

# Hermann Adalbert Daniel

(1812-1871)

Ein Forscherleben für die Una Sancta

Von Victor Conzemius

I. Biographische Einleitung – II. Der Hymnologe – III. Der Liturgieforscher – IV. Der Theologe – V. Im Kreuzfeuer der Polemik – VI. Der Reformationshistoriker.

## *I. Biographische Einleitung*

Im Jahre 1867 suchte Thomas Wetherell, ein katholischer Journalist, Mitarbeiter für die von ihm redigierte liberale Wochenzeitschrift „The Chronicle“. Sein Freund, Sir John Acton, der spätere Regius Professor für moderne Geschichte in Cambridge, versorgte ihn mit guten Rat; dank seiner ausgedehnten Verbindungen zu europäischen Gelehrten konnte er zahlreiche Namen von Wissenschaftlern und Publizisten vorschlagen. Unter den deutschen Namen, die er Wetherell vermittelte, war einer, den er mit einem merkwürdigen Steckbrief versah: Professor Daniel in Halle, ein Freund Döllingers, der ein dreibändiges Leben Luthers abgeschlossen hat, aber fürchtet, es zu veröffentlichen.<sup>1</sup>

Man würde vermuten, daß dieser Professor Daniel Lehrer der Theologie an der Universität Halle war. Das trifft aber nicht zu. Daniel war ein bescheidener Gymnasiallehrer, der zeitlebens am bekannten Franckeschen Pädagogium in Halle Unterricht erteilte. Sein eigentliches Fach war auch nicht die Theologie, sondern die Geographie. Seine geographischen Lehrbücher haben den Unterricht an den deutschen Mittelschulen bis zum Ersten Weltkrieg, ja vielfach darüber hinaus beherrscht. Daniel war Pädagoge, Theologe und Geograph in einer Person. In jeder dieser Disziplinen entfaltete er eine erstaunliche Produktivität. Seine Leistungen auf diesen von einander so weit abliegenden Fachgebieten sind zwar nicht erregend originell, aber seine Geistesrichtung verrät eine selbständige und vielseitige Persönlichkeit. Man könnte sie zunächst mit dem Begriff des Esoterikers umschreiben. Daniel war aber weit mehr als ein Liebhaber der Theologie und ein theologischer Einzelgänger: er hat, wenn auch selber kein spekulativer Geist, in einzelnen theologischen Disziplinen äußerst anregend und auf dem Gebiet der Hymnologie geradezu bahnbrechend gewirkt. Sein geistiger Standort verdient erst recht

---

<sup>1</sup> Acton an Wetherell, Ende 1867; Abschrift des Briefes im Nachlaß Gasquet, Downside Abbey, Bath (England).

das Interesse des Historikers: er steht in vielem außerhalb der allgemeinen politischen und religiösen Strömungen seiner Zeit. Wenn man ihn einreihen will, so am besten bei denen, die H. J. Schoeps als Vertreter des „anderen Preußens“ bezeichnet: als irenischer Lutheraner und politischer Konservativer ist er ein Gesinnungsgenosse der Kreise um Leopold v. Gerlach und Heinrich Leo.

Die Vielseitigkeit seiner Interessen, die ihn in keiner Wissenschaftsdisziplin ganz heimisch werden und schöpferische Tiefe erwerben ließ, sowie der Standpunkt des Esoterikers erklären, warum er so rasch vergessen wurde. Heute gedenkt kein theologisches oder geographisches Nachschlagewerk seiner. Außer einem kurzen Abriss in der Allgemeinen Deutschen Biographie und einem populär gehaltenen biographischen Aufsatz in der Wochenzeitschrift „Daheim“<sup>2</sup> ist unmittelbar nach seinem Tode nichts über ihn veröffentlicht worden. Vor einigen Jahren sind seine geographischen Studien auf die Ideologie ihrer patriotischen Doktrin hin in einer scharfsinnigen, wohl etwas stark systematisierenden Studie untersucht worden.<sup>3</sup> Eine besondere Schwierigkeit für den Biographen ergibt sich daher, daß der Nachlaß Daniels verschollen zu sein scheint. Doch fanden sich unter den hinterlassenen Papieren Ignaz v. Döllingers 25 Briefe von Daniel; auf Grund dieser Briefe, die zum größten Teil an anderer Stelle veröffentlicht wurden,<sup>4</sup> und einer Analyse seines theologischen Schrifttums kann sein geistesgeschichtlicher Rang näher bestimmt und seine Bedeutung als irenischer Theologe etwas profilierter herausgearbeitet werden.

Hermann Adalbert Daniel wurde am 18. November 1812 in Köthen geboren. Er besuchte das Domgymnasium in Halberstadt und hatte unter seinen Lehrern Bernhard Thiersch, den Dichter des Preußenliedes und Bruder des berühmten Philologen. Am 3. Mai 1830 wurde er als Student der Philo-

<sup>2</sup> *Eckstein*, H. A. Daniel. In: ADB, Bd. 4, S. 731–734. – Der deutsche Schulgeograph. In: *Daheim*. Leipzig 1872, S. 317–319; der Aufsatz (mit Lithographie) wurde von einem Schüler Daniels geschrieben und erschien als Separatabzug in Halle (18 S.); dieser Sonderdruck war mir nicht zugänglich, wohl aber der ihm zugrundeliegende Aufsatz in „Daheim“. Verfasser dieses Nachrufs war Prof. *G. Fr. Hertzberg*. Vgl. *August Schürmann*: Zur Geschichte der Buchhandlung des Waisenhauses und der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle a. S. Halle 1898, S. 234, Anm. 1. – Dazu kommt das eben angeführte Werk von *Schürmann*, S. 233–242. Die Neubearbeitung durch *Wilhelm Fries* von: Die Stiftungen August Hermann Franckes. Festschrift zur zweiten Säkularfeier seines Geburtstages hgg. v. Direktorium der Franckeschen Stiftungen Halle a. d. S. 1863. Halle 1913, S. 132–134 enthält einige Angaben über Daniel, d. h. den von Direktor *Kramer* im Programm des Pädagogiums 1870 veröffentlichten Abschiedsgruß an Daniel anlässlich seiner Emeritierung.

<sup>3</sup> *Ernst Weymar*, Das Selbstverständnis der Deutschen. Ein Bericht über den Geist des Geschichtsunterrichts der höheren Schulen im 19. Jahrhundert. Stuttgart 1961, S. 167–182. Es ist zu beachten, daß Weymars Analyse sich fast ausschließlich auf das „Handbuch“ bezieht, nicht auf den „Leitfaden“ noch auf das „Lehrbuch“, in denen patriotisch aufreizende Stellen verhältnismäßig selten waren.

<sup>4</sup> Vgl. *V. Conzemius*, H. A. Daniel, ein vergessener Hallenser Ireiker und Vertreter des anderen Preußens. In: ZRGG 16 (1964) S. 332–353. Sechs weitere Briefe Daniels aus der Zeit von 1868–71 sind im Anhang zu vorliegender Studie veröffentlicht.

