutendste Einkommensquelle, an deren ungeschmälerter Erhaltung die Kirchengemeinde ein Hauptinteresse hatte, unangetastet; der Bischof konnte nur erreichen, mit den übrigen Bezugsberechtigten sich in den Rest zu teilen. Auch im übrigen kennt das schwedische Zehntrecht bemerkenswerte Sonderregelungen, die teils für das ganze Land gemeinsam sind, wie z. B. die Entrichtung eines Hauptzehnts vom Vermögen neben dem Ertragszehnt (Feld- und Blutzehnt), teils von Diözese zu Diözese wechseln. Andere Einkünfte des Bischofs (besonders die Gastung), der Domkirche, der Kanonikate sowie der Pfarrer (Oblationen, Stolgebühren) entsprechen im Rechtsbild den gleichartigen wirtschaftlichen Bezugsquellen der Kirche auf dem Kontinent.

Die vorstehende Zusammenfassung des für die kirchliche Rechtsgeschichte wichtigsten Ertrags der Arbeit darf in den Wunsch ausklingen, daß der Verfasser mit den gleichen gediegenen Methoden, vielleicht aber etwas gestraffter, seine Forschung nunmehr der kirchlichen Rechtsgeschichte Schwedens im späteren Mittelalter zuwenden möge.

München

Joh. Heckel

Reformationszeit

Karl August Meissinger: Der katholische Luther. München (Lehnen) und Bern (Francke) 1952. VIII, 320 S. geb. DM 19.80.

Karl August Meissinger: Luther, Die deutsche Tragödie (= Sammlung Dalp Band 35) Bern (Francke) und München (Lehnen) 1953. 192 S. geb. DM 6.80.

Über diesen beiden Luther-Darstellungen waltet der Unstern, der über fast allen neueren Versuchen einer Gesamtdarstellung Luthers gestanden zu sein scheint. Wie Heinrich Böhmers und Otto Scheels Luther-Werke sind auch diese beiden Arbeiten Torso geblieben, nach K. A. Meissingers Tod aus dem Nachlaß herausgegeben, die erste von Otto Hiltbrunner, die zweite ohne Notiz über den Herausgeber.

Wenden wir uns zunächst der größeren der beiden Darstellungen zu, so wird ihr etwas provozierender Titel in seiner relativen Harmlosigkeit erkennbar, wenn wir hören, daß der Darstellung des ‚katholischen Luther‘ ein zweiter Band über den ‚reformatorischen‘ und ein dritter über den ‚lutherischen Luther‘ hätte folgen sollen. Jedoch, auch der vorliegende erste Band ist in sich nicht abgeschlossen, sondern bricht im Kapitel über Luther und Cajetan ab, unter etwas willkürlicher Hinzufügung von Exkursen über Prädestinationslehre und Ethik L.'s, über Melanchthon 1518, die Epitome des Prierias, die Verbrennung der Bulle am 10. Dezember 1520, über Luther und das Sprichwort, und schließlich Bemerkungen zu Joh. Mathesius. Ausgiebige Anmerkungen im Umfang von knapp 50 Seiten stellen eine wichtige Bereicherung des ganzen Torsos dar.

M., mit der Arbeit an den frühen Texten Luthers genauestens vertraut, gibt zunächst einen lehrreichen und ziemlich polemisch gehaltenen Überblick über die bisherige Lutherforschung, insbesondere über Entstehung und Stand der großen Weimarer Lutherausgabe. Hier werden die Grenzen zwischen Selbstbewußtsein des Spezialisten, Indiskretion und wissenschaftlich wertvoller Information zuweilen recht fließend. Das Hauptgewicht liegt dann auf den Kapiteln über Luthers frühe Exegese und Theologie. In der radikalen Fassung der Prädestinationslehre und der Lehre von der Erbsünde sieht M. die eigentlichen und theologisch wirksamen Züge der Frühentwicklung Luthers, die ihn zum Gegensatz gegen die ‚Schultheologie‘ der Scholastik und gegen das römische Kirchentum führt (S. 72—127). Die dramatischen Vorgänge des Ablaßstreites und seiner Folgen werden dann höchst anschaulich und mit der nötigen Rücksicht auf die nicht-theologischen Faktoren der Entwicklung geschildert. Wissenschaftlich am wertvollsten und für die augenblickliche Lage der L.-Forschung besonders aktuell sind M.'s Ausführungen zur Exegese des frühen Luther.

Jedoch ist in all dem bisher Genannten die eigentliche Tendenz des Verf. noch nicht bezeichnet. Sie drückt sich vielmehr in dem nun doch nicht ganz so harmlosen Titel aus und vor allem in der Fragestellung, die der ganzen Arbeit zugrunde liegt. „Die exakte Hauptfrage lautet: War der vorreformatorische Luther schon von vornherein so unkatholisch, daß er notwendig mit der alten Kirche zerfallen mußte? Darauf wird in der folgenden Darstellung mit Nein geantwortet werden, gegen Denifle und viele neuere Katholiken“ (S. 7 f). M. sieht, wie bereits angedeutet, den Bruch erst in den Grundgedanken der Römerbriefvorlesung angelegt; er verneint ihn für Luthers Denken in der Zeit der *Dictata super Psalterium*. Das ist gewiß diskutabel, wenn man auch derjenigen (katholischen und evangelischen) Interpretation der ersten Psalmenvorlesung Luthers überwiegend Recht geben möchte, die bereits damals im Überwiegen des Wortes Gottes und seiner Schätzung vor dem Sakrament den Keim zur späteren Entwicklung erkennen zu können und zu müssen glaubt (auf katholischer Seite vgl. W. Wagner in *Ztschr. f. kath. Theol.* 1937, auf protestantischer Seite die Arbeiten von G. Ebeling u. a.). Unhaltbar wird die Position M.'s in dem Augenblick, wo er das Gewicht der Fragestellungen

Luthers, die dann zum Bruch führen, in mehr als erasmischer Weise herabmindert und relativiert. In der entscheidenden Erörterung über Sola fide und Werkgerechtigkeit (S. 101 ff) schreibt M.:

„Luther hat auch in der christlichen Sittenlehre und Praxis die vollständige Summe dessen, was Jesus und seine Apostel gepredigt haben. War es also notwendig, war es christlich, ja, um es ganz herauszusagen: widersprach es nicht stracks dem einfachen Urgebot Jesu, daß lediglich um einen Unterschied in der theoretischen Begründung christlichen Lebens hundert Jahre lang blutigster Krieg geführt und vierhundert Jahre lang unter Christen ein grenzenloser Haß gesät wurde, worüber die Hauptsache verloren ging, nämlich gerade die praktische Christlichkeit der christlichen Völker, des höchstkultivierten Teils der Menschheit? Hier und nur hier liegt die ungeheuerliche Schuld des christlichen Abendlandes, um derentwillen dieses Buch geschrieben werden muß“ (S. 102 f).

Es liegt auf der Hand, daß auf diese Weise die Probleme der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert und heute nicht in ihrer Tiefe erkannt und einer verantwortlichen Lösung entgegengeführt werden können. Weder Luther noch der damalige und heutige römische Katholizismus dürfte sich hier anders als oberflächlich verstanden fühlen. Es ging jedenfalls um mehr und um anderes als um eine beliebig austauschbare Theorie des christlichen Lebens; es ging um die Wahrheit und um den Gehorsam dem offenbarten Worte Gottes gegenüber.

So ist dies glänzend geschriebene, mit so großer, ja in manchem einzigartiger Sach- und Quellenkenntnis ausgestattete Nachlaßwerk doch nur in seinen Informationen, nicht aber in seinen grundlegenden theologischen Voraussetzungen und Tendenzen ein wirklicher Fortschritt der Luther- und Reformationsforschung.

