

Für einen Leser der ZKG enttäuschend ist, daß unter dem Stichwort „Kastraten“ (*H. Hücke*) der Artikel unseres 68. Bandes (1957) von *Günter Müller*, Hat Papst Clemens XIV. die Kastration der Sängerknaben verboten? nicht genannt und beachtet ist. Die von *Spindler* besonders hervorgehobene vierte Homilie Kyrills zum Preis der Theotokos (Sp. 708) kann, wie schon *Schwartz* in seiner anscheinend nicht benutzten Ausgabe vermerkt, nicht echt sein: H. Dörries, Gött. gel. Anz. 1930, S. 380 ff.; A. d'Alès, Rech. Sc. rel. 1932, S. 62 ff. Auf Sp. 1048, Verw. Art. „Liepaja“, muß es statt „litauischer“ vielmehr: „lettischer“ heißen. Der konsequent befolgte römisch-katholische Grundsatz, die Bezeichnung „Kirche“ und „kirchlich“ nur der eigenen Gemeinschaft zu gönnen, führt gelegentlich zu wunderlichen Formulierungen. Auf Sp. 1166 muß die Behauptung, daß nach 1804 nur noch wenige Stellen des Lübecker Domkapitels mit „kirchlich gesinnten Männern“ besetzt waren, von jedem Leser, der diese Sprachregelung nicht kennt, in peinlicher Weise mißverstanden werden.

Heidelberg

H. von Campenhausen

Kurt Aland: Kirchengeschichtliche Entwürfe. Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 700 S., geb. DM 59.—.

Als Rechenschaftslegung über seine Forschungsarbeit während des vorausgegangenen Jahrzehnts (oder, genauer gesagt, über einen bedeutsamen Ausschnitt aus derselben) will der Verfasser die Herausgabe dieses Buches verstanden wissen. Und wenn es schon an und für sich von eigentümlichem Reiz ist, als stiller Beobachter mit Anteil haben zu dürfen an dem, was in der Werkstatt des Gelehrten Gestalt gewinnt, so in erhöhtem Maße hier, wo sich die Türen zu sehr verschiedenartigen Bereichen geschichtlicher Wirklichkeit auftun. Dabei wird eine kritische Beurteilung des Dargebotenen, will sie diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, Bedacht zu nehmen haben auf den spezifischen Charakter und die besondere Zielsetzung jedes der insgesamt 18 Aufsätze, die das vorliegende Werk enthält: naturgemäß kann von einer Festrede oder von einem Vortrag vor Studierenden nicht jene ausführliche, bis ins einzelne gehende Begründung der vom Autor bezogenen Position erwartet werden, wie sie in einer Spezialuntersuchung unerlässlich erscheint.

Wir wenden uns, dem Aufbau des Buches folgend, zunächst jenen Beiträgen zu, die Probleme der alten Kirchengeschichte zum Gegenstand haben. Hier gilt das Bemühen Alands der Klärung von drei Fragenkomplexen: der Historizität des Märtyrertodes des Petrus in Rom, ferner dem Wesen, den Entwicklungsphasen und der Lebensdauer der montanistischen Bewegung, sowie endlich der Aufhellung des religiösen Standortes Konstantins des Großen und des mit seiner Hinwendung zum Christentum eintretenden Wandels in der politischen Orientierung und dem theologischen Denken der Kirche.