sophie und Theologie in Halle immatrikuliert. 1834 bestand er die Prüfungen im Lehramt und wurde im gleichen Jahre zum Lehrer am kgl. Pädagogium der Franckeschen Stiftungen in Halle ernannt. Am 14. Mai 1835 erwarb er mit einer Dissertation über Tatian als Apologet die philosophische Doktorwürde.<sup>5</sup> Seine Arbeit war als Preisschrift der Theologischen Fakultät gekrönt worden, und die von ihm gewählte Studienrichtung läßt darauf schließen, daß eine theologische Laufbahn seinen innersten Neigungen entsprochen hätte. Doch in den Thesen, die er bei seiner Promotion verteidigte, zeichnet sich bereits die Dreiteilung seiner Lebensarbeit ab, ja selbst seine spezifisch irenische Geistesart tritt hier klar ausgeprägt in Erscheinung. Die drei ersten Thesen waren Tatian gewidmet, die drei folgenden geographischen Fragen, die übrigen den Gebieten der Pädagogik und Theologie entnommen. Einzelne davon sind als „Bekanntnisse“ des jungen Gelehrten für seine spätere Entwicklung äußerst aufschlußreich. Die fünfte These bemängelt die pädagogische Unzulänglichkeit der von den Geographen Roon und Berghaus ausgearbeiteten Systeme bezüglich der Anpassung der Ritterschen Methode im geographischen Schulunterricht: Daniel wird in der Nachfolge von Carl Ritter dann auch versuchen, Lehrbücher zu schreiben, die dem Aufnahmevermögen der Schüler angemessener sind. In der siebten These spricht der Schulmann pädagogische Grundsätze aus, denen er sein Leben lang verpflichtet blieb: „Für die Erziehung der Knaben taugen Liebe und Güte mehr als Härte der Disziplin und Strenge“. Die zehnte These enthält den Kern seiner theologiegeschichtlichen Vorliebe und seiner katholisierenden Tendenz: „Der öffentliche liturgische Kult kommt an Würde und Autorität der Predigt gleich.“ Die vorausgehende neunte These lautet: „Adolph Müller hat in seinem Buche über das Leben des Erasmus<sup>6</sup> eher eine Verurteilung dieses Mannes ausgesprochen als ein gerechtes Urteil über ihn abgegeben.“ Mit dieser Verteidigung des Erasmus hat Daniel sich gleichsam den Patron für sein eigenes theologisches Lebenswerk gesucht. Es wird einerseits dem verstehenden Eindringen in die vielfältigen Kultformen christlicher Gläubigkeit, andererseits der Kritik jener Lehren gewidmet sein, die in der eigenen Konfession als Abweichungen vom ursprünglichen, gemeinsamen Kirchenideal wucherten.

Bevor wir uns der Ausbildung seiner theologischen Anschauungen zuwenden, wollen wir kurz diejenigen Arbeiten überschauen, die im Betracht unserer Studie am Rande seines geisteswissenschaftlichen Schaffens stehen: seinen Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Geographie. Eigenartigerweise blieb Daniel hier die längste Nachwirkung gesichert. Bis zum Anbruch der Naziära war der Name Daniel in deutschen Geographenkreisen ein feststehender Begriff. Zwei seiner Bücher sind Klassiker der deutschen Schulgeographie

<sup>5</sup> *Commentationis de Tatiano apologeta specimen*. Halle 1835; in überarbeiteter Form: *Tatianus der Apologet*. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Halle 1837. Die Arbeit war von C. Uhlmann angeregt worden. Vgl. *ThStKr* 14 (1841), S. 587. Die Angaben über Daniels Lebenslauf sind dem in Anm. 2 zitiertem Artikel der ADB entnommen.

<sup>6</sup> *Adolph Müller*, *Leben des Erasmus von Rotterdam*. Eine gekrönte Preisschrift. Friedrich Perthes. Hamburg 1828.

geworden. Sein „Lehrbuch der Geographie“<sup>7</sup> wurde noch im Jahre 1933 als geographisches Handbuch an manchen deutschen Schulen benutzt; sein „Leitfaden für den Unterricht in der Geographie“ (1850) erlebte etwa 280 Auflagen.<sup>8</sup> Dieser erstaunliche Erfolg seiner geographischen Bücher ging mehr auf ihre didaktischen Vorzüge, als auf ihre wissenschaftliche Originalität zurück. Daniel besaß einen plastischen und anschaulichen Stil, der besonders in seinem „Handbuch der Geographie“<sup>9</sup> zur Entfaltung kam. Das „Handbuch“ galt als „Meisterwerk geographischer Darstellung“.<sup>10</sup>

Diese Werke sind für die politischen Anschauungen ihres Verfassers bedeutsam. Daniel war großdeutsch gesinnt und betrachtete es als ein Anliegen, „mit einem warmen patriotischen Herzen für Deutsches Land und Deutsches Volk, soweit die deutsche Zunge klingt“ geschrieben zu haben. Nichts lag ihm ferner als die Gegensätze, die durch das Deutsche Volk gingen, noch zuzuspitzen und „den Pfeil mit dem Bodensatz gehässiger Vorurteile zu vergiften“.<sup>11</sup> Sein stark gefühlbetonter Patriotismus riß ihn gelegentlich soweit mit fort, daß er anderen europäischen Nationen gegenüber ungerecht werden konnte und vom Katheder seines verträumten Deutschtums herab, abfällige Prädikate und Wertungen über sie austeilte. Seine Schilderung der nationalen Eigenart der europäischen Völker in seinem „Handbuch“ ist ein Konglomerat von billigen Klischeevorstellungen und oberflächlichen Psychologismen, wobei natürlich berücksichtigt werden muß, daß sein geographisches Werk keine Völkerpsychologie, sondern eine lesbare Kulturgeographie darstellen sollte. Seine idealisierte Sicht des Deutschtums hat wegen der ungewöhnlich hohen Auflageziffer seiner Bücher zu einer unguuten deutschen Selbstzufriedenheit und Selbstüberheblichkeit beigetragen. Auch in seinen Vorstellungen von Deutschlands „physischen Grenzen“ war er dem Nachleben einer Reichs-

<sup>7</sup> 1. Aufl. 1845, 85. umgearb. Aufl. v. R. Fritsche, Halle 1929.

<sup>8</sup> 278.–280. Auflage.

<sup>9</sup> 1. Aufl. Stuttgart 1859–62; 2. Aufl. in 4 Bdn. Leipzig 1866–68; 3. Aufl. 1870 bis 71; es erschienen noch mehrere posthume Aufl. Vgl. dazu die Denkwürdigkeiten des Fürsten Bülow. Bd. 4. Jugend und Diplomatenjahre. Berlin 1931. S. 75: „Vor allem hat Daniel in mir den Patriotismus gefördert, die Flamme, die in ihm selbst brannte, die unbegrenzte Liebe zu deutscher Art, deutscher Sprache, deutscher Dichtung und Philosophie, deutschem Land und deutschem Volk. Der dritte Teil seines Handbuchs der deutschen Geographie, der sich mit Deutschland beschäftigt, ist für mich das geworden, was der Franzose ‚un livre de chevet‘ nennt, d. h. ein Buch, in das man immer wieder von Zeit zu Zeit blickt. Seine Schilderung von deutschem Land, von deutschen Tälern und Höhen, Wäldern und Flüssen, von deutschen Städten in Nord und Süd ist mir in Fleisch und Blut übergegangen. In dieser Beziehung sehe ich Deutschland mit den Augen meines alten Lehrers an.“

<sup>10</sup> N. Geistbeck, Geschichte der Methodik des geographischen Unterrichts. In: Geschichte der Methodik d. Unterrichts in den Realien. Gotha 1888, S. 34; vgl. dazu das Urteil von H. Oberländer, Der geographische Unterricht nach den Grundsätzen der Ritterschen Schule historisch und methodologisch beleuchtet. Grimma 1869, S. 32: „Daniel . . . ist durch seine weitverbreiteten Schriften, welche das erkundliche Material in einer zuweilen ungemein fesselnden und anziehenden, oft eigentümlich prägnanten und packenden, von poetischen Reminiscenzen durchwehten Form zur Darstellung bringen, allgemein bekannt geworden.“

<sup>11</sup> Vorwort zu Bd. 4, S. VI (datiert v. 14. Juli 1862).

mystik verpflichtet, über deren mögliche politische Konsequenzen er sich keine Rechenschaft gab und die er wohl auch nicht überdenken konnte. Denn dieses patriotische Rauschen ging so ziemlich durch den gesamten deutschen Blätterwald seiner Zeit und begegnet in entsprechenden Modulationen in der nationalistisch übersteigerten europäischen Geschichtsliteratur des 19. Jahrhunderts. Es ist andererseits nicht verwunderlich, daß mißtrauische Nachbarn in der Überschwenglichkeit seines Patriotismus Annexions- und Inkorporationsgelüste witterten.<sup>12</sup> Ein Propagandist Bismarckscher Expansionspolitik war Daniel nicht und wollte es auch nicht sein. Er litt unter den Ereignissen von 1866 und klagte wiederholt darüber, daß er es ob der Glorifizierung des preußischen Königtums in der lutherischen Kirche kaum noch aushalten könne.<sup>13</sup>