Ähnliches gilt von dem zweiten hier anzuzeigenden, bereits 1940 entstandenen Werk, das die Spuren seiner Entstehungszeit nur allzu deutlich an sich trägt. In den einleitenden Abschnitten, in denen eine neu werdende Welt dargestellt wird, wiederum eine glänzende Zusammenfassung der zur Reformation hinführenden und hindrängenden Entwicklung, im nächsten Abschnitt über den katholischen Luther ungefähr den Inhalt des größeren Werkes bietend, hat es seinen eigentlichen und recht fragwürdigen Höhepunkt in dem Schlußkapitel: Deutschland versäumt seine Stunde (S. 159—187). Luther hätte nach M.'s Meinung im Anschluß an den Wormser Reichstag 1521 nicht den Weg auf die Wartburg, sondern in die politische Öffentlichkeit gehen sollen, um das deutsche Volk zur wirklichen Reichsreform (mit parlamentarischem Unter- und Oberhaus!) aufzurufen und so dem Kaiser wie dem Papst gegenüber wirklich politisch handlungsfähig zu werden. Statt dessen begab er sich in den Schutz des Kurfürsten und hat damit die ersten Schritte zu dem verhängnisvollen Landeskirchentum getan. Um das leisten zu können, hätte er bereits 1520 die Ansätze zu einem politisch-sozialen Programm in seiner Schrift an den Adel ausbauen müssen, anstatt durch seine Schrift über die babylonische Gefangenschaft viele seiner bisherigen Anhänger endgültig vor den Kopf zu stoßen.

M. a. W.: L. hätte handeln müssen als wirklicher Staatsmann und nicht nur als „ein Professor und ein gehorsamer Untertan seiner kursächsischen Obrigkeit, der sich lediglich in einer falschen Hoffnung auf die Ritterpartei auf ein Gebiet begeben hatte, dessen eigentliche Aufgaben ihm fremd waren“ (S. 182).

Das sind doch wohl mehr Phantasien als ernsthaft zu erwägende Möglichkeiten angesichts der tatsächlichen Kräfteverteilung auf dem Felde der damaligen Politik, vor allem aber angesichts von Luthers eigenem Verständnis seines Auftrags und seines Auftretens. Es genüge hier, auf seine Vorrede zur Schrift an den Adel zu verweisen, die deutlich zeigt, wie völlig ungenügend eine solche Interpretation wie die von M. vorgebrachte ist.

Angesichts beider Veröffentlichungen kann man sich nur mit einiger Verwunderung fragen, wie sich eine so einzigartige Fülle von Detailkenntnis der

dargestellten Gestalten und Gedanken und eine so beneidenswerte Gabe anschaulicher und bewegter Schilderung der Vorgänge und Entwicklungen mit so unzureichenden Urteilkategorien verbinden und begnügen konnte.

Nachträglich weise ich auf die ausführliche kritische Besprechung der beiden Nachlaßveröffentlichungen des Verf. hin, die inzwischen aus der Feder von L. von Muralt in *Zwingliana* IX, 10, 1953, S. 576—596 erschienen ist.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Walter Delius: *Justus Jonas 1493—1555, Lehre und Leben*. Gütersloh (Bertelsmann) 1952, 132 S. kart. DM 4.80.

In dieser Arbeit des Kirchenhistorikers der Berliner Kirchlichen Hochschule handelt es sich um eine gut fundierte, angenehm lesbare und in mehrfacher Weise besonders verdienstvolle Darstellung des bekannten Mitarbeiters Luthers, Justus Jonas, dem Verf. den „dritten Platz neben Luther und Melandrhon unter den Wittenberger Reformatoren“ zuschreibt (S. 111).

Das fast unvermeidlich exklusiv wirkende Interesse an Luthers Leben und Lehre hat von jeher die Gestalten seiner Mitarbeiter zum Schaden der Geschichtskennntnis und -erkenntnis stark zurücktreten lassen. Und die diesen Gestalten gewidmete gelehrte Forschung ist meist nur den Spezialisten bekannt und geläufig. Diesem Mißstand hilft Delius mit seiner stoffreichen und durchsichtigen Darstellung über Justus Jonas in erfreulicher und wirksamer Weise ab.

Er behandelt mit besonderer Ausführlichkeit die vom Humanismus bestimmte Vorgeschichte des J. Jonas (S. 5—33) und zeigt dann die mancherlei Tätigkeiten und Beziehungen zu dem reformatorisch-theologischen Geschehen, in welchen Jonas als Propst und Professor zu Wittenberg sich verdient machte (S. 34—69). Unter seinen literarisch-polemischen Leistungen wird seine Erstlingsarbeit zum Thema der Priesterehe mit Recht besonders betont, unter seinen sonstigen Verdiensten die Mitarbeit an Visitation und Kirchenordnungen ausführlich gewürdigt; ebenso aber auch seine zuweilen etwas starre, zuweilen vermittelnde Haltung im Abendmahlstreit und den späteren Lehrstreitigkeiten. Eine Darstellung seines Reformationswerkes als Reformator und Superintendent zu Halle/Saale (S. 70—99) und der Notzeiten seines Alters (S. 99—111) schließt die Biographie, die durch Anmerkungen (S. 113—125) und ein reichhaltiges Literatur- und Quellenverzeichnis bereichert wird.

Wesentlich erscheint mir der Hinweis S. 92 f, daß „man in Justus Jonas den Vater der lutherischen Orthodoxie sehen kann“, begründet mit seiner Stellungnahme in einem gelegentlichen Lehrstreit in Eisleben über die Verwendung bereits konsekrierter und nicht ausgeteilter Abendmahlselemente: „Jonas wurde in den Auseinandersetzungen ebenfalls um sein Urteil ersucht. Die Stellung des Jonas ist für seine theologische Haltung und für die des Luthertums wichtig. Jonas erklärt, daß in theologischen Auseinandersetzungen nur Luther und die Wittenberger Theologen die Entscheidung haben. Es gibt wohl kein Dokument dieser Zeit, das in gleicher Weise so deutlich diese Haltung zum Ausdruck bringt“ (Verf. verweist auf G. Kawerau, *Der Streit über die reliquiae sacramenti in Eisleben 1543*, ZKG 33, 1912, S. 286 ff). Die Frage mag immerhin gestellt werden, ob nicht hier noch eher Nik. v. Amsdorf zu nennen wäre, von dem O. H. Nebe mit Recht bemerkt hat, daß er wohl den bezeichnendsten Übergang von Luther zur Orthodoxie darstellt, sofern es um die sog. gnesiolutherische Orthodoxie sich handelt (vgl. O. H. Nebe, *Reine Lehre, Zur Theologie des Niklas von Amsdorff*, Göttingen 1953, und die Vorrede des Amsdorf zu Band I der lateinischen Jenaer Lutherausgabe von 1555: E. A. v. a. 1 S. 3—14).

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Neuzeit

Theodore H. Papadopoulos: Studies and documents relating to the history of the Greek church and people under Turkish domination (= Bibliotheca graeca aevi posterioris I) Wetteren (Scaldis Publishers) 1952, XXIV, 507 S. brosch. bfr. 490.—

Wenn die neue Sammlung, deren erster Band hier angezeigt wird, mit ihrer Bändezahl ihre Vorgängerin, die Bibliotheca graeca medii aevi von Konstantinos Sathas einholt und dabei in jedem Band dieselbe Stofffülle ausbreitet wie im ersten, so wird sie bald die wichtigste Reihenpublikation auf dem Gebiet der neueren griechischen Volks- und Kirchengeschichte bilden. Der Anfang ist jedenfalls vielversprechend. Im Grunde handelt es sich zunächst nur um die Person des Patriarchen Kyrillos V. von Konstantinopel (1748—1751 und 1752—1757), um seine Kirchenpolitik, seine Gegner und insb. um eine große, 3179 Verse umfassende Schmähschrift gegen ihn, die der Verf. herausgibt. Er ergreift jedoch dabei die Gelegenheit, weit auszuholen und die Lage des Patriarchats von Konstantinopel unter der Türkenherrschaft nach allen Seiten hin zu untersuchen. So enthält das Werk zunächst einen Abschnitt über die politische Rolle des Patriarchen nach dem Fall von Konstantinopel, dann über die Verwaltungsorganisation der Kirche, über den Herrschaftsbereich in geographischer Beziehung und über den Einfluß des Patriarchats auf die Geschehnisse des Griechentums. Der zweite Teil bringt eine Analyse der Quellen zum Wirken des Patriarchen Kyrillos, der dritte die Ausgabe des Schmähschriftes *Πανοσιολογίας* mit reichen Anmerkungen, Indices und bibliographischen Einzelforschungen. Somit stellt der Band ein Corpus dar, in dem man sich wohl noch lange über einschlägige Fragen der kirchlichen Organisation usw. Rats erholen wird. Gerade dieser letztere Umstand berechtigt aber dazu, kritische Anmerkungen zu den einzelnen Teilen zu geben und auf einige Gesichtspunkte hinzuweisen, die dem Verfasser entgangen sind.