Ad 1): Wenn man von einer Abhandlung sagen kann, daß sie die Überschrift „In eigener Sache“ verdiente, dann gewiß von Alands Stellungnahme zu Karl Heussis Bestreitung der Glaubwürdigkeit der römischen Petrustradition. Nun ist es zwar das unbestrittene gute Recht eines jeden, sich gegen Angriffe zur Wehr zu setzen, und er wird von ihm umso lieber Gebrauch machen, je mehr er Grund dazu hat, von der Durchschlagskraft der eigenen Argumente überzeugt zu sein. Es soll auch sogleich festgestellt werden, daß wir sachlich Aland im wesentlichen meinen beipflichten zu müssen. Doch mag wenigstens die Frage lautwerden, ob der bisweilen reichlich resentimentgeladene Ton der Auseinandersetzung nicht vermeidbar gewesen wäre. Dem Rezensenten jedenfalls scheint er viel mehr dazu angetan, den Genuß, den die Lektüre dieser scharfsinnigen Studie ansonsten bereitet, zu beeinträchtigen als die vom Verfasser selbst bedauerte, aber nach Lage der Dinge für unerlässlich erachtete Breite der Darstellung. Höchstens könnte man sich denken, daß Aland es da und dort durch gestrafftere Ausführungen sicher vermocht hätte, den von ihm mit Recht beschrittenen Weg zum Mitgehen einladender zu gestalten (es sei hier nur auf die unnötig breiten Erörterungen S. 59–66 über Lk. 22 hingewiesen). Dann bestünde kein Bedenken, das in diesem Aufsatz Gebotene als ein Kabinettsstück der Antikritik zu bezeichnen.

Ad 2): Kennzeichnend für den gegenwärtigen Stand der Forschung über den Montanismus ist das Fehlen einer neueren Gesamtdarstellung. Es wäre allerdings verhängnisvoll, wollte man diesen Sachverhalt in dem beruhigenden Gefühl registrieren, als ob bereits alles Notwendige und Wesentliche zur Deutung dieses seltsamen Phänomens aus der Frühzeit der Geschichte der Kirche getan sei. Hier die allgemach versandete Diskussion wieder in Gang zu bringen ist die Absicht der beiden Untersuchungen „Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie“ und „Augustin und der Montanismus“. Dabei versucht Aland den Nachweis zu erbringen, daß in der Entwicklung der in Frage stehenden Bewegung schon frühzeitig ein Bruch eingetreten ist: „Es kann deutlich die Periode des ursprünglichen Montanismus, die etwa bis in die ersten Jahre des 3. Jahrhunderts dauerte, von der Zeit nachher unterschieden werden“ (S. 114), wobei die Grenze zwischen beiden Epochen durch die Auswirkungen markiert ist, die das Aufhören der genuin montanistischen Prophetie seit dem Tode der Maximilla vor allem für den Gesamtbereich der eschatologisch bestimmten Vorstellungen und Lebensäußerungen zeitigen mußte. Insofern die vorgelegte Analyse des Quellenmaterials aufs Ganze gesehen überzeugend wirkt, beschränken wir uns darauf, zwei am Rande liegende Kleinigkeiten korrigierend anzumerken: einmal ist nicht recht einzusehen, warum Aland den Abschnitt I, S. 105 „Die direkten Quellen“ überschrieben hat, wo er doch bald auch sehr ausführlich auf die indirekten zu sprechen kommt; zum anderen läßt das, was der Anonymus bei Eusebius (eine Gestalt, die möglicherweise doch nicht, wie man dies gemeinhin annimmt, in ein unaufhellbares Dunkel gehüllt ist) h. e. V, 16, 14 über Theodotus zu vermelden weiß, die Behauptung (S. 115): „Nur von ihnen (scil. Montanus, Maximilla und Priscilla) wird die eigentümliche Form der Ekstase berichtet“ als nicht ausreichend gesichert erscheinen.