Ernst Weymar hat gezeigt, daß Daniel in der Charakteristik der Völker in seinem „Handbuch“ weitgehend Ernst Moritz Arndt folgte und dessen Skizzen ausmalte, während er sein Deutschlandbild an den Schriften Friedrich Ludwig Jahns orientiert zu haben scheint.<sup>14</sup> Daß sich aber nun gerade bei ihm „patriotisches Wunschdenken und nationale Hoffart extremster Prägung“ verbanden, wird dadurch nicht erwiesen. Es ist zu beachten, daß Daniels irenisch-religiöse Auffassungen auch seinen Patriotismus etwas dämpften, ihn wenigstens konfessionell entschärften. Hier steht er in seiner Zeit, wenn auch nicht gerade als Einzelpersone da, so doch ohne repräsentative Gefolgschaft. Von hier aus gesehen erscheinen die Auswüchse seiner chauvinistischen Deutschtümelei umso befremdlicher, weil man annehmen würde, daß der religiöse Grundzug seines gesamten Schaffens mäßigend und ausgleichend auf seine Urteilsbildung über den gemeinchristlichen Nachbarn sich hätte auswirken müssen. Eine solche Annahme trifft jedoch nicht ganz zu. Vielmehr lassen die Äusserungen nationaler Überheblichkeit erkennen, wie sehr auch ein „offener Christ“ wie Daniel hineingebunden war in Denk-

<sup>12</sup> Im Vorwort des 4. Deutschland gewidmten Bandes nimmt Daniel Stellung gegen die Einwände ausländischer Kritiker – besonders das dänische *Aftenbladet* hatte ihn aufgegriffen –, die tadelten, daß er die Schweiz, Belgien, die Niederlande und Dänemark als „Anhang zu Deutschland“ behandelt hatte. Er verwahrte sich gegen ihre Vorwürfe und legte dar, daß ihm bloß geographische (Deutschlands physische Grenzen) und historische (die geschichtliche Verbindung dieser Länder mit dem Deutschen Reich) Motive vorgeschwebt hätten; das Vorwort ist datiert v. Okt. 1867.

<sup>13</sup> Vgl. die in Am. 4 zitierten Briefe S. 338, 342, 349, 350 u. Brief Nr. I im Anhang zu diesem Aufsatz. – Nach 1870 gelangten seine geographischen Bücher zu einem vorher nicht geahnten Erfolg. Der Absatz des Leitfadens belief sich von 1850–66 auf 34 Auflagen mit insgesamt 170 000 Exemplaren, dagegen von 1867–77 auf 90 Aufl. mit 470 500 Exemplaren. Vgl. die Angaben bei *A. Schürmann* (Anm. 2), S. 240. Weitere Angaben über ihre Verbreitung bei *Weymar*, op. cit., S. 168, Anm. 55. – Nach dem Tode Daniels übernahm der bekannte Geograph *Alfred Kirchhoff* die Bearbeitung vom „Leitfaden“ und vom „Lehrbuch“. Nach 1882, als Kirchhoff seine eigene weitverbreitete Schulgeographie erscheinen ließ, trat Direktor Prof. *B. Volz* für ihn ein. Er nannte den „kleinen Daniel“, den „Leitfaden“, das verbreitetste Lehrbuch der Erdkunde, das es auf der Erde gibt.

<sup>14</sup> *Weymar*, op. cit., S. 180.

strukturen und Denkschemata seiner Zeit, deren Widerspruch zum eigentlichen Inhalt seines Denkens ihm nicht mehr bewußt wurde.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß das Bedürfnis, sich ein patriotisches Alibi für seinen Mißtrauen erregenden konfessionellen Irenismus zu verschaffen, seine nationale Introversion verschärft hat. Doch liegt die Hauptursache dafür im Ungenügen des Ausgangspunktes seines geographischen Schaffens. Daniel hat nie einen Geographen gehört, nie eine Reise außerhalb Deutschlands gemacht und mußte seinen geographischen Stoff vorwiegend aus Büchern zusammentragen. Aus der Anschauung kannte er weder die außerdeutschen Länder noch den nichtdeutschen Menschen; zu ihrer Charakterisierung war er auf landläufige, seinem „Geschmack“ entsprechende, oberflächliche Klischees der Populärliteratur angewiesen. Eigentlich verarbeite er mit deutschem Fleiß und deutscher Gründlichkeit bloß Lesefrüchte: das Problematische, das in einer solchen Methode für einen Verfasser von Geographiebüchern liegt, braucht hier nicht eigens ausgeführt zu werden.<sup>15</sup>

Wird sein politisch-patriotisches Urteil – wie bereits angedeutet – durch eine gewisse Zwiespältigkeit verdunkelt,<sup>16</sup> so ist sein religiös-irenischer Grundzug auch in den geographischen Schriften von Anfang an klar und eindeutig ausgeprägt. „Es gibt manche geographische Werke“, schreibt er in seinem Vorwort zum Handbuch der Geographie,<sup>17</sup> „welche, die ruhige und erhabene Objektivität der Wissenschaft aus dem Auge lassend, in die Betrachtung der Erde, die überall des Herren ist, der Gestirne, die über dem irrenden Treiben der Menschen ihre ewigen Bahnen ziehen, in die Anschauung der gewaltigen Berge Gottes und der großen Wasser, über denen des Herren Stimme geht, das kleinliche Parteigezänk der Menschen tragen und es seltsamer und trauriger Weise für ihre Pflicht halten, in einer Geographie gegen diese oder jene Kirche zu deklamieren und so auch an ihrem Teile den Riß, der durch die Christenheit und durch die deutsche Christenheit im besonderen geht, mit geschäftiger Hand zu erweitern. Wer dergleichen polemische Ingredienzen

<sup>15</sup> „Bis zu den letzten Wochen seines Lebens durcharbeitete er ohne Unterlaß geographische, politische, merkantile und Missionszeitschriften aller Art, um seinen Büchern immer größere Zuverlässigkeit zu verleihen. Unterstützt wurde er durch Scharen freiwilliger Mitarbeiter, so daß er zuletzt zwischen wahren Bergen von Briefen aus allen Teilen von Deutschland und dem Auslande arbeitete“. *Schürmann*, op. cit. (Anm. 2), S. 238.

<sup>16</sup> Vgl. zu diesen Äußerungen das vom Siegestaumel geblendete Urteil Daniels in seinem Vorwort zur 3. Aufl. des Deutschland-Bands seines Handbuchs (datiert v. 24. Okt. 1870): „Germania, deren Stern mit den glorreichsten im Kampf gegen den Erbfeind erworbenen Lorbeeren umflochten ist, vor einem Deutschland das seinen physischen und historischen Grenzen sich wieder nähert, alte verlorene Städte wieder zu den seinen zählen wird“. Dieser Satz ist für die Außenwelt bestimmt gewesen. Seine Skepsis gegenüber der Bismarckschen Reichsgründung hielt auch nach Sedan und Versailles an. Vgl. dazu das Zeugnis seines Schülers Fürst v. Bülow: „Politisch dachte er anders, als ich durch den Gang der Ereignisse und unter dem Einfluß von Bismarck denken sollte. Er war großdeutsch. Österreich war ihm, der aus einem thüringischen Kleinstaat stammte, lieber als Preußen. Das Jahr 1866 schmerzte ihn in tiefster Seele. Selbst nach Sedan und Versailles konnte er das Ausscheiden von Österreich nicht verwinden“. *Bülow*, Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 75.

<sup>17</sup> Leipzig 1858.

sogar in einem Abrisse der Geographie zu schmecken liebt, der möge zu meinem Buche nicht greifen.“

Wir stoßen hier auf den Urgrund von Daniels Schaffen, der eindeutig ein religiöser war. Doch kommen wir über Mutmaßungen nicht hinaus, wenn wir näher bestimmen wollen, wie es dazu gekommen ist, daß sein Denken von Anfang an einen irenischen Zug trägt.

Im Jahre 1825 trat Herzog Ferdinand v. Anhalt-Cöthen mit seiner Gattin in Paris zum Katholizismus über.<sup>18</sup> Es ist möglich, daß dieses Ereignis bei dem jungen Gymnasiasten Interesse an katholischen Kultformen weckte. 1826 wurde eine katholische Pfarrei in Köthen gegründet, 1834 ein Apostolisches Vikariat, das vom Bischof von Paderborn verwaltet wurde.<sup>19</sup> Von stärkerer Bedeutung für Daniels Entwicklung dürfte sein Anschluß an die Erweckungsbewegung gewesen sein, die das geistige Klima der theologischen Fakultät prägte und seit 1826 in Friedrich August Tholuck ihren bedeutendsten Vertreter in Halle hatte. Später wird Daniel sich von Tholuck abwenden,<sup>20</sup> jetzt aber empfängt er von dieser Richtung bestimmende Einflüsse.<sup>21</sup> Aus der Erweckungsbewegung hat seine lutherische Frömmigkeit sich genährt; sie vermittelte ihm außer gemüthafter Vertiefung wissenschaftliches Interesse an den Formen des Gotteslobes, besonders der christlichen Liederdichtung.