Die politische Rolle der Patriarchen beginnt bereits mit dem ersten in ihrer Reihe nach dem Fall von Konstantinopel, dem berühmten Gennadios Scholarios. Er erhielt — übrigens ein von den türkischen Eroberern schon früher geübtes Verfahren — vom Sultan seine geistlichen und richterlichen Gerechtsame bestätigt. Mehmed ließ sich durch den neuen Patriarchen offenbar aus politischen Interessen über den christlichen Glauben informieren. Wie es im einzelnen mit den Privilegien Mehmeds auch bestellt sein mag, im Laufe der Zeit wurde der Patriarch jedenfalls zum offiziellen und verantwortlichen Repräsentanten der orthodoxen Kirchen unter osmanischer Herrschaft. Wenn der Verf. darin ein großes Novum sieht, d. h. die praktische Auflösung der bisherigen kirchlichen Autonomien des Ostens und die Herstellung einer patriarchalen Zentralgewalt in Konstantinopel, also die Auflösung derjenigen ostkirchlichen Strukturen, durch welche sie sich bisher am stärksten von der lateinischen Kirche unterschied, so kann ich ihm hier allerdings nicht zustimmen. Der Verfall der Patriarchate von Alexandria und Antiocheia infolge der Arbeit der monophysitischen Gegenkirche und der arabischen Eroberung hatte schon Jahrhunderte vorher zu einer immer steigenden Machtzusammenballung beim Patriarchen von Konstantinopel geführt, die Lokal-Liturgien der alten Patriarchate sind seit dem 11. Jahrhundert mehr und mehr verschwunden und die Hierarchen in Byzanz bildeten eine Primatslehre aus, welche sowohl den jurisdiktionellen wie den Lehrprimat, ja sogar eine Art Unfehlbarkeitslehre umfaßte und im 14. Jahrhundert etwa vom Patriarchen Philotheos Kokkinos scharf formuliert wurde. Die Entwicklung ging der lateinischen durchaus parallel, wenn auch die Gründe dafür auf beiden Seiten des orbis christianus nicht immer dieselben waren.

Für die Darstellung der patriarchalen Verwaltung stützt sich der Verf. in erster Linie auf die kirchlichen Ranglisten des Ps.-Kodinos (14. Jahrhundert) und

auf eine Darstellung des Patriarchen Chrysanthos von Jerusalem (1715). Dazu ist zu bemerken, daß die Quellen für die spätbyzantinische Zeit viel reichlicher fließen und daß auf sie deshalb nicht zu verzichten gewesen wäre, weil sowohl Ps.-Kodinos wie auch Chrysanthos (der diese Quellen benützt hat) ohne Rückgriff auf sie oft nicht zu verstehen sind. Es gibt zu den einzelnen Würden und Ämtern auch mehr moderne Aufsätze, als der Verf. anzunehmen scheint. Des Ungeklärten bleibt immer noch genug. Im übrigen dürfte es gerade bei den im Rang am tiefsten stehenden Würden oft müßig sein, ihnen einen genau umrissenen Arbeitsbezirk zuzuweisen. Eine Reihe davon scheint zu reinen Titeln geworden zu sein, — ein Vorgang, der in der weltlichen Ämterliste seine schlagende Entsprechung aufweist. Zur Geschichte der Metropolitengewalt und der Synodos des Patriarchen hätte der Verf. bei Emil Herman (*Orientalia Christiana Periodica* 13, 1947) wertvolle Vorarbeiten gefunden. Zum Oikonomos (S. 62): Wenn Chrysanthos sagt: „*εἶναι καὶ εἰς τὰς ψήφους τοῦ ἐπισκόπου πρῶτος*“, so bezieht sich das eindeutig auf das Recht des O. bei der Bischofsbestellung in der Synodos Ende-musa, deren Mitglied er ist, als erster sein Votum abzugeben. Den Satz hat Chrysanthos übrigens einer byzantinischen Rangliste entnommen. Zum Sakkelarios und Sakkeliu: beide Ämter entsprechen ganz offensichtlich den gleichnamigen Ämtern des Staates; es sind ursprünglich finanzielle Funktionen. Gültig ist also nur die Schreibung mit Doppel-K. Der Sakkelarios als kirchlicher Finanzbeamter steht auch in direkter Parallele zum gleichnamigen päpstlichen Beamten des Frühmittelalters. Die Etymologie von *sacellum* ist rein arbiträr. Wenn der Verf. es „rather strange“ findet, daß Chrysanthos den Sakkelarios auch mit den kirchlichen Gefängnissen in Verbindung bringt, so ist dazu zu sagen, daß der Sakkelarios in dieser Funktion schon 635 in Verbindung mit dem Fall des Papstes Martin als Oberaufseher der kirchlichen Häftlinge bezeugt ist. Da der Sakkelarios der Referent des Patriarchen für die Klöster war, diese aber zumeist als Haftstätten benützt wurden, hat diese Oberaufsicht nichts überraschendes. Zum Chartophylax: Hier hätte der Verfasser mit Nutzen die Arbeit von Chr. Dimitriu über den Chartophylax (Athen 1924) und M. Gedeon, *Μετὰ τῶν πρὸ ἐμοῦ*, Athen 1936, benützt. Die Verteilung der Befugnisse der zwei Büros des Chartophylax war übrigens nicht die vom Verf. angegebene: das Büro der Sekretikoi diente dem „forum externum“, das der „episkopeiano“ dem „forum internum“. Was den Terminus „Exokakoiolo“ anlangt, so dürfte doch trotz mancher Schwierigkeiten die Deutung als Gegensatz zu „Synkelloi“ die wahrscheinlichste sein. Zum Kastrensios: Aus Gründen der historischen Parallelität dürfte die Herkunft von *Castrensis* die einzig annehmbare Deutung abgeben. Er entspricht dem weltlichen *Comes castrensis* und dem päpstlichen *Vicedomus*. Alle übrigen Etymologien tragen das Siegel des Gekünstelten auf der Stirn. Das häufig eingeschobene *v* (*κανοτοβιαιος*) entspricht der oft zu bemerkenden Entfaltung eines Nasals vor Sibilanten, z. B. *κινωτέρινα* (cisterna), *προκένσος* (processus) usw. Generell ist zu den Ämterlisten, deren Reihenfolge der V. sich anschließt, zu bemerken, daß sie natürlich die Rangfolge wiedergeben, daß also die Struktur der Zusammenarbeit der Behörden darin in keiner Weise zum Ausdruck kommt. Der Verf. macht nur selten den Versuch, hier die nötigen Beziehungen herzustellen. Außerdem verdient Beachtung, daß durchaus nicht alle Patriarchalämter in den verschiedenen Rang-Pentaden ihren Niederschlag gefunden haben.

Zur geographischen Beschreibung des patriarchalen Jurisdiktionsbereiches möchte ich eine Bemerkung hersetzen, die ebenso für die byzantinischen *Notitiae episcopatum* gilt wie für die türkische Notiz, die der Verf. hier in dankenswerter Weise zusammengestellt hat: 1. Genau so, wie manche byzantinische Bistümer in keiner Notiz zu finden sind, so scheinen auch in der türkischen sogar Metropolen (von kurzlebiger Dauer) zu fehlen. 2. Und genau wie in der byzantinischen Zeit wird auch in der türkischen Notiz aus Prestigegründen manches Bistum weitergeschleppt, dessen Lebenskraft längst versagt hat.