Sehr viel ernstere Einwände werden gegen den Tenor des zweitgenannten Aufsatzes zu erheben sein. Denn *argumenta e silentio* (für die Aland überhaupt eine kleine Schwäche haben dürfte) und vage Vermutungen („wenn Hieronymus den Montanismus im Westen noch irgendwie als konkrete Gefahr angesehen hätte, wäre sein Brief an Marcella ohne Zweifel wesentlich leidenschaftlicher und nicht so akademisch blaß ausgefallen“, S. 156) genügen offenkundig nicht, um den bündigen Nachweis für die Richtigkeit der These zu erbringen, im Ausgang des 4. Jahrhunderts sei der Montanismus für den Okzident bereits eine Größe der Vergangenheit. Und was soll man vollends zu nachstehender Interpretation von Augustins *De haeresibus XXVI* sagen? Wir zitieren S. 161, ohne dem noch etwas hinzuzufügen: „Augustin hat mit dem Montanismus keine direkte Berührung gehabt. Alles, was er berichtet, stammt aus zweiter Hand. Er beginnt bei Montanus und seinen Prophetinnen, um dann fortzufahren: „*His nomen provincia Phrygia dedit, quia ibi extiterunt ibique vixerunt: et etiam nunc in eisdem partibus populos habent*“. Allein in Kleinasien hat es Montanisten gegeben, nur dort existieren sie jetzt noch – von Afrika ist nicht die Rede, ebensowenig wie von einer anderen westlichen Provinz“.

Ad 3): So unterschiedlich die Themenstellung der hier in Betracht kommenden 4 bzw. 5 Abhandlungen auch ist, im Mittelpunkt der Erörterung steht doch überall die Gestalt Konstantins des Großen. Und da mehrfach die gleichen Fragen aufgeworfen und die selben Tatbestände untersucht werden, braucht es nicht zu überraschen, wenn dies bisweilen in der Weise geschieht, daß ganze Partien in wörtlicher oder fast wörtlicher Übereinstimmung hier wie dort begegnen (vgl. S. 15 f. mit S. 192 und S. 18 mit S. 193). Doch wenden wir uns unter Verzicht auf ein Resumé über die Vielzahl von Einzelproblemen, deren Lösung vom Verfasser in Angriff genommen wird, sofort dem Hauptgegenstand zu – so reizvoll es auch wäre, z. B. (um nur eines herauszugreifen) seine, wie wir glauben unanfechtbaren Ausführungen zum Erweis der Authentizität der eusebianischen *Vita Constantini* zu reproduzieren. Nun ist erfahrungsgemäß die faszinierende Kraft des Bildes einer Persönlichkeit umso stärker, je mehr der Betrachter unter dem Eindruck ihrer inneren Geschlossenheit und Eindeutigkeit steht. Darum kann auch Alands Konstantin-Deutung ihre Wirkung auf den Leser nicht verfehlen. Liegen doch seiner Meinung nach die Dinge völlig klar: „Konstantin war Christ, die sich in seiner Epoche vollziehende Entwicklung ist von

ihm gewollt und gefördert, und zwar nicht aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen heraus, sondern aus innerer Überzeugung“ (S. 239). Was wir von ihm wissen, bezeuge, daß er, „Christ dem Herzen, nicht nur der äußeren Haltung nach“ (S. 195), „von missionarischem Drang getrieben“ (S. 221) gehandelt hat. Man muß „ihm das Bedürfnis zuschreiben, auch die Anderen zum eigenen Glauben hinzuführen – das entspricht dem Charakter des Christentums wie der persönlichen Anlage Konstantins; die Predigten, die er gehalten hat, haben symptomatische Bedeutung“ (S. 222). Von dieser seiner religiösen Bestimmtheit her begreife sich auch Konstantins Verhältnis zur Kirche; Aland spricht von einer „Haltung scheuer Ehrfurcht, nicht vor der Kirche als Institution, aber vor der Kirche als Repräsentantin Gottes“ (S. 200). Gewiß sei es mit der Moralität des großen Kaisers nicht zum besten bestellt gewesen; allein es hieße „die Voraussetzungen des beginnenden 4. Jahrhunderts gründlich verkennen, von Konstantin in jedem Augenblick und vor allen in Betracht kommenden Instanzen die Haltung eines Volksmissionars erwarten zu wollen“ (S. 191 f.).