Am entscheidendsten auf seine irenische Betrachtungsweise hat aber der Unterricht des Professors Johann Karl Thilo auf ihn eingewirkt. Thilo war seit 1825 ordentlicher Professor in Halle und las über Dogmen- und Kirchengeschichte. Als Schwiegersohn von Georg Christian Knapp, der in den Zeiten des Rationalismus den schlichten Bibelglauben vertreten hatte, lehnte auch er den Liberalismus ab, ohne sich der Erweckungsbewegung anzuschließen. Es heißt von ihm, daß er sich durch „ungemein gründliche und streng sachliche Forschung“ auszeichnete und über den „Bestrebungen der sich streitenden Parteien des Tages“ stand.<sup>22</sup> Daniel nennt ihn im Vorwort seines „Thesaurus“ mit Verehrung an erster Stelle neben Tholuck und Dryander; er hat ihm mehrere seiner Schriften gewidmet.<sup>23</sup> Im vierten Bande seines „Codex liturgicus“, der die Kirchen des Ostens behandelt und wenige Monate nach Thilos Tode erschien, bezeichnet er den verstorbenen Lehrer als Patron seines ganzen Werkes. Als er davor zurückschreckte, die östlichen Liturgien, zu denen westliche Christen nur schwer einen Zugang fänden, in sein Werk

<sup>18</sup> Vgl. *F. Schulte*, Herzog Ferdinand u. Herzogin Julie. Köthen 1925.

<sup>19</sup> Vgl. *J. Freisen*, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten. Bd. 2, Stuttgart 1906, S. 6 ff. u. *H. Wäschke*, Geschichte Anhalts. 3 Bde., Köthen 1912 ff.

<sup>20</sup> Vgl. dazu die Äußerungen in den in Anm. 4 zitierten Briefen.

<sup>21</sup> Er erwähnt Tholuck dankbar im Vorwort seines „Thesaurus hymnologicus“, 1842.

<sup>22</sup> Über diesen Theologen ist wenig zu ermitteln; am ausführlichsten ist der Artikel in: Religionsencyklopädie, Bd. 19, S. 693–694; vgl. auch ADB, Bd. 38, S. 40–42.

<sup>23</sup> So das Buch: Wahrheit und Dichtung von unserem Herrn Jesu Christo, zusammengestellt von *H. A. Daniel*, Halle 1847.

aufzunehmen, habe Thilo ihn dazu aufgemuntert, diese Kultordnungen doch nicht zu übergehen. Daniel bezeichnet ihn hier als Muster eines christlichen Theologen, dem die Ränkespiele seiner engeren Fachkollegen fremd waren und der sich ganz der Erforschung und Auslegung der Schriften der alten Kirche zugewandt hatte. Nichts habe ihm mehr am Herzen gelegen, als seinen Studenten die gelehrige Bekanntschaft mit der unverdorbenen Einfachheit der alten Kirche zu empfehlen.<sup>24</sup>

Eine weitere, mehr formale Anregung für seinen Studiengang erhielt Daniel von außen, und zwar von C. C. Josias Bunsen. Im Vorwort des ersten Bandes des „Thesaurus“, der übrigens Bunsen gewidmet ist (1841), nennt er ihn „auctor et dux“ seiner Studien; unter seinem Einflusse habe er sich der alten Kirchengeschichte zugewandt. Persönliche Beziehungen zwischen dem jungen Hallenser Gymnasiallehrer und dem gelehrten Diplomaten bestanden zu jener Zeit nicht.<sup>24a</sup> Die Anregerschaft Bunsens geht eher auf seine zahlreichen religiösen und patriotischen Schriften zurück, in denen er u. a. für das Bischofsamt und die Angleichung an die frühe Kirche eintrat. Diese Einflüsse der Ausbildungszeit durchdringen einander und bilden sich bei Daniel in selbständiger Form weiter: bereits als Dreißigjähriger hat er sich vom Pietismus eines Tholuck, aber auch vom Synkretismus eines Bunsen emanzipiert.

Daniel war ein vortrefflicher Pädagoge, der den persönlichen Verkehr mit den Schülern liebte und für ihre kleinen und großen Nöte Verständnis besaß.<sup>25</sup> Er unterrichtete in Geographie und Deutsch, gab aber auch den Religionsunterricht in allen Klassen.<sup>26</sup> Mehrfach ist ihm von dankbaren Schülern posthumer Tribut gezollt worden. Ernst v. Wildenbruch hat ihm in seiner Novelle „Das Orakel“ als väterlichem Beschützer eines von seinen Kameraden grausam verspotteten Schülers ein Denkmal gesetzt. Fürst Bülow, der vierte deutsche Reichskanzler, hat wiederholt des alten Lehrers und seines Einflusses gedacht. „Keiner meiner Lehrer“, sagt er in seinen Denkwürdigkeiten, „hat annähernd einen so großen Einfluß auf meine Entwicklung gehabt wie . . . Daniel, der Geograph und Theologe. Er ist wohl der Mann gewesen, der mich neben meinem Vater in meiner Jugend am stärksten be-

<sup>24</sup> Praemonitum zu Bd. 4 des Codex liturgicus Ecclesiae universae. Leipzig 1853.

<sup>24a</sup> Beziehungen zu Daniel sind nicht erwähnt im Band 2 von Bunsens Biographie hg. von Friedrich Nippold. 3 Bde., Leipzig 1868–71.

<sup>25</sup> Fürst Bülow erzählt eine reizende Begebenheit aus seiner Studienzeit in Halle. Er hatte für einen wenig begabten Mitschüler, der ihn darum angefleht hatte, den deutschen Aufsatz entworfen, war aber vom Professor ertappt worden, der die Aufsicht führte. Als das Examinatorenkollegium in den Saal trat, um die Berichterstattung über den Vorfall anzuhören, legte Daniel im Vorübergehen seine Hand auf Bülows Schulter und sagte: „Halten Sie den Kopf nach oben! Sie sind eine elastische Natur und werden im Leben noch über ganz andere Schwierigkeiten wegkommen. Schreiben Sie jetzt einen recht guten deutschen Aufsatz. Aber künftig beherzigen Sie besser den Spruch, den ich Ihnen zu Ihrer Konfirmation in die ‚Lyra Messianica‘ geschrieben habe: ‚So sehet nun zu, wie ihr vorsichtig wandelt, nicht als die Unweisen, sondern als die Weisen (Ephes. 5, 15).““ Bülow, Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 108.

<sup>26</sup> ADB, Bd. 4, S. 732.



einflußt hat . . . Der Kopf, von lang herabhängendem weißem Haar umrahmt, war bedeutend. Aus den Augen sprach Güte, Liebe und Verständnis, sprach vor allem ein hochfliegender und echter Idealismus. Daniel hat sich viel mit mir beschäftigt, und sein Bild steht nach fast sechzig Jahren lebendig vor mir“.<sup>27</sup> Der spätere Berliner Hofprediger Ernst v. Dryander widmet ihm als der bedeutendsten und originellsten Persönlichkeit unter seinen Lehrern in Halle einige warm empfundene Seiten in seinen Aufzeichnungen: „Ein geistvoller Kopf saß auf einem sehr umfänglichen Körper, dessen Schwerefülligkeit ihm den von ihm selbst humorvoll belachten Spitznamen Watschl eingetragen hatte. Aber die Verehrung für ihn war doch eine allgemeine . . . Sein verständlicher, behaglicher Humor, dem der Ernst und vor allem die verständnisvolle Liebe nicht fehlten, machte ihn zu einer idealen Lehrer-gestalt. Im übrigen hielt er die schönsten und geschmackvollsten Vorträge über deutsche Literatur und Geschichte . . ., sonderbarer Weise war sein Hauptfach, die Geographie, eigentlich seine schwächste Leistung“.<sup>28</sup> Daniels besondere Liebe galt der Pflege des Gottesdienstes in der Anstalt. Er hielt Ansprachen für die Schüler, übte mit ihnen vergessene Kirchenlieder ein und gab den kirchlichen Feiern des Gymnasiums nach der liturgischen Seite hin eine besondere Note.