An die Beschreibung des Patriarchats fügt der Verf. eine sehr kluge und gemäßigte Würdigung der kirchlichen Beeinflussung des Griechentums in dieser Zeit. Von besonderem Interesse sind hier seine Bemerkungen zur Sprachenfrage, d. h. zur Tatsache, daß die kirchliche Literatur als die beherrschende griechische Literatur der Zeit schlechthin eine „Reinsprache“ pflegte, die dem Werden einer volkhafte[n] griechischen Literatursprache stark im Wege stand. Der Verfasser weist meines Erachtens zur Entschuldigung dieser Tatsache mit Recht auf die kaum überbrückbaren Divergenzen der zeitgenössischen griechischen Dialekte, auf ihre Verwilderung infolge starker fremder Einflüsse, kurz auf ihre Unfähigkeit, unter den gegebenen Umständen eine Koine zu bilden. Man darf hinzufügen: das Problem ist ein byzantinisches Erbe und byzantinisches Versäumnis, und die Türkenherrschaft war die denkbar ungünstigste Zeit, um dieses Versäumnis einzuholen. Wie die Dinge lagen, hat die Kirche durch die Pflege der „Reinsprache“ — übrigens einer oft recht wenig reinen — der griechischen Sprache und dem griechischen Gemeinschaftsgefühl immer noch den relativ besten Dienst erwiesen.

Eine der interessantesten Feststellungen im Zusammenhang dieses Kapitels ist die Tatsache, daß gewisse Patriarchen gegenüber dem Eindringen politischer Freiheitsgedanken in den griechischen Raum — getragen meist von liberalen griechischen Emigranten — einerseits und ihrer politischen Bindung an das osmanische Reich andererseits, sich für eine politische Theologie entschieden, die der byzantinischen in keiner Weise nachstand. Die „Väterlichen Ermahnungen“ etwa, wahrscheinlich ein Werk des Patriarchen Gregorios V., sehen im Sultan den Garanten der Orthodoxie, von Gott gesetzt wie einst das byzantinische Kaisertum, „das begonnen hatte, in gewisser Weise vom Weg der Orthodoxie abzuweichen“ — eine Ideologie, wie sie schon Georgios Amirutzes im 15. Jahrh. ausspricht. Dieser von Gott gewollten osmanischen Macht gegenüber bedeuten die freiheitlichen und revolutionären Bestrebungen der Liberalen Teufelswerk! Die Opposition auch kirchlicher Kreise diesen Theorien gegenüber war groß. Sie dürfte wohl mit eine der Ursachen sein, die zur vollen Autokephalie der griechischen Kirche des späteren Königreiches geführt hat.

Sehr aufschlußreich sind auch die Bemerkungen des Verfassers über die Reaktion der griechischen Kirche gegenüber der lateinischen Missionspropaganda. Die fast tragisch anmutende Aktivität eines Dositheos von Jerusalem, des Gründers der griechischen Druckerei in Jassy, die Stiftung der unglücklichen Akademie auf dem Athos u. ä. werden hier in die großen geistesgeschichtlichen Zusammenhänge gerückt. Freilich vermißt man es sehr, daß diese lateinische Missionspropaganda in keiner ausreichenden Weise zur Darstellung kommt. Der Verfasser entschuldigt sich damit, daß die westlichen Arbeiten darüber nur mit Vorsicht aufzunehmen und selbst im Tatsächlichen nicht immer verlässlich seien. Aufgabe der Kritik gerade auf seiten eines Griechen, die rechten Verhältnisse herzustellen! Obendrein verfügen wir z. B. von seiten der Jesuiten über zahlreiche Dokumentenpublikationen, deren Verlässlichkeit anzuzweifeln, zu mindest prout iacent, töricht wäre. Im Lichte dieser Dokumente zeigen sich in der lateinischen Mission Bildungs- und Schulungsfaktoren, deren sich einsichtige Griechen der Zeit loyal bedienten, ohne an ihrer Orthodoxie Schaden zu leiden. Schließlich und endlich verdankt das moderne Griechenland seine politische Freiheit nicht dem Patriarchat von Konstantinopel, sondern eher noch — neben anderen — den „lateinischen“ Großmächten des Westens, ohne daß diese ungebührliches Kapital für ihre Kirchen daraus geschlagen hätten. Den Kampf gegen die lateinische Kirche als das principium directivum der Patriarchengeschichte des 15.—18. Jahrhunderts zu betrachten, scheint mir gerade nach Lektüre des Werkes von Papadopoulos etwas übertrieben. Die Agentia: Hohe Pforte, Phanarioten, Finanzpolitik, Mönchtum usw., sowie genuin griechische theologische Kontroversen reichen in vielen Fällen völlig aus, um die jeweilige Situation zu erklären. So scheint es, meines Erachtens, dem Verf. nicht zu gelingen, in den Geschicken des Patriarchen Kyrillos V. einen bestimmenden, von den Westmächten ausgehenden Faktor zu entdecken und nachzuweisen. Sicherlich: Kyrillos verlangte die Wieder-

taufe der Konvertiten lateinischer Herkunft. Um damit einen Sturm der Entrüstung heraufzubeschwören, genügte ein Rückblick auf die Haltung der byzantinischen Kirche in dieser Frage und der Gedanke an die möglichen kulturpolitischen Folgen; dazu bedurfte es keiner lateinischen Intervention. Daß bei den Gegnern Kyrillos' Rücksichten auf die Gefühle der Lateiner mitbestimmend waren, ist wahrscheinlich; daß sich die Lateiner selbst sehr dafür interessiert hätten, was mit den Verleugnern ihrer Konfession in griechischen Kirchen rituell geschah, müßte strikte nachgewiesen werden. Sehr wahrscheinlich ist es a priori nicht. Der Verfasser des *Πλανοσπαράκιης* weist mit Nachdruck immer wieder den Vorwurf zurück, daß die Gegnerschaft gegen Kyrillos etwas mit Lateinerfreundlichkeit zu tun habe. Nun ist der Verf. freilich Anhänger des kritischen Prinzips, daß die historische Wahrheit jeweils das konträre Gegenteil der Behauptung einer Schmähschrift sei. Ich gestehe, daß ich dieser Vereinfachung nicht zu folgen vermag. Wie ich denn auch glaube, daß der Verfasser sich die Kritik der Quellen für die Beurteilung des Kyrillos zu einfach gemacht hat. Man kann nicht eine Quelle mit bloßen Wahrscheinlichkeitsargumenten als die beste hinstellen und dann jede Aussage der anderen Quellen entsprechend ihrer Konkordanz oder Diskrepanz mit der ersteren Quelle einfach akzeptieren oder abtun; mit anderen Worten: die Schwarz-Weiß-Wäsche hat in der Geschichte der Menschheit die geringste Probabilität für sich.

Die Vielzahl kritischer Bemerkungen, die ich hier angebracht habe, könnte vielleicht zur Annahme verführen, es handle sich bei Papadopoulos um ein Werk zweifelhafter Zuverlässigkeit und tendenziöser Kirchengeschichte. Das anzunehmen, hieße den Zweck meiner Anmerkungen verkennen. Gerade weil ich das Werk für eine umfassende und wohl auf lange Zeit geradezu unentbehrliche ausgezeichnete Studie über das Griechentum der Türkenzeit halte, glaube ich diese Anmerkungen machen zu dürfen. Die Vorzüge des Buches sind die Einlässigkeit, mit der die zeitgenössischen Quellen selbst zu Worte kommen, Quellen, die unter normalen Umständen kaum eingesehen werden können; dann die Akribie, mit welcher alle Voruntersuchungen, welche auf die Schicksale des Kyrillos hinführen, gemacht werden; ferner die Sorgfalt, mit welcher der Verf. den in der neugriechischen Literatur so schwierigen bibliographischen Problemen nachgeht, die reiche Kommentierung, die der Haupttext, der *Πλανοσπαράκιης* findet, die sehr wertvollen, ja überreichlichen Indices und schließlich die ergänzenden Textpublikationen. Hier ist eine Arbeit geleistet, die vorbildlich werden sollte; und man kann nur hoffen, daß der erste Band dieser Bibliotheca graeca aevi posterioris bald von zahlreichen weiteren eiusdem farinae aufgenommen wird.

München

H.-G. Beck

Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade. Stuttgart (Ehrenfried Klotz) 1952. 527 (XI) S., brosch. DM 32.60, geb. DM 36.60.