Das alles wird vorgetragen in einer weit ausladenden Polemik gegen Jakob Burckhardt. Ist es unserem Autor aber wirklich gelungen, dessen für lange Zeit bestimmend gewordene Deutung Konstantins unglaubwürdig zu machen und als Fehlkonstruktion zu erweisen? Fraglos ist Aland im Recht, wenn er erklärt: „Vom politischen Blickpunkt aus jedenfalls war Konstantin keinesfalls genötigt, sich persönlich für das Christentum zu entscheiden“ (S. 17). Aber war die Situation in Wahrheit so, daß ihm ein solcher Schritt als gefährliches Wagnis und darum inopportun erscheinen mußte? Unseres Erachtens ist es gleicherweise falsch, die Hinwendung des späteren Alleinherrschers zum christlichen Glauben als politisch gesehen schlechthin gefordert wie als kaum diskutabel zu statuieren. Vielmehr muß eine solche Entscheidung auch für den nach der Macht Strebenden unter den damals gegebenen Verhältnissen als durchaus im Bereiche der Möglichkeit liegend erachtet werden. Mit anderen Worten: es bedarf über das bislang ins Feld Geführte hinaus noch anderer Argumente, um der These, Konstantin sei bewußter gläubiger Christ gewesen, Überzeugungskraft zu verleihen. Nun weiß Aland solche in beachtlicher Zahl dem Leser zu unterbreiten. Einer kritischen Durchleuchtung vermag freilich, sehen wir recht, keines von ihnen standzuhalten, fehlt doch den Tatbeständen, die ihnen zugrundeliegen, die erforderliche Eindeutigkeit. Wir halten es auch für unzulässig, eine solche dem Leser zu suggerieren, etwa in der Weise, daß die gewiß nicht zufällig schillernde Wendung „*dei summi cultorem*“ im Briefe an Ablabius bei der Reproduktion des Inhalts dieses Schreibens (S. 194) durch das Wort „Christ“ ersetzt wird.

Wie dem aber auch sei: der entscheidende Fehler der in manchen Einzelfragen oft außerordentlich beachtlichen Darlegungen Alands scheint uns darin zu liegen, daß sie nicht in Frage sind, den Zweifel an der Christlichkeit Konstantins, der aus seinem notorischen Über-Leichen-Gehen erwächst, zu überwinden. Denn der Hinweis auf das mit den ethischen Forderungen des Christentums nicht weniger in Widerstreit stehende Verhalten seiner Söhne, die doch fraglos Christen gewesen sind, verfängt nicht, solange man im Auge behält, daß es geboten ist, verschiedene Beurteilungsmaßstäbe zu gebrauchen, je nachdem, ob es sich um Menschen handelt, die sich aus innerster Überzeugung für Christus entschieden, oder solche, die diesen Glauben als eine ihnen vorgegebene Größe einfach übernommen haben. Daß jener eine Zeitwende heraufführende Entschluß des Kaisers neben anderen auch durch religiöse Motive bewerkstelligt worden sein dürfte, soll und braucht trotzdem nicht bestritten zu werden.

Grundsätzlich das Gleiche wäre hinsichtlich der Person Chlodowechs zu sagen (vgl. den sehr instruktiven Vortrag „Wendepunkte der Weltgeschichte. Das Problem des Glaubenswechsels bei Konstantin dem Großen, Chlodowech und Friedrich dem Weisen“, auf den schon im Voraufgegangenen wiederholt Bezug genommen wurde). Nur ganz am Rande mag hier zur Erwägung gestellt sein, inwieweit die Idee einer Kooperation des ostgotischen und des fränkischen Machthabers, untermauert durch das gemeinsame arianische Bekenntnis beider („das festländische Westeuropa, geteilt unter die Schwäger Chlodowech und Theoderich, . . . als politisches Fernziel“, S. 20), den Anspruch erheben kann, als mehr denn eine utopische Vorstellung gewertet zu werden.