## II. Der Hymnologe

Hand in Hand mit dieser praktischen Arbeit ging die wissenschaftliche Forschung. Seine ersten theologischen Veröffentlichungen, besonders auf dem Gebiete der Liederdichtung, scheinen von der praktischen Gottesdienstgestaltung angeregt worden zu sein. 1838 legte er ein Hilfsbuch für den Gottesdienst an den Gymnasien vor,<sup>29</sup> zwei Jahre später einen „Hymnologischen Blütenstrauß“<sup>30</sup> und nach weiteren zwei Jahren sein „Evangelisches Kirchen-gesangbuch“.<sup>31</sup> Letzteres war eine Sammlung der vorzüglichsten Kirchenlieder, die er teils in ihrer ursprünglichen, teils in überarbeiteter Form auf Grund der ihm am geeignetsten erscheinenden Quellen zusammengestellt hatte. Sie fand die Zustimmung von Fachkennern – Professor Tholuck

<sup>27</sup> Fürst von Bülow, *Denkwürdigkeiten*. Bd. 4, S. 74 ff. Vgl. dazu *Ernst v. Dryander*, *Erinnerungen aus meinem Leben*. Bielefeld u. Leipzig 1922, S. 22; Dryander erwähnt, daß Bülow sich im deutschen Unterricht Daniels „den Grund zu dem Zitatenschatze gelegt, der ihm in den parlamentarischen Debatten jederzeit zu schlagender Verwendung zu Gebote stand“. Ebd. S. 19.

<sup>28</sup> Ebd. S. 22–23.

<sup>29</sup> Daniel wurde später zu den Verhandlungen um ein gemeinsames evangelisches Gesangbuch herangezogen und fungierte als Mitglied der dafür bestimmten Kommission, die vom 2. bis 9. Juli 1852 in Eisenach zusammentrat. Vgl. *W. Hopf*, *August Vilmar. Ein Zeit- und Lebensbild*. Bd. 2, Marburg 1913, S. 206–208; mit Vilmar war er seither freundschaftlich verbunden (ebd. S. 330).

<sup>30</sup> *H. A. Daniel*, *Hymnologischer Blütenstrauß*, auf dem Gebiete der altlateinischen Kirchenpoesie gesammelt. Halle, E. Anton, 1840.

<sup>31</sup> Halle, Joh. Friedr. Lippert, 1842.

schrieb dem Verlage eine Empfehlung –, aber die spätere Kritik ist weniger freundlich mit ihr umgegangen.<sup>32</sup>

Diese Bücher waren eigentlich nur Nebenprodukte eines tief schürfenden Forscherfleißes: 1841 erschien als die originellste Frucht seiner Beschäftigung mit der christlichen Liederdichtung der erste Band des „Thesaurus hymnologicus“.<sup>33</sup> Im Vorwort bemerkt Daniel, es sei ihm seit frühester Jugend ein Anliegen gewesen, den christlichen Kult zu erforschen; besonders habe ihm die „simplicitas dictionis et sensuum“ daran gefallen. Das Ungenügen der bisherigen Hymnenausgaben – trübe Quelle für geistloses Gelehrtengeplänkel – habe ihn dazu veranlaßt, mit der wissenschaftlichen Erforschung der christlichen Lieder zu beginnen. In der Tat hatte keiner seiner Vorläufer auf diesem Gebiete<sup>34</sup> sich ein so weites Ziel gesteckt, die gesamte christliche Liederdichtung bis zum 15. Jahrhundert zu erfassen. Die spätere römisch-katholische Hymnenproduktion schloß er aus, jedoch ohne konfessionell-polemischen Hintergedanken. Im kritischen Apparat gab er die Quellen der einzelnen Hymnen an, die wichtigsten Varianten, erläuterte kurz ihre Geschichte, kommentierte die Metrik und erklärte auch schwierige lateinische Stellen. Als Quellen benutzte er zahlreiche Frühdrucke von Brevieren, einige handschriftliche Breviere der Würzburger Bibliothek, ferner Handschriften in Dresden, Erfurt, Hamburg und Merseburg.

Diese kurze Zusammenstellung zeigt, daß Daniel, was die methodische Erfassung der Quellen angeht, keineswegs eine auch nur relative Vollständigkeit erreicht hat. Er hat sich auf das beschränkt, was er in den Bibliotheken seiner unmittelbaren Umgebung finden konnte. Auch ist seine Edition weit davon entfernt, den Anforderungen zu genügen, die man etwa seit der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts an eine Ausgabe älterer Texte stellt. Diese Feststellung läßt sich ebenfalls auf seine textgeschichtlichen Erörterungen zur Entstehung der einzelnen Hymnen übertragen. Hier blieb er weitgehend traditionellen Anschauungen verhaftet; dem Ambrosius z. B. schrieb er 92 Hymnen zu.<sup>35</sup> An modernen kritischen Maßstäben gemessen ist seine Ausgabe

<sup>32</sup> *James Mearns* schreibt in dem von *John Julian* hg. *Dictionary of Hymnology setting forth the origin and history of Christian hymns of all ages and nations*. Bd. 1<sup>2</sup>, New York 1907, S. 279, daß der einzige einigermaßen brauchbare Teil darin der von *Diakonius Dryander* kompilierte Index sei. Nicht so scharf urteilt *E. E. Koch*, *Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesanges der christlichen insbesondere der deutschen evangelischen Kirche*. Bd. 7, Stuttgart 1873, S. 53. Er kritisiert, daß Daniel von 517 Liedern 213 in verkürzter Form aufgenommen habe und hierin offenbar zu weit gegangen sei. Es sei vermerkt, daß Daniel auch der Verfasser des Artikels „Gesangbuch“ war in: *Ersch u. Grubers Allg. Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. 1. Section, Bd. 62, Leipzig 1850, S. 293–317.

<sup>33</sup> Bd. 2 erschien 1848; Bd. 3, 1851; Bd. 4, 1853; alle bei T. O. Weigel in Leipzig.

<sup>34</sup> *A. J. Rambach*, *Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche* . . . 5 Bde., Altona u. Leipzig 1817–1833. – *Björnius*, *Hymni veterum poetarum Christianorum ecclesiae latinae selecti*. Hafniae 1818. – *J. Grimm*, *Hymnorum veteris ecclesiae XXVI interpretatio Theotisca*. Göttingen 1830 (Daniel erwähnt diesen nicht). – *Job. Kehrein*, *Lateinische Anthologie aus den geistlichen Dichtern des Mittelalters* . . . Frankfurt 1840.

<sup>35</sup> *W. Irtenkauf* in: *LThK* 5<sup>2</sup>, Sp. 569.

höchst unbefriedigend; für seine Zeit war es eine beachtliche, ja eine bahnbrechende Leistung. Daniels „Thesaurus“ hat die Wissenschaft der Hymnologie begründet und späteren Forschern den Weg geebnet.<sup>36</sup> Eine modernen kritischen Ansprüchen genügende Hymnenausgabe wurde erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts von Guido Dreves S. J. in den „*Analecta hymnica medii aevi*“ begonnen und von Clemens Blume S. J. fortgeführt.<sup>37</sup> Es spricht für Daniels Werk, wenn ein Meister der hymnologischen Forschung wie Blume, der während Jahrzehnten Europa durchreiste und ihr sein ganzes Lebenswerk widmete, den „Thesaurus“ in hoher Achtung hielt.