Die „Welt des freien Protestantismus“ tritt gegenwärtig mit überraschender Intensität in das Blickfeld von Theologie und Kirche. Es ist die Welt der liberalen Theologie seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bis hin zum ersten Weltkrieg und unmittelbar darnach. Mit dem Auftreten Karl Barths und der sog. dialektischen Theologie, vor allem auch mit dem vorzeitigen Tod von Ernst Tröltsch und dem etwa gleichzeitigen Ausscheiden anderer führender liberaler Theologen beginnt eine neue Zeit, die zunächst in einen notwendigen und begreiflichen Gegensatz zur Welt des freien Protestantismus tritt. Es ist hier nicht der Ort, der Frage nachzugehen, ob wir nach abermals 30 Jahren zu einer Art von Synthese jener beiden Zeiten und Richtungen gelangen können, dürfen oder müssen.

Die Welt des freien Protestantismus, die hier von einem Nicht-Theologen dargestellt wird, ist die Welt von Leben und Werk Martin Rades, der vor allem aufgrund seiner Herausgeberschaft der Zeitschrift ‚Christliche Welt‘ und aufgrund

seiner Beiträge in dieser Zeitschrift geschildert wird. Unter Heranziehung ausgebreiteter brieflicher Hinterlassenschaften und Verknüpfung mit der Gesamtentwicklung jener Jahrzehnte wird die Schilderung zu einem Beitrag zur deutsch- evangelischen Geistesgeschichte ausgestaltet. Das Buch ist äußerst stoffreich, ziemlich weitläufig, aber stets spannend und flüssig geschrieben, in der eigenen Stellungnahme den Bestrebungen und Entscheidungen Martin Rades gegenüber grundsätzlich bejahend, im Einzelnen aber nicht unkritisch.

Da eine ausreichende kritische Würdigung wegen der Fülle der sich aufdrängenden Fragen und Probleme hier nicht versucht werden kann, eine summarische Wiedergabe auch nicht eigentlich zweckmäßig erscheint, sollen wenigstens einige Punkte bezeichnet werden, die einem Leser, der diese Entwicklung nicht selbst miterlebt hat und der der Tradition des freien Protestantismus von Hause aus fernsteht, als besonderen nachdenkenswert sich aufgedrängt haben. Es soll aber unterstrichen werden, daß es gerade für die mittleren und jüngeren Jahrgänge in der Theologie und Kirche von heute unerlässlich ist, diese so stoffreiche und sachhaltige Darstellung der damaligen Vorgänge sorgfältig und aufgeschlossen zur Kenntnis zu nehmen. Denn wenn auch eine Prognose über die Zukunft des sog. freien Protestantismus besser unterbleibt, so ist doch die Kenntnis dieser Welt und ihrer Fragestellungen und Urteilsweisen gerade heute dringend nötig, schon um allzu sehr vereinfachten Urteilen nicht zum Opfer zu fallen.

Zunächst fällt auf, wie stark Rade selbst, aber auch viele andere der in Rathjes Darstellung reichlich zu Wort kommenden Theologen und Kirchenmänner in ihren Ursprüngen aus den konservativen Bereichen von Kirche und Theologie herkommen, aber auch, daß sie diesen Ursprüngen stärker verhaftet bleiben, als der Streit der Richtungen und Gruppen es ahnen läßt. Es kommt hinzu, worin wir ein spezifisch Ritschl'sches Erbe zu erkennen haben, das eminente Verantwortungsbewußtsein für die Kirche, und zwar wesentlich als Volkskirche, das auch und gerade in der Kritik an einzelnen Zuständen und Entscheidungen der damaligen Kirche lebendig und spürbar ist. Auch und gerade M. Rade ist ein guter Kenner Luthers gewesen und hat sich darüber bestens ausgewiesen. Worin aber besteht das Moment der Freiheit im freien Protestantismus Rades?

Er tritt nicht nur für die Freiheit der Theologie als Wissenschaft im Raum der protestantischen Kirche ein, sondern ganz speziell für den Verzicht der organisierten Kirche auf Lehrzucht und Lehrzwang im besonderen, dies in den damals zur Verhandlung stehenden „Fällen“ vom Apostolikumstreit als Fall Schrempf und Fall Harnack bis hin zum Fall Jatho und Fall Traub. Rade hat ein starkes Verdienst darum, daß die Fragwürdigkeit in der Handhabung dieser Fälle durch die offizielle Kirche immer deutlich im Bewußtsein blieb. Freier Protestantismus hieß weiter für M. Rade stets Offenheit für viele, auch die fremdesten Christentumsauffassungen, eine Offenheit, die nach dem Urteil ihm nahestehender Freunde zuweilen bis an die Grenze des Erträglichen ging, etwa wenn er den Ideen von Arthur Bonus in der Christlichen Welt Raum gab. Gerade hier hat er bis zum Eigensinn die Parole einer nahezu programmlosen Programmatik der Offenheit verfochten, und darüber wohl dann in den Jahren des Rückgangs nach dem ersten Weltkrieg den nachkommenden Generationen zu viel zugemutet, so daß er zwar nach wie vor für die theologische Jugend offen blieb, diese ihm aber nur mehr wenig Gehör und Gefolgschaft entgegenbrachte.

Freier Protestantismus hatte für Rade und für viele, freilich gewiß nicht im gleichen Maß und Sinn für alle der in diesem Buch Dargestellten immer auch den Klang der politischen Freiheit. Auch hier hat Rade eine verantwortliche Teilnahme an zum Teil höchst umstrittenen Lösungen und Wegen keineswegs gescheut, nicht nur in der intensiven Teilnahme an der Arbeit des Evang. Sozialen Kongresses, sondern vor allem auch an der Arbeit des Pazifismus und allen Bestrebungen der Völkerversöhnung. Er ist einer der relativ wenigen einflußreichen Theologen und Kirchenmänner der Vorkriegszeit, die die heute als verhängnisvoll empfundene Synchronisation von Kirchlichkeit und politischem Konservatismus nicht nur nicht mitge-

macht, sondern diese in ihrer Bedenklichkeit erkannt und unerbittlich gekennzeich-
net haben.

Dennoch gibt die Darstellung des ganzen Entwicklungsablaufs bis hin zum Niedergang der ‚Christlichen Welt‘ und ihrer Bestrebungen in Kirche und Politik auch Anlaß, die eigentümlichen Schwächen des dort vertretenen freien Protestantismus zu erkennen und zu bedenken. Es ist ja nicht nur der Aufstieg und der Niedergang, der mit dem Wandel der Generationen, ihrer Lebenskraft, ihrer Ursprünglichkeit und ihrem Ermatten erklärt werden könnte, es ist vielmehr eine immer nur begrenzte Wirkung festzustellen, deren überraschend geringe Reichweite in dem Augenblick offenkundig wird, wo der Zusammenbruch des monarchisch-staatskirchlichen Systems seit 1918 freien Raum gab für das Einströmen bisher abseits gedrängter Kräfte: es stellte sich heraus, daß der Freie Protestantismus doch nicht in dem Maße in den Gemeinden verwurzelt und verbreitet war, daß er sich hätte durchsetzen können (vgl. S. 279 ff.). Damit soll kein letztes theologisches Kriterium gemeint und angewandt sein. Aber das Ergebnis der Kirchenwahlen damals gehört zu den kirchengeschichtlich wichtigsten, überraschenden und nachdenklichen Tatsachen, die man sich für die weitere Entwicklung der Zwanzigerjahre vor Augen halten muß. Es ist umso mehr zu bedenken, weil ja der Freie Protestantismus Rades und seiner Freunde volksgemeinlich dachte und die Volkskirche wollte. Vielleicht liegt hier ein Hinweis auf eine wesentliche Schwäche, die ihre Wurzeln tiefer hat als in den damaligen Gruppierungen und Parteiungen von liberaler und positiver Theologie sichtbar zu werden vermochte. Und es geht vielleicht auf die gleiche Wurzel zurück, daß wir M. Rade dann in den Entscheidungsjahren seit 1933 keine ganz eindeutige kirchliche Stellung einnehmen sehen, die ihm doch seine politische Einstellung und die Behandlung, die ihm widerfuhr, gewissermaßen hätten erleichtern können.