Mit Chlodowech sind wir an der Schwelle jener kirchengeschichtlichen Epoche angelangt, die, von wenigen Bemerkungen abgesehen, außer Sichtweite bleibt: des Mittelalters. Höchstens könnte man auf den Vortrag „Das Werden der evangelischen Kirchenprovinz Sachsen“ verweisen, eine sehr ansprechende Studie, die freilich ungeachtet des redlichen Bemühens Alands, dieser Gefahr zu entrinnen, von einer leicht panegyrischen Note nicht frei ist. Warum ist z. B. von einer immerhin doch recht bedeutsamen Erscheinung wie der Lichtfreunde-Bewegung nicht die Rede?

Was die Aufsätze in den Kapiteln „Reformation und Luthertum“ und „Pietismus und Erweckungsbewegung“ anlangt, so können wir uns wesentlich kürzer fassen, als dies bisher der Fall war. Nicht als ob ihnen ein geringeres Gewicht beizumessen sei als den bereits besprochenen; meinen wir doch, daß gerade hier im allgemeinen besonders Wertvolles dargeboten wird. Allein zum Teil handelt es sich in erster Linie um verdienstvolle Publikationen archivalischen Materials, das für sich selbst spricht (so „Die Annales Hallenses ecclesiastici“), zum Teil um Essais, die durch Ausgewogenheit des Inhalts und meisterhafte Gestaltung das Herz des Lesers erfreuen (so „Zur Geschichte der bayrischen Erweckungsbewegung“). Von den übrigen Beiträgen sind zwei ausschließlich, zwei weitere in hohem Maße der Theologie und dem Öffentlichkeitswirken des Reformators gewidmet. Die Studie „Martin Luther als Staatsbürger“ muß deswegen besonders hervorgehoben werden, weil sie den geglückten Versuch darstellt, durch ein Zurückgreifen auf seine hierfür in Frage kommenden brieflichen Äußerungen Luthers politisches Handeln anschaulich zu machen und damit die allgemein im Systematischen erstarrte Diskussion über die Zwei-Reiche-Lehre in neue, erfolgverheißende Bahnen zu lenken. Man darf erwarten, daß sie wesentlich mit dazu verhilft, dem oberflächlichen Gerede vom „unpolitischen Luther“ das verdiente Ende zu bereiten. Nicht ebenso befriedigend ist der Eindruck, den der an sich wohlgelungene, obschon kaum neue Einsichten vermittelnde Vortrag „Martin Luther als Schriftausleger“ hinterläßt. Denn ganz abgesehen davon, daß es uns nicht richtig zu sein scheint, von einer Schuld zu reden, die „die Kirche durch ihre falsche Lehre von der Autorität der Schrift“ (S. 408) auf sich geladen habe (wenn, was nicht geleugnet werden kann, sträfliche Versäumnisse vorliegen, so gehen sie zu Lasten einer lange Zeit nahezu unbestritten herrschenden Theologie): heißt es nicht die Dinge bedenklich simplifizieren, wenn man den Anschein erweckt, als sei jene Problematik, vor die sich die Gemeinde durch die kritische Arbeit der Bibelwissenschaft gestellt sieht, schon mit einer Besinnung auf die – für uns gewiß wegweisenden – hermeneutischen Prinzipien Luthers gemeistert?