In der Fachwelt fand sein Werk, sofern es überhaupt besprochen wurde, günstige Aufnahme.<sup>38</sup> Ein Kritiker im „*Univers*“ lobte den Fleiß des Herausgebers und zollte seiner editorischen Leistung Anerkennung. Doch glaubte er als antikatholische Spitze tadeln zu müssen, daß Daniel das römische Brevier aus seiner Sammlung ausgeschlossen hatte. Es fiel Daniel leicht, diesen Einwand zu entkräften. Er wies darauf hin, daß viele Hymnen des Breviers wegfallen mußten, wenn seine Ausgabe sich nicht im Uferlosen hätte verlieren sollen.<sup>39</sup>

Größere Berechtigung hatte die Kritik des Karlsruher Archivdirektors Mone, eines führenden Hymnologen. Dieser Gelehrte, der zwölf Jahre nach dem Erscheinen des „Thesaurus“ eine eigene Hymnensammlung eröffnete,<sup>40</sup> tadelte, daß Daniel sein Versprechen einer „*collectio amplissima*“ nicht gehalten habe. Um Raum zu sparen, habe er von vielen Liedern nur die Anfänge gebracht.<sup>41</sup> Daniel antwortete darauf, daß seine Sammlung keine erschöpfende sei. Er habe alle privaten Dichtungen ausscheiden müssen, um überhaupt zu einem Abschluß zu kommen. Er wies Mone nach, daß er sich

<sup>36</sup> Ebd. Sp. 569. So auch *H. Leclercq* in: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Bd. 6, Sp. 2916.

<sup>37</sup> Seit 1886 (30 000 Hymnen) in 58 Bdn.

<sup>38</sup> An kath. Urteilen – der Mainzer „*Katholik*“ und die „*Tübinger Theolog. Quartalschrift*“ erwähnen das Werk nicht – konnte ich nur eine Besprechung in den *Hist. Polit. Blättern* 11 (1843), S. 217, finden, wo es heißt: „Wir hätten gewünscht, daß eine katholische Hand diese edlen Reliquien aus alter Zeit gesammelt und gefaßt hätte, da aber der Protestant, der sich uns im obigen Buche als Sammler und Bearbeiter darstellt, überall eine ehrerbietige, rechtschaffene, das Hohe und Heilige achtende Gesinnung an den Tag legt, so können wir sein Buch ohne Anstand als ein Werk betrachten, das uns gehört. Und wir haben Ursache, über diesen neuen Besitz uns zu freuen.“ – Es war mir nicht möglich, eine Besprechung des Werkes in einer protest. Zeitschrift zu finden. Hingegen wurde Daniels Leistung äußerst anerkennend in England beurteilt. Der „*Ecclesiologist*“, ein hochkirchliches Organ, das der von Neale mitbegründeten *Camden society* nahestand, würdigte Daniels Werk als eine Pionierleistung: „It opened to the Liturgical scholar a storehouse of hymns, hitherto not procurable without great trouble and heavy expense: it not only rendered them accessible but gave them in a critical form collated various editions, brought forward parallel passages, and may almost be said to have originated the science.“ Besonders wird die fortschreitende Verbesserung der späteren Bände hervorgehoben. Die von großer Sachkenntnis zeugende Besprechung – es werden zahlreiche begründete Verbesserungsvorschläge vorgebracht – machen die Verfasserschaft Neales wahrscheinlich. *The Ecclesiologist* 112 (Febr. 1856).

<sup>39</sup> Vorwort Daniels zu Bd. 4, S. 12.

in seinem eigenen Werke nicht immer an die von ihm aufgestellten Grundsätze gehalten und manchmal auch nur die erste Strophe mitgeteilt hatte.

Mone hatte noch auf einen weiteren Mangel der Edition aufmerksam gemacht. Er schrieb: „Daniel hat zur Erklärung und Würdigung der Hymnen auch vorzüglich die neuere Literatur benutzt und dies in der besonderen Absicht, um zu zeigen, daß dieselben auch noch jetzt und von Andersgläubigen [d. h. Nichtkatholiken] geachtet werden und Achtung verdienen.“<sup>42</sup> Diese Gesinnung ist ehrenswert und läßt wünschen, daß ihr löblicher Zweck erreicht werde, die Arbeit läßt aber eine große wissenschaftliche Lücke. Denn es ist offenbar nötiger, die Beziehungen der Hymnen zur altkirchlichen Literatur nachzuweisen, weil diese sich zunächst an die Bibel und deren kirchliche Auffassung anschließt und deshalb einen viel richtigeren Maßstab zum Verständnis der Hymnen gibt, als die neuere Literatur . . .“ Er schlug vor, Parallelstellen der lateinischen und griechischen Kirchenväter mit den Hymnen zu vergleichen, ferner die griechischen und lateinischen Lieder auf ihre gegenseitige Abhängigkeit hin zu untersuchen.<sup>43</sup> Mone hatte damit den schwächsten Punkt in Daniels Konzeption des „Thesaurus“ getroffen. Denn dieser sollte in erster Linie nicht nur der reinen Wissenschaft dienen, sondern vor allem den Beweis erbringen, daß innerhalb der lutherischen Gemeinschaft die Tradition der „laus Dei“, die sie mit der alten und der mittelalterlichen Kirche verband, nicht abgebrochen war. Wir haben hier ein Beispiel, wie an sich ehrenhafte ökumenische Gesinnung ungewollt die methodologische Perspektive kürzen und die Wissenschaftlichkeit eines Werkes beeinträchtigen kann.

Soweit ihm gut schien, trug Daniel daher bei den nachfolgenden Bänden den einzelnen Kritiken Rechnung. Bereits für den zweiten Band erfaßte er ein größeres Quellenmaterial. Er reiste 1842 nach München und arbeitete einige liturgische Codices der Bayer. Staatsbibliothek durch. Ein Aufenthalt in Wien galt dem gleichen Zwecke.<sup>44</sup> Im dritten Bande zog er Kenner der orientalischen Literatur zur Mitarbeit heran. Er überließ Reinhold Vormbaum die Bearbeitung der griechischen und Ludwig Splieth die der syrischen Hymnen.<sup>45</sup> In seinen letzten Bänden half er sich auch damit, daß er die inzwischen von Mone veröffentlichte Hymnenausgabe kritisch verwertete, ja sogar dessen Anmerkungen wortwörtlich übernahm.<sup>46</sup>

Ein amerikanischer Liturgiewissenschaftler, der ein Menschenalter später über Daniels Werk schrieb, als die Hymnologie längst ihren Kinderschuhen entwachsen war und sogar mit einem zweibändigen Lexikon ihrer Wissenschaftsdisziplin aufwarten konnte, schließt sein Urteil über den Thesaurus mit

<sup>40</sup> Mone, Lateinische Hymnen des Mittelalters aus Handschriften herausgegeben und erklärt. 3 Bde., Freiburg 1853; die Literatur über Mone in LThK, Bd. 7, Sp. 271.

<sup>41</sup> Mone in seiner Vorrede zu Bd. 1 seines Werkes.

<sup>42</sup> Mone war Katholik.

<sup>43</sup> Mone, Vorwort, S. VII.

<sup>44</sup> Vorwort zu Bd. 2 des „Thesaurus“.

<sup>45</sup> Daniel war der Pate von Splieths Sohn und hat sich nach dem frühen Tod des Gelehrten um die Witwe und das Kind gekümmert, wie aus seinen Briefen an Döllinger in der Bayer. Staatsbibliothek (Abt. Döllingeriana II) hervorgeht.

<sup>46</sup> James Mearns in: Julian (vgl. Anm. 32), S. 279.

den Worten: Trotz all seiner Fehler ist es ein unschätzbares Werk.<sup>47</sup> Man wird diesem Urteil auch heute noch beistimmen können, wenn man berücksichtigt, daß der Hallenser Gelehrte dank der Liebe und Hingabe, die er für seinen Gegenstand hatte, der exakten wissenschaftlichen Hymnologie vorgearbeitet, ja es erst möglich gemacht hat, daß andere sich mit vollendeter editorischer Akribie der christlichen Liederdichtung zuwenden konnten.<sup>48</sup>

### III. Der Liturgieforscher

Was zum Thesaurus gesagt wurde, trifft auch auf das zweite liturgiegeschichtliche Quellenwerk zu, mit dem Daniels Name verknüpft ist, den „Codex liturgicus Ecclesiae universae“. Obwohl in seinen einzelnen Teilen längst durch andere Editionen und Studien überholt, hat der „Codex liturgicus“ „bis heute seine Dienlichkeit nicht ganz eingebüßt“.<sup>49</sup> Er stellt den in der Liturgiegeschichte vereinzelt gebliebenen Versuch einer Sammlung der wichtigsten Riten und Agenden aller christlichen Kirchen dar. Auf diesem Gebiete hatte Daniel nur einen Vorläufer, den in Rom dozierenden maronitischen Gelehrten Joseph Aloysius Assemani;<sup>50</sup> bis heute hat noch niemand sich daran gewagt, sein Werk durch ein besseres zu ersetzen. Freilich hat der moderne Kritiker vieles an dieser Kompilation auszusetzen. Daniel ist unkritisch und unmethodologisch vorgegangen, er hat keine Handschriften herangezogen, nicht immer die besten Drucke, seine geschichtlichen Einleitungen sind überholt, aber so viele disparate liturgische Texte findet man nirgendwo so bequem zusammengestellt wie in seinem Codex.