Zwei Bemerkungen zum Schluß: Der ebenso streitlustige wie zutiefst irenische Martin Rade hat sich in seinem Leben und Wirken die Maxime christlicher Wahrhaftigkeit zur Regel des Denkens und Handelns gemacht. Das macht seine Gestalt, seine Kämpfe und seine Freundschaften verehrungswürdig und vorbildlich. Und doch erwächst aus der Lektüre der ganzen Darstellung die Frage, ob diese Lieblingekategorie der Wahrhaftigkeit eine letzte Kategorie sein kann — die Frage als echte Frage gemeint und gestellt. Und M. Rade hat sein Organ unter dem freilich erst im Lauf der Zeit angenommenen Namen der ‚Christlichen Welt‘ zu der Berühmtheit und zu dem Einfluß gebracht, die es namentlich vor 1914 hatte. Die damit angedeutete Synthese ist uns Jüngeren s. Zt. bedenklich, ja belächelns wert erschienen. Wir erkennen heute, daß auch der gegenwärtigen Kirche und Theologie die gleichen Fragen gestellt sind, vor die sich M. Rade und seine Welt des Protestantismus gestellt sah und die er zu lösen versuchte. Wir tun gut daran, diese Versuche mit Respekt zur Kenntnis zu nehmen, und das Recht dieser Grundfrage nach einer christlichen Welt mit allem Ernst auch heute zu erkennen und zu verfechten, auch dort, wo uns Rades Lösungsversuche als solche problematisch erscheinen müssen.

Frankfurt/Main

K. G. Steck

Gustav Rauterberg: Johann Hinr. Wichern und Oberschlesien. Ein soziales und pädagogisches Hilfswerk vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Inneren Mission. Lüchow (Köhring) 1949. 122 S.

Vier Jahre der Hungersnot mit Flecktyphus und großer Sterblichkeit zogen 1844—1848 über Oberschlesien hinweg; die Kreise Rybnik, Ratibor und Pleß waren schwer betroffen. Aus ganz Deutschland schlug der Not eine Woge der Hilfsbereitschaft entgegen; Wichern selbst griff mit einem Aufruf vom 28. Februar 1848 ein, um eine grundlegende Hilfe für die zahlreichen Waisenkinder, deren

Zahl auf 4000 angegeben, von Wichern aber auf 9000 geschätzt wurde, zu erreichen. Das praktische Ziel, die Kinder entweder in neu zu gründende Waisenhäuser oder in Familienpflege zu bringen, war gemäß Wicherns gesamter Art eingebettet in hochgehende Hoffnungen, von der Besserung der Lebensbedingungen der evangelischen Kinder in Oberschlesien aus die gesamte soziale Lage der Evangelischen in Galizien, Schlesien, Österreich, Ungarn und Mähren neu zu gestalten (S. 82), sodann evangelische und katholische Notleidende gemeinsam in einer *Una Sancta* der tätigen Liebe zu vereinigen und alles mit deutscher Kulturarbeit zu durchdringen (S. 87), schließlich dadurch die Katholiken für das ursprüngliche evangelische Prinzip des allgemeinen Priestertums zu gewinnen (S. 89). Mit diesen übersteigerten, letzten Endes in einer religiösen Volksromantik des frühen Arndt, aber auch Schleiermachers und Friedrich Wilhelms IV. wurzelnden Zielen ist Wichern gescheitert. Was blieb, war freilich genug: die Bewahrung von viel hundert Waisen vor dem Hungertod und der Verwahrlosung. Die Darstellung R.s ist dadurch bedeutsam, daß sie die genaue, aktenmäßig begründete Schilderung der Vorgänge in den Gesamtzusammenhang der Wichernschen Ziele rückt und auf solche Weise das historische Urteil über den Rang des Wichernschen Lebenswerkes in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts klären hilft.

Bethel bei Bielefeld

A. Adam

Theophil Wurm: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Stuttgart (Quell-Verlag) 1953. 224 S., 26 Photos, geb. DM 12.—

Es ist verständlich, daß nach dem Erleben und Erleiden des Dritten Reiches zahlreiche Persönlichkeiten auftreten, um ihre Erinnerungen niederzuschreiben, um ihr Urteil über das eigene Handeln und das Handeln anderer niederzulegen, um dunkle Zusammenhänge aufzuhellen, um Klagen und Bekenntnisse öffentlich auszusprechen. Das Ergebnis ist, aufs Ganze gesehen, niederschmetternd: die meisten Arbeiten dieser Art können keineswegs als hilfreich und erhellend angesehen werden.

Die gelegentlichen Bemerkungen, die über die Deutsche Evangelische Kirche gemacht werden, sind so dürftig, daß sie samt und sonders für die jüngste Kirchengeschichte nichts beitragen. Mit umso größerer Erwartung wendet man sich deswegen dem Buch des Landesbischofs D. Wurm zu. Er hat als Kirchenführer, als Mitglied des Bruderrates der Deutschen Evangelischen Kirche, als Mitglied des Rates der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und als Initiator des Kirchlichen Einigungswerkes eine besondere Rolle im kirchlichen Leben der letzten Jahrzehnte gespielt und vielerorts ein großes Ansehen genossen. Dieses Ansehen gründete sich im Wesentlichen darauf, daß er während des Krieges, schon hochbetagt, anfang, den Gewalthabern die heiligen Gebote Gottes vorzuhalten, und daß er nach dem Kriege durchschlagend dafür sorgte, daß die Evangelische Kirche in Deutschland zustande kam.

Seine Erinnerungen, von einem Dreiundachtzigjährigen geschrieben, lassen deutlich die Spuren des Alters erkennen. Gehen die Erinnerungen aus Jugendzeit und Mannesalter bis in die Einzelheiten, und zwar so, daß man sich hin und wieder über die Genauigkeit der Angaben verwundert, so verwundert man sich noch mehr darüber, daß für die spätere Zeit, von der der größere Teil des Buches berichtet, die Genauigkeit fehlt. Es werden viele Urteile gefällt und viele Abgrenzungen vorgenommen. Man wird gewiß keinen pragmatischen Bericht über einen Abschnitt der Kirchengeschichte erwarten. Aber man hätte doch gern ein „Bild“ bekommen, eine mehr oder weniger farbenreiche Darstellung jener apokalyptischen Zeit, in der die Dämonen zum Kampf antraten und nur das Wort Gottes Abwehr und Sieg ermöglichte. Wer das Buch des württembergischen Landesbischofs als Fernstehender liest, wird nur darin bestärkt werden, den Kampf der Kirche im Dritten Reich unter der Überschrift „Bürgerliche Oppositionsströmungen“ (Ernst Niekisch) zu subsumieren. Wenn der Kirchenkampf aber nichts anderes wäre als ein partieller

„Widerstand“ einer soziologischen Größe, die sich „Kirche“ nennt, so wäre es besser, nicht von ihm zu reden. Eine Ruhmesgeschichte kommt sowieso nicht dabei heraus.

Die christliche Kirche hat immer Wert darauf gelegt, daß sie „Märtyrer“ hat. Nicht alle, die man später als solche bezeichnete, sind Blutzugeen gewesen. Aber im Dritten Reich sind doch etliche um des Glaubens willen gestorben. Keiner wird hier genannt, nur auf Dietrich Bonhoeffer wird (in einem Nebensatz) hingewiesen. Das könnte ein Zufall sein. Aber die Sache ist doch anders. Die „Erinnerungen“ versagen immer dort, wo es wirklich interessant wird. Wenn von der Barmer Theologischen Erklärung nur berichtet wird, daß später über sie Meinungsverschiedenheiten entstanden sind, und daß sie „damals“ „befreiend und ermunternd“ wirkte, dann ist das wenig. Aber so geht es mit allen echten Bekenntnishandlungen der Kirche, soweit nicht der Widerstand gegen die Eingliederung der süddeutschen Kirchen zur Debatte steht. Von der Denkschrift der zweiten Vorläufigen Leitung, die am 4. Juni 1936 für Hitler in der Reichskanzlei abgegeben wurde, heißt es: „Man konnte ihr restlos zustimmen.“ Aber kein Wort steht davon zu lesen, daß „man“ damals eben nicht mitmachte. Das Verhalten der Landesbischöfe bei der Anordnung der „Friedensliturgie“ wird mit dem „Vorpreschen“ der „Dahlemiten“ entschuldigt, die Unterzeichnung der Godesberger Erklärung variata nur sehr schonend erwähnt („Die Evangelische Kirche . . . weist sie [ihre Glieder] an, sich in das völkisch-politische Aufbauwerk des Führers mit voller Hingabe einzufügen“). Alles in Allem findet sich viel Apologetik, obwohl der Verfasser einmal deutlich ausspricht, daß es Stunden gibt, „wo die Macht der Finsternis größer ist als die des Lichts“.