Neben der geistigen Gestalt des Reformators die vornehmste Stätte seines Wirkens: die theologische Fakultät Wittenberg. Ihre wechselvolle Geschichte während des 16. Jahrhunderts wird in einer nicht weniger als 112 Seiten umfassenden tieferschürfenden Untersuchung auf breiter Quellengrundlage geschildert. Seit Luthers Heimgang liegt der maßgebende Einfluß bei Melancthon, demselben Melancthon, der sich ehemals nicht hatte entschließen können, dem Wunsche Luthers zu willfahren und ganz zur Theologie hinüberzuwechseln (Alands Versuch, diese Weigerung zu erklären – S. 326 –, muß als gelungen bezeichnet werden). Es folgen die Zeiten schwerster Erschütterungen: zu wiederholten Malen greift die Staatsgewalt mit rauher Hand in das innere Getriebe der Universität. Die Beweggründe, die dazu führten, sind gewiß mannigfacher Art gewesen; wenn Aland (S. 333) feststellt: „Bei allem, was in dieser Epoche geschieht, wird man . . . den Verdacht nicht los, daß für die Fürsten primär der politische Entschluß und alles andere sekundär ist, d. h. daß die Entscheidung über die von der Theologischen Fakultät und der Universität geforderte Überzeugung gefällt wird in Bezirken und aus Gründen, welche von den nachher zur Rechtfertigung angegebenen sehr unterschieden sind“, so ist ein solcher Argwohn zwar durchaus nicht unbegründet, scheint uns aber den wirklichen Sachverhalt doch zu einseitig und darum verzerrt wiederzugeben. Auf Einzelheiten aus der Fakultätsgeschichte kann im Rahmen dieser Besprechung naturgemäß nicht eingegangen werden, doch sei es gestattet, die Aufmerksamkeit des Lesers wenigstens auf ein Geschehen zu lenken, das sich damals nicht nur in Wittenberg, sondern ähnlich auch an anderen protestantischen Universitäten vollzogen hat: die Kampfansage gegen das Kirchenrecht und dessen

fast völlige Eliminierung aus dem Studienbetrieb. Doch die juristischen Denkkategorien sind zu gewichtig, als daß sie sich einfach beiseitedrängen und zur Unwirksamkeit verurteilen ließen. Sie rächen sich gleichsam für die ihnen widerfahrene Diskreditierung, indem sie – bestimmt nicht zu deren Nutz und Frommen – Einfluß gewinnen bei der Herausformung der dogmatischen Lehranschauungen und Systeme; eine Gefahr, die erst dann als gebannt angesehen werden kann, wenn es gelungen ist, dem Kirchenrecht den ihm auch im evangelischen Bereich gebührenden festen Platz zurückzugewinnen.

Fragen der kirchlichen Rechtsordnung, unauflösbar mit ihnen verbunden freilich zugleich solche der Seelsorge und Glaubensunterweisung, sind es auch, die in der meisterhaft gearbeiteten Untersuchung „Die Privatbeichte im Luthertum von ihren Anfängen bis zu ihrer Auflösung“ behandelt werden. Die Wertung dieser Institution, die der Verfasser auf Grund des geschichtlichen Entwicklungsprozesses vornimmt, zeichnet sich ebenso durch Klarheit wie durch Behutsamkeit aus; wir glauben sie uns abstrichlos zueigen machen zu sollen. Vielleicht hätte die Kritik an Kliefoth (S. 508) ein wenig milder ausfallen können, wie andererseits der Abschnitt über A. H. Francke in dem, was hier gesagt und nicht gesagt wird, eine gewisse Voreingenommenheit zu dessen Gunsten widerzuspiegeln scheint. Doch davon wird sofort noch einiges zu erwähnen sein, wenn wir uns jetzt zum Abschluß den Spener und Francke gewidmeten Beiträgen zuwenden.