Der erste Band erschien 1847 und behandelt die römisch-katholische Kirche, Band II die lutherischen Kirchen, Band III die reformierten und anglikanischen Gemeinschaften und der vierte Band (1853) die Ostkirchen. Innerhalb von sechs Jahren war das große Werk abgeschlossen.

Noch stärker als im „Thesaurus“ tritt hier der irenische Gedanke in Erscheinung, der den Herausgeber zu seiner Arbeit angeregt hat. Daniel hat den „Codex liturgicus“ als Friedenswerk unternommen und bezeichnet ihn

<sup>47</sup> James Mearns in: Julian (vgl. Anm. 32) S. 279: „It may be characterised as the work of a man who greatly loved his subject, but to whose mind the instinct of accuracy was in great measure wanting . . . Yet even with the help of the index in vol. V the work is most unsatisfactory. The index is bad, the arrangement of the work is confusing, and the references which are very numerous and painfully extracted, have no table of abbreviations. Still with all its defects it is an invaluable work. It contains the texts of many hymns not otherwise early accessible, and information of much interest and value. It is worthy of exhaustive Indices and in its own department has yet to be superseded.“ (Ebd.)

<sup>48</sup> „Begründet wurde die Hymnologie unter dem neuerwachten Sinn für die Denkmäler der christlichen Vorzeit eigentlich von H. A. Daniel durch den epochemachenden „Thesaurus Hymnologicus“. A. Manser in: LThK, Bd. 5, Aufl. 1, Sp. 230.

<sup>49</sup> Th. A. Visman und Lucas Brinkhoff: Kritische Bibliographie der Liturgie (Deutsche Ausgabe). Nimwegen 1959, Nr. 51.

<sup>50</sup> Codex liturgicus Ecclesiae universae, 13 Bde., Rom 1749–1766; Neudr. Paris-Lyon 1902; wurde nicht vollendet und umfaßt auch die protestantischen Liturgien nicht.

in seinem Vorwort förmlich als *εἰρηνοποιόν*.<sup>51</sup> Weil sich seine irenische Gesinnung nirgends so klar ausspricht wie in der knappen, in klassischem Latein gehaltenen Praefatio dieses Buches, müssen wir ihn selber ausführlicher zu Wort kommen lassen: „Es gibt Menschen“, sagt er, „denen nichts mehr am Herzen liegt als die alten Streitigkeiten der Christen weiter zu konservieren, die es nicht haben möchten, daß die Wunden zuheilen, sondern sie lieber als eitrige Geschwüre weiterwuchern lassen. Sie mögen selber zusehen, wie sie dem Herrn der Kirche Genüge leisten wegen ihrer niederträchtigen Geschäfte. Solange ich lebe, werde ich nicht aufhören zu wünschen und zu beten, daß nach der Befriedung des christlichen Staates die Eintracht der Kirche wiederhergestellt werde und Friede auf den Mauern Sions herrsche . . . In keinem einzigen Buch, das ich geschrieben habe, unterließ ich es, den Leser von der spitzfindigen und gewundenen theologischen Fragestellung unserer Zeit hinweg zur alten Kirche der frühchristlichen Jahrhunderte als einem Bilde der Freiheit und des Friedens zu lenken. Niemals werde ich mich dieser Aufgabe entziehen, die man mit Recht eine *διακονία τῆς καταλλαγῆς*“<sup>52</sup> nennen kann, und ich werde mich auch nicht dadurch entmutigen lassen, daß ich mir den Zorn und Tadel von Männern zuziehe, die von parteiischem Eifer entbrannt, Verdächtigungen und Verleumdungen über mich austreuen, wie das in letzter Zeit öfter vorgekommen ist“.<sup>53</sup>

Konkrete Möglichkeiten zu einer solchen Verständigung sah Daniel aber nicht auf dem Felde der Dogmatik, wo man sich in harten Streitgesprächen bekämpfe, sondern auf dem der praktischen Theologie: hier blühe der Öl-zweig des Friedens. Man solle sich doch bloß einmal vor Augen halten, daß in allen christlichen Liturgien Gott und die göttliche Person Jesu Christi aus den gleichen Beweggründen verehrt würden, daß man die gleichen Gebetsformeln und Sakramente habe, nur unter anderem Namen und anderer Gestalt, daß der innerste Gehalt des Christentums in all diesen christlichen Kultformen gewahrt bleibe. Leider sei das so wenig bekannt, weil Katholiken und Evangelische in einer traurigen und unheilvollen Unwissenheit über die Beschaffenheit ihrer gegenseitigen Gottesdienstformen befangen blieben.

Daniels Absicht war somit weniger eine wissenschaftliche als eine praktisch ökumenische. Er wollte unter den einzelnen Konfessionen Verständnis für die Kultformen der Bruderkirchen wecken. Die Erkenntnis des Gemeinsamen sollte zu einer größeren gegenseitigen Duldsamkeit erziehen. Aus dieser neuen

<sup>51</sup> Es ist bemerkenswert, daß Daniel in seinen Werken bei der Besprechung anderer Autoren oder bei der Begründung seiner eigenen gegenteiligen Auffassung in wohlthuend-vornehmer Art vorgeht. Eine Bespr. des 4. Bandes im „Ecclesiologist“ hebt dies hervor (The Ecclesiologist 100, Feb. 1854, S. 31): „His great aim – and we believe that he has successfully attained it – is to investigate these ancient monuments without prejudice or foregone conclusions. His own personal convictions are never – so far as we can see – expressed, much less obtruded; and he is never severe except in his remarks on controversialists, whether Protestant, Roman Catholic, or Russian, who have offended against charity and who have made the liturgies of the ancient Church a mere arena for polemical disputation.“

<sup>52</sup> Versöhnungsdienst.

<sup>53</sup> Bd. 1, Praefatio.

Geisteshaltung, so hoffte er, würde die Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit hervorbrechen und geeignete Mittel zur Verständigung erzeugen.

Ein beflissener Dogmatiker wird nun gleich einwenden, daß Daniel die dogmatischen Fragen ausklammern wollte und seine Ideen als utopisch bezeichnen. Eine solche Kritik muß entschieden zurückgewiesen werden. Daniel verabscheute nichts mehr als einen theologischen Adogmatismus und hat selber, wie wir etwas weiter unten (S. 85 ff.) sehen werden, einen grundlegenden dogmatischen Beitrag zum besseren Verständnis zwischen katholischer und evangelischer Kirche geliefert. Es ging ihm in erster Linie darum, das gegenseitige Sich-Kennenlernen zu fördern. Unter den gegebenen konfessionellen Gegensätzen war diese Zielsetzung die einzige, auf die man praktisch hinarbeiten konnte.

Das „ökumenische“ Liturgiewerk Daniels nimmt innerhalb der Motive der Liturgieforschung, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzt, einen exklusiven Platz ein.<sup>54</sup> In Frankreich, das mit Dom Guéranger die erste, romantische Phase der Forschung einleitete, bewegten sich die Motive der Forschung im Umkreis religiöser und kirchlicher Selbstreflexion.<sup>55</sup> In England war es die beängstigende selbstkritische Frage, die die Oxfordbewegung ausgelöst hatte, wie weit nämlich die *Ecclesia Anglicana* mit der alten Kirche übereinstimme, welche die Liturgieforschung antrieb.<sup>56</sup> Das katholische Deutschland schaltete sich in den vierziger Jahren des Jahrhunderts mit selbständigen Untersuchungen ein,<sup>57</sup> aber auch hier war es zumeist ein allgemein religiöser, ein rein wissenschaftlicher oder ein apologetisch-konfessioneller Gesichtspunkt, der den Anstoß gab. Wie wenig solche Gedanken wie die Daniels verbreitet waren, zeigt der Artikel „Liturgik“ des führenden katholischen Liturgiewissenschaftlers Valentin Thalhofer in *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon* (1893), in dem die griechischen und orientalischen Liturgien ins Gebiet der Archäologie verwiesen werden.<sup>58</sup> Im protestantischen Raum stand es in dieser

<sup>54</sup> In seiner Zeit fand seine Zielsetzung wenig Anerkennung. Der im übrigen wohlwollende engl. Rezensent seines Werkes bezeichnet ihn als Synkretisten, was Daniel am wenigsten war: „It would be superfluous for us to say that we do not hold those syncretical views which have actuated Dr. Daniel in the prosecution of his task: nevertheless the two volumes which contain the forms of worship employed by the Lutheran and Calvinistic communions, contain a mass of information which is hardly accessible to an Englishman in any other work.“ *The Ecclesiologist* 105 (Dez. 1854) S. 395–396.