Die in den „Erinnerungen“ gefällten Urteile sind nicht frei von krassen Verteilungen. Man möchte das Wort von dem „teuflichen“ Goebbels lieber nicht lesen. Aber auch anders denkende und anders handelnde Glieder der „Bekennnisfront“ kommen schlecht weg. Sie führen eigentlich immer das jeweilige „Debakel“ herbei und schaffen durch ihre Kompromißlosigkeit die ausweglosen Situationen, während die Kirchenführer „die Kosten bezahlen“ müssen. So fällt es dem Leser kaum auf, daß irgendwo von der persönlichen Freundschaft zwischen Marahrens und Frick die Rede ist; es fällt kaum auf, daß während des Kampfes der zerstörten Kirchen sämtliche Pfarrer der intakten Kirchen ohne Bedenken auf Hitler vereidigt wurden; es fällt kaum auf, daß „nebenbei“ innerhalb der Bekennenden Kirche eine eminente theologische Arbeit geschehen ist.

Hier scheint mir überhaupt der empfindlichste Mangel des vorliegenden Buches zu stecken. Es bringt neben persönlichen Reminiszenzen eine Fülle von Andeutungen über Politik und Kirchenpolitik der damaligen Jahre. Aber davon, daß diese Jahre ein großes Kapitel Theologiegeschichte enthalten, und daß diese Theologiegeschichte zugleich ein großes Kapitel in der Geschichte der Gemeinde gewesen ist, darüber fehlt jede Andeutung.

Wir müssen auf eine andere Darstellung des Kirchenkampfes warten. Die in der letzten Zeit einige Male geäußerte Meinung, daß aus Mangel an Dokumenten eine wirkliche Erhellung der Tatbestände unmöglich sei, ist abwegig und irreführend. Es gibt erstaunlich viel und, soweit ich sehe, völlig ausreichendes Arbeitsmaterial. Hoffentlich kann der heutige Mangel an Arbeitern und an Publikationsmöglichkeiten überwunden werden!

Bielefeld

W. Niemöller

Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B.de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXI, fasc. 3/4. Brüssel 1953, S. 273—520.

S. 273—281: Maurice Coens, Deux écrits de Pierre Poussines (Possinus) en l'honneur de S. François Xavier tirés des archives bollandiennes. S. 282—322: Baudouin de Gaiffier, La Vie de S. Bernardin du manuscrit de Rouge-Cloître (mit Edition der Vita S. Bernardini Senensis nach Cod.Bibl.Nat.Vindob. 12 708). S. 323 bis 325: Damien Van den Eynde, OFM, Un nouveau complément à la Vita beatae Herlucaae. S. 326—358: François Halkin. Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. IX. L'Asie Mineure (Fortsetzung von S. 99); X. Supplément; Conclusion (Mit diesem Beitrag hat Halkin die Zusammenstellung von hagiographisch wichtigen Inschriften — seit 1949 in den Anal.Boll. veröffentlicht — beendet. Als Abschluß bietet er eine chronologische Übersicht über die publizierten Inschriften, sowie einen Index nominum). S. 359—414: Paul Grosjean. Vie de S. Rumon. Vie, Invention et Miracles de S. Nectan (mit Publikation der Texte). S. 415—449: Paul Devos, La Passion copte de Sainte Théonoé d'Alexandrie (Einführung, sahidischer Text und lateinische Übersetzung). S. 450—463: Maurice Coens, L'hagiographie franconienne dans quelques publications récentes (kritische Würdigung neuerer Literatur zur Kirchengeschichte, speziell zur Hagiographie Frankens und Würzburgs). S. 464—498: Bulletin des publications hagiographiques. Sch.

Biblica 35 (1954) fasc. 2:

M. Rehm, Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus, S. 174—197 (Fehler und Leistung des Übersetzers). H. v. C.

Evangelisches Missionsmagazin (Basel) 97, 1953, S. 165—180:

Fritz Blanke, Columban in Bregrenz. Neue Beobachtungen zum Missionswerk Columbans des Jüngeren (Fortsetzung von Evgl. Missionsmag. 95, 1951, 164—179 und 96, 1952, 172—186. Blanke untersucht sechs Wundergeschichten aus der Vita Columbani des Jonas von Susa I 27—28 und will sie weitgehend als historisch zuverlässige Berichte verstanden wissen. Die berichteten Ereignisse fallen in die Jahre 610—12). Sch.

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. IV, 2. London 1953. S. 123—244.

S. 123—138: H. Fulford Williams, The Diocesan Rite of the Archdiocese of Braga. S. 139—153: M. Doreen Slatter. The Records of the Court of Arches. S. 154—161: Frederick Bussy. An Ecclesiastical Seminarie and College General of Learning and Religion, Planted and Established at Ripon. S. 162—186: Roger Thomas, The Non-Subscription Controversy amongst Dissenters in 1719: The Salters' Hall Debate. S. 187—202: A. Skevington Wood, The Influence of Thomas Haweis on John Newton. S. 203—215: P. J. Welch, Bishop Blomfield and Church Extension in London. S. 216—241: Reviews. Sch.

Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 109, 1953, S. 325—328:

Fritz Blanke, Neuere Forschungen zur Kirchengeschichte Graubündens (Kritischer Hinweis auf vier wichtige Arbeiten zur Bündener Kirchengeschichte aus neuerer Zeit: P. Dalbert, Die Reformation in den italienischen Talschaften Graubündens nach dem Briefwechsel Bullingers, Zürich 1948; C. Bonorand, Die Entwicklung des reformierten Bildungswesens in Graubünden zur Zeit der Reformation und Gegenreformation, Luven 1949; Hans Berger, Die Reformation im Kreis der Fünf Dörfer, Chur 1950; A. Frigg, Die Mission der Kapuziner in den rätoromanischen und italienischen Talschaften Rätians im 17. Jahrhundert, Chur 1953).
Sch.

Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Strassbourg) 33, 1953:

G. Gonnet, Waldensia, S. 202—254 (I. Forschungsübersicht und Besprechung neuer oder neu erschlossener Quellen; II. Zur Valdès-Biographie: Name, Heimat, Persönlichkeit; Anhang: ein bisher unveröffentlichtes Kapitel Ermengauds gegen die Katharer mit Erläuterungen).
H. v. C.

Vigiliae Christianae VII (1953) 4:

P. Courcelle, L'enfant et les „sorts biblique“, S. 194—220 (Neue Deutung der tolle-lege-Szene auf Grund eines reichen Materials über Schriftorakel durch einen puer = Lector: Augustin „connaît et utilise un schéma hagiographique plus développé, ou le tirage des sorts bibliques est l'oeuvre d'un puer qui fournit une ‚révélation‘ orale“); Chr. Mohrmann, Statio, S. 221—245 (Die alte Bezeichnung für die Fastenübung geht auf jüdischen Begriff ma'amad = liturg. Dienst zurück und wird von Tertullian nur literarisch vom Militärischen her gedeutet; die Bezeichnung für die „Zusammenkünfte“ der römischen Liturgie kommt aus dem allgemeinen, auch profanen Wortgebrauch).

VIII (1954) 1/2:

H.-Ch. Puech et G. Quispel, Les écrits gnostiques du codex Jung (Allgemeine Beschreibung und Besprechung der ersten Hälfte des Inhalts: Jakobusbrief, Evangelium der Wahrheit, An Reginos über die Auferstehung) S. 1—51; J. G. Davies, The Peregrinatio Egeriae and the Ascension (Auseinandersetzung mit Deckers Datierungsversuch nach dem Himmelfahrtsfest) S. 93—100.
H. v. C.