Es war eine ausgezeichnete Idee Alands, den Lebensweg Speners von Frankfurt nach Berlin an Hand seiner Briefe nach Frankfurt zur Darstellung zu bringen. Das Bild, das auf diese Weise entsteht, ist so farbig, so reich an Nuancen wie Kontrasten, daß der Beschauer ganz in seinem Banne steht. Nur eine Bemerkung unseres Verfassers bedürfte, wie wir glauben, noch der Aufhellung: „Er“ (scil. Spener), so heißt es S. 541, „sieht seine Aufgabe in Brandenburg/Preußen, hier hofft er, um seine Worte zu gebrauchen, einen festeren Grund zu legen, darauf andere bauen können . . . Spener hat instinktiv das Richtige gefühlt (politische Überlegungen spielen bei ihm keine Rolle, dafür ist er nicht geschaffen): die Zukunft liegt damals in der Tat nicht in Dresden und Sachsen, sondern in Berlin und Brandenburg/Preußen“. Letzteres wird im Folgenden mit dem unmittelbaren Fortwirken des Geisteserbes des Pietismus (vgl. das Generallandschulreglement Heckers) begründet. Aber hat es während des gleichen Zeitraumes auf dem Boden des Hohenzollernstaates nicht auch ganz anders geartete Kräfte in Theologie und Kirche (vom allgemeinen Geistesleben ganz zu schweigen) gegeben, Kräfte, die Zerstörungen von erschreckendem Ausmaße angerichtet haben? Sollte am Ende Alands Aussage, ihm selbst unbewußt, beeinflusst sein durch eine Distanzhaltung oder, schärfer ausgedrückt, Antipathie gegenüber Sachsen, wofür auch die große Ausführlichkeit sprechen könnte, in der andernorts (S. 430 f., 439, 441) kritische Äußerungen Luthers über dieses Land und seine Bewohner rekapituliert werden?

In ihren inhaltlichen Aussagen merkwürdig widerspruchsvoll, auch formal nicht besonders gelungen, muten die „Bemerkungen zu August Hermann Francke und seinem Bekehrungserlebnis“ den Leser befremdend an. Es fängt zwar recht verheißungsvoll an: mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß der Pietismus „eben keine Einheit, sondern eine komplexe Größe“ (S. 545) ist und es darum geboten erscheint, zunächst die spezifischen Wesenseigentümlichkeiten seiner einzelnen Manifestationen und Gruppen zu erforschen, bevor das Wagnis unternommen werden kann, eine Gesamtschau zu bieten – Erkenntnisse und Forderungen, wie sie analog aus einer näheren Beschäftigung mit der Epoche der Aufklärung erwachsen. Dann aber beginnen die Dinge ein wenig seltsam zu werden. Daß Aland in seiner Polemik gegen Stahl (S. 566) offene Türen einrennt, weil ihm allem Anschein nach bei der Lektüre eine aberratio oculorum passiert ist, davon braucht man kein Aufheben zu machen. Wohl aber muß die Frage aufgeworfen und unseres Erachtens entschieden verneint werden, ob der gegen Francke erhobene Vorwurf des Perfektionismus unter Berufung auf die Schlußworte des S. 548 ff. abgedruckten letzten Abschnitts des Berichts über den „Anfang und Fortgang der Bekehrung A. H. Franckes, von ihm selbst beschrieben“ unschwer widerlegt werden kann, wie unser Autor S. 557 offenkundig meint. Nun

aber zu dieser Bekehrung selbst. Wir meinen, daß mit Alands Erklärung, sie „entspricht durchaus dem, was wir als gemeinchristlich bezeichnen müssen, sowohl in ihrem Hergang wie in ihren Motiven“ (S. 563), noch herzlich wenig gesagt ist. Hier wäre genauer zu differenzieren gewesen, das Maß der Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift für eben jenes Geschehen hätte nicht unerörtert bleiben dürfen. Und weiter: in welcher inneren Verfassung befand sich Francke kurz vor seiner Bekehrung? Wir stellen zwei Aussagen einander gegenüber. S. 554 f. heißt es: „Francke spricht von seinem „atheistischen Sinn“, davon, daß er „keinen Glauben“, „keinen Gott“ mehr gehabt hätte. Aber es würde den Tatbestand völlig verkennen heißen, wollte man diese Feststellungen modern deuten, so als ob sie vom Menschen heute gesprochen wären. . . . Sein Herz ist „hart beängstigt, daß es den zum Feinde hatte, welchen es doch verleugnete und nicht glauben konnte“. Von wirklichem Atheismus, von wirklicher Überzeugung von der Nichtexistenz Gottes, das ist deutlich, kann hier nicht die Rede sein, sondern lediglich vom Mangel an der absoluten Gewißheit des persönlichen Gottes“. S. 562 hingegen kann man lesen: „Gott ist da, einen Zweifel an der Existenz Gottes kennt Luther nicht. Das ist der Unterschied zwischen Francke und Luther. Auch Francke erlebt die Verzweiflung. . . . Diese Verzweiflung wühlt in ihm und sie führt auch ihn zur blasphemia. Aber sie ist entsprechend der neuen Zeit weitergehend als die Luthers. Denn er wird fortgerissen bis zum Zweifel an der Existenz Gottes. . . . Das ist anders, als wir es bei Luther finden. Aber ich möchte meinen, es ist im Grunde dasselbe wie bei Luther, nur daß die desperatio – die Aufklärung ist am Werke – nicht an der Luther als selbstverständlich gezogenen Grenze der Voraussetzung der Existenz Gottes halt macht“. Nun mag sich der arme Leser herausuchen, was ihn am plausibelsten bedünkt!

Glücklicherweise wird die Enttäuschung, die die eben besprochene Studie bereitet, weitgehend wieder wettgemacht durch den Vortrag „August Hermann Francke und wir“. Mag sein, daß der Verfasser bisweilen der Versuchung erliegt, seinen Helden zu glorifizieren, daß Licht und Schatten nicht immer richtig verteilt werden; allein, wen es verlangt, etwas zu gewahren von der verpflichtenden Größe des in der Liebe tätigen christlichen Glaubens, dem wird es hier zuteil.

Wien

Wilhelm Kühnert

Richard R. Niebuhr: Auferstehung und geschichtliches Denken. Gütersloh (Gerd Mohn) 1960. 159 S., geb. DM 14.80.

Niebuhr ist auf der Suche nach einem Verständnis von Geschichte, das dem zentralen Gehalt der biblischen Botschaft gerecht wird und den Verlegenheiten entgeht, die der historischen Forschung hier erwachsen sind. Die grundlegende These des Buches ist, daß alle Konzeption von Geschichte und geschichtlichem Verstehen, die nicht mit der Auferstehung Christi beginnt, fehl am Platz ist. Das war der Irrtum bei Strauß, Herrmann, Harnack, Schweitzer, daß sie so oder so im Bann eines Kausalitätsdenkens dieser Mitte biblischen Denkens nicht gerecht wurden, ja, gerade die Auferstehung als ungeschichtlich ablehnen mußten. Darin besteht nach N.s Meinung auch die Schranke bei Barth, Bultmann, Knox, die – jeder in seiner Weise – zu einer unabhängigen theologischen Methode kommen möchten, daß sie die Frage der historischen Kausalität selbst nicht thematisch, und zwar an Hand der Auferstehungsbotschaft selbst, klären. Die bisherigen Lösungen bleiben weithin befangen unter der Wirkung von Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, man vertritt einen „naturalisierten“ Geschichtsbegriff bzw. nimmt seine Zuflucht zu einer die „Natur“ transzendierenden „Heilsgeschichte“ und einem transzendentalen Ich.

Demgegenüber fragt N. nach der Möglichkeit einer „historischen Vernunft“, die sich im Unterschied zu Metaphysik, Naturwissenschaft und Logik, die am Allgemeinen orientiert sind, mit dem Besonderen, Individuellen und Unwiederholbaren befaßt. Voraussetzung geschichtlichen Verstehens ist die unlösliche Beziehung von Subjekt und Objekt, d. h. nicht ein neutrales zur-Kennntnis-nehmen, sondern ein persönlich beteiligtes Erinnern. Dabei geht das Verständnis unsrer Vergangenheit mit dem Verständnis unsrer selbst Hand in Hand. Diese an sich nicht neuen Erkenntnisse spit-