<sup>55</sup> Vgl. *P. W. Trapp*, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*. Regensburg 1940; *O. Rousseau*, *Histoire du mouvement liturgique*. Paris 1945; weitere Literatur bei *R. Aubert*, *Le pontificat de Pie IX*. Paris 1951, S. 471 ff.

<sup>56</sup> Vgl. dazu die einleit. Kapitel und das Register bei *N. Abercrombie*: *The Life and Work of Edmund Bishop*. London 1959.

<sup>57</sup> Vgl. *Thalhofer* in: *Wetzer und Welte*, Bd. 8, Sp. 43–50; vgl. Anm. 60.

<sup>58</sup> In: *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, Bd. 8, Sp. 42; es ging Thalhofer weniger um eine konfessionelle Deklassierung – er verweist auf die Notwendigkeit eines Studiums der nichtrömischen Liturgien für den katholischen Forscher – als um eine methodologische Entscheidung; es wird deutlich, wie wenig hier organische Gesichtspunkte den Maßstab abgaben. – In dem *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6 (1934) Sp. 607 ff. sind alle Liturgien gemeinsam aufgeführt, ebenso in der Neuauflage des Lexikons, Bd. 6, Sp. 1087 ff.

Hinsicht noch ungünstiger. Zwar hatte die preußische Agende (1817 und 1823) den geschichtlichen Sinn für die Liturgik geweckt, aber Schleiermacher mußte zuvor in den posthum erschienenen Schriften „Die christliche Sitte“ (1843) und „Die praktische Theologie“ (1850) seine Theorie des Kultus niederlegen, bis dieses Verständnis sich allgemein durchsetzen und zu praktischen Ergebnissen führen konnte. Die protestantische Liturgieforschung in Deutschland, wie sie dann in der letzten Hälfte des Jahrhunderts einsetzte, war weitgehend auf die Erforschung der reformatorischen Gottesdienstordnungen beschränkt; sie hat nur wenige Beiträge zur gemeinchristlichen Liturgiewissenschaft aufzuweisen.<sup>59</sup> Umso singulärer steht deshalb das Werk von Daniel da, der aus überkonfessionellen Motiven die quellenmäßige Erfassung der Kultformen und Riten der christlichen Kirchen in Angriff genommen hat.<sup>60</sup>

Sein Codex ist, wie bereits vorhin bemerkt wurde, eine Kompilation aus den bestehenden großen Sammlungen; an unveröffentlichten Quellen hat er nur eine, bis dahin noch nicht edierte Mainzer Handschrift herangezogen.<sup>61</sup> Er war kein Systematiker, und man vermißt in seinem Werk eine Zusammenstellung der benutzten Literatur. Doch läßt sich eine große Vertrautheit mit den zeitgenössischen Veröffentlichungen bei ihm feststellen. Der wissenschaftliche Apparat des ersten Bandes, welcher der römisch-katholischen Kirche gewidmet war, sollte sehr bald überholt sein. Immerhin verloren die Kommentare der protestantischen und derjenige der orientalischen Liturgien, deren wissenschaftliche Erschließung etwas später anlief, ihre Bedeutung nicht so schnell.<sup>62</sup>

Daniel hat seine Grundsätze im vierten Bande seines Werkes aufgestellt. Er gibt dort eine kleine Einführung in die Liturgiewissenschaft und bedauert, daß die beiden Konfessionen sich auf diesem Felde mit vielerlei Argumenten befähdeten, ohne auf die Quellen zurückzugehen. Die sporadische Erforschung der einzelnen Liturgien im 16. Jahrhundert sei allzusehr durch parteiische Stellungnahmen verzeichnet worden. Im 19. Jahrhundert sei es um diese Fragen etwas ruhiger geworden, aber es gäbe noch viele, die in ihrem Verhältnis zur anderen Konfession im Haß befangen und mit geistiger Blindheit geschlagen seien. Daniel sah zwei Gefahren: Auf der einen Seite stünden diejenigen, die von einem unmäßigen Eifer brennen und ausschließlich die römischen Liturgieformen gelten lassen wollten;<sup>63</sup> sie möchten am liebsten die

<sup>59</sup> Vgl. *Rietschel-Graff*, Lehrbuch der Liturgik. Bd. 1, Göttingen 1951, S. 11.

<sup>60</sup> *Suitbert Bäumer*, Blick auf die Geschichte der Liturgie und deren Literatur. In: *Historisches Jahrbuch* 11 (1890), S. 44–76, erwähnt Daniel nicht; ebenfalls nicht *Rudolf Stählin*, Die liturgische Erneuerung im 19. u. 20. Jahrhundert. In: *Leiturgia. Handbuch des ev. Gottesdienstes*, Bd. 1, Kassel 1954.

<sup>61</sup> *Codex liturgicus*, Bd. 1, S. 11.

<sup>62</sup> In Deutschland wurde der „Codex“ im Kreise seiner engeren Glaubensbrüder nicht gut aufgenommen, und sein Verfasser vielfach verleumdet, wie aus seinen Klagen hervorgeht. Leider konnte ich keine deutsche Besprechung des Werkes finden. Sehr günstig wurde das Werk in England rezensiert. Vgl. *The Ecclesiologist* 91 (Aug. 1852), S. 211–215; 100 (Febr. 1854), S. 31–32; 105 (Dez. 1854), S. 395–396.

<sup>63</sup> Daniel spielt hier vermutlich auf die erbitterten Kontroversen in Frankreich an im Hinblick auf die Einführung der röm. Liturgie. Vgl. Anm. 55.



anderen Liturgien ausrotten. Sie seien versessen, das letzte Tüpfelchen der geltenden Rubriken bis in die apostolische Zeit hinaufzuführen. Am liebsten möchten sie den hl. Petrus mit Schultertuch, Albe, Zingulum, Manipel und Kasel zelebrieren lassen. Diese Tendenz sei dem Geiste der katholischen Kirche zuwider und auch nicht mit den Weisungen einsichtiger katholischer Gelehrter in Einklang zu bringen.

Nicht minder gefährlich als den Hyperromanismus hielt Daniel die *λειτουργομαχία*, die Liturgiefeindlichkeit, zu der die reformierte oder die puritanische Eigenart disponiere. Die von ihr befallenen Leute verachteten hochmütig alles im Gottesdienst, was über die Psalmen, die Predigt und den Altartisch hinausginge. Demgegenüber betonte er die Notwendigkeit der Riten und Zeremonien und hielt an ihrer Einwurzelung in der apostolischen Zeit fest. Aus Thierschs Werk über die apostolische Kirche legte er dar, daß die abendländischen und orientalischen Rituale auf einen apostolischen Kern zurückgehen müssen: „Enthält dieses spätere Zutaten in Menge und sogar Fehler und Mißbräuche, so muß doch im urchristlichen Kultus etwas gewesen sein, woran sich solche Zusätze anknüpfen und worin solche Mißbräuche eine Veranlassung finden konnten. Aus einer protestantischen Predigtsammlung würde sich in Jahrtausenden nie die griechische Messe entwickelt haben.“<sup>64</sup> Daran knüpfte er selber die Bemerkung: „Die apostolischen Liturgien unterscheiden sich von dem, was die spätere Zeit dazutat, nicht so sehr an innerem Gehalt und *οικονομία*, als vielmehr durch ihre Schlichtheit und Einfachheit; nicht verdunkelt oder durch falsche Beschuldigungen entkräftet werden kann die