Die Welt als Geschichte 13 (1953) H. 4:

G. Jäschke, Die Eroberung Konstantinopels im Jahre 1453 und ihre Bedeutung für Geschichte und Gegenwart, S. 210—220. — H. Stuart Hughes, Die neuen Spenglerianer, S. 263—273 (Toynbee, Sorokin, Kroeber usw.; Spenglers Stellung zu Rußland und Amerika).
H. v. C.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 45 (1954) 1—2:

E. Fascher, Sokrates und Christus S. 1—41 (Grundsätzliches, Geistesgeschichtliches, Vergleich der Persönlichkeiten, Lehren, Wirkungen); F. Scheidweiler, Arnobius und der Marcionitismus, S. 42—67 (A. war höchstwahrscheinlich Markionit; Textkritisches); W. Eltester, Bericht über den Berliner Theologentag 1954, S. 129 bis 144.
H. v. C.

Mitteilung

Einer Bitte des „Verbandes der Historiker Deutschlands“ folgend, veröffentlichen wir unten das Programm des 10. intern. Historikerkongresses.

Anmeldungen sind zu richten bis zum 31. Januar 1955 an:

*Segreteria del X Congresso internazionale di scienze storiche
Giunta Centrale per gli studi storici, Via M. Caetani, 32, Roma.*

Zugleich ist die Gebühr von 3000 Lire einzusenden. Diese Gebühr berechtigt zur Teilnahme an den Arbeiten des Kongresses, zur Inanspruchnahme der ev. Ermäßigungen auf den italienischen Staatsbahnen und zum Bezug eines Exemplars der Publikation über den Kongreß.

COMITE INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUES X^o CONGRES INTERNATIONAL

ROME 4—11 SEPTEMBRE 1955

PLAN D'ORGANISATION

PREMIERE SECTION

Méthodologie — Histoire générale

et Sous-section: **Sciences auxiliaires de l'histoire.**

A — **matin:**

- 1 — Assemblées d'états et parlements: origine et développement — (Miss CAM, Cambridge-Mass. et M. MARONGIU, Pise).
- 2 — Le problème de la "frontière" (M. TURNER, Yale).
- 3 — Trends in American History (M. MERLE-CURTI, Wisconsin).
- 4 — Der Stand der Forschung der spanischen Kolonialgeschichte (M. M. J. Ots CAPDEQUI, Valence; SILBERSCHMIDT, Zurich; WHITAKER, Pennsylvania).
- 5 — Lo storicismo contemporaneo (M. ANTONI, Rome).

B — **soir:**

- 1 — La survivance des institutions romaines (M. M. CALASSO; CHEVRIER, Dijon; SCHMID, Vienne; SOLOVIEV, Genève; STEINWENTER, Graz).
- 2 — Il legame fra guerra e politica dal Clausewitz a noi (M. M. GREENFIELD, Washington; PIERI, Turin).

Sous-section: **Sciences auxiliaires de l'histoire.**

- 1 — Paléographie et diplomatique (M. M. BARTOLONI, Rome; BISCHOFF, Heidelberg; GAINES-POST, Wisconsin; PERRAT, Paris; SANTIFALLER, Vienne).
- 2 — Histoire des sources: les archives du Vatican (M. BATTELLI, Vatican).
- 3 — Les formes modernes de l'outillage de l'historien (M. SAWYER, Yale).

DEUXIEME SECTION

Histoire de l'Antiquité

- 1 — Le origini storiche dei popoli italici nell'ambito della protostoria mediterranea et La comunità sociale e politica romana primitiva (M. M. PALLOTTINO, Rome; DE FRANCISCI, Rome).
- 2 — Recenti teorie sulla cronologia dell'antico Oriente (M. M. FALKENSTEIN, Heidelberg; FURLANI, Rome; LEVI DELLA VIDA, Rome).
- 3 — Das Problem der griechischen Nationalität (M. M. SCHACHERMEYER, Heidelberg; SCHAEFER, Heidelberg).
- 4 — Les monarchies hellénistiques (M. M. AYMARD, Paris; HEUSS, Kiel).
- 5 — Lo sviluppo del latifondo in Italia dall'epoca graccana al principio dell'impero (M. CARDINALI, Rome).
- 6 — La question constantinienne (M. M. SESTON, Paris; VOGT, Tubingen).

TROISIEME SECTION

Histoire du Moyen-Age

- 1 — Rapports entre Orient et Occident pendant le haut moyen-âge (M. M. BOGNETTI, Milan; DÖLGER, Munich; LOPEZ, Yale; SPULER, Hambourg; STENDER PETERSEN, Aarhus).
- 2 — Le servage en France et en Allemagne au moyen-âge (M. PERRIN, Paris).
- 3 — Imperium und Nationen (M. HOLTZMANN, Bonn).
- 4 — Piété populaire et hérésies au moyen-âge (M. M. BETTS, Londres; DELARUELLE, Toulouse; GRUNDMANN, Munster; MORGHEN et SALVATORELLI, Rome; BOLENSKY, Oxford).
- 5 — L'idée de croisade (M. M. LEMERLE, Paris; ROUSSET, Genève; Steven RUNCIMAN, Cambridge; VILLEY, Strasbourg).
- 6 — L'économie européenne dans le bas moyen-âge (M. M. JOHANSEN, Hambourg; MOLLAT, Lille; POSTAN, Londres; SAPORI, Florence; VERLINDEN, Bruxelles).

QUATRIEME SECTION

Histoire moderne

- 1 — La Monarchie absolue (M. M. HARTUNG, Berlin; MOUSNIER, Strasbourg).
- 2 — L'idée d'église au XVI^e et XVII^e siècles (M. M. BLANKE, Zurich; JEDIN, Bonn; KÖT, Paris; LEONARD, Paris; ORCIBAL, Paris).
- 3 — L'agriculture en Europe aux XVII^e et XVIII^e siècles (M. M. MEUVRET, Paris; SLICHER VAN BATH, Groningen; M. . ., Angleterre).
- 4 — Commerce et Industrie en Europe du XVI^e au XVIII^e siècles; les grands courants de circulation de l'or et des métaux précieux (M. BRAUDEL, Paris); les débuts de l'industrie en Europe au XVIII^e siècle (M. M. . . ., Angleterre et PORTAL, Lille).

- 5 — La periodizzazione della età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa (M. M. CANTIMORI, Florence et M. . ., Angleterre).
- 6 — La bourgeoisie occidentale au XVIII^e siècle et dans la première moitié du XIX^e siècle (M. LABROUSSE, Paris).

CINQUIEME SECTION

Histoire contemporaine

- 1 — L'historien et l'histoire contemporaine (M. LANGER, Harvard); Vom Nationalismus des XIX. Jahrhunderts zum Weltstaat-System des XX. Jahrhunderts (M. SCHIEDER, Cologne); origini e vicende diplomatiche della seconda guerra mondiale (M. TOSCANO, Rome).
- 2 — La technique et la préparation des traités de paix aux XIX^e et XX^e siècles (Sir Charles WEBSTER, Londres).
- 3 — Problèmes d'histoire sociale au XIX^e siècle (M. M. BOURGIN-MAITRON, Paris; DEMARCO, Rome).
- 4 — Le problème de l'Atlantique du XVIII^e au XX^e siècles (M. M. GODECHOT, Toulouse; PALMER, Princeton).
- 5 — The impact of Science and Technology on Oriental and Far East Culture (M. FAIRBANKS, Harvard); La storia moderna dei paesi arabi (M. GABRIELI, Rome).
- 6 — Le libéralisme religieux au XIX^e siècle (M. M. AUBERT, Louvain; DUROSSELLE, Paris; JEMOLO, Rome).

Les quatre grands rapports d'orientation sont confiés:

- pour l'Histoire ancienne, à M. MOMIGLIANO, Turin
- pour le Moyen-âge, à M. VERCAUTEREN, Gand
- pour l'Histoire moderne, à M. Gerhard RITTER, Fribourg en Brisgau
- pour l'Histoire contemporaine, à Sir Llewellyn WOODWARD, Angleterre.

10. MAI 1961

24. NOV. 1961

20. MRZ. 1962

22. NOV. 1962

24. APR. 1963

21. DEZ. 1965

2. JUNI 1966

3. MRZ. 1967

28. MRZ. 1968

25. 6. 68

21. Jan. 1971

22. März 1972

14. FEB. 1974

21. NOV. 1975

15. NOV. 1977

22. 4. 78

2. JUNI 1980

5. MRZ. 1982

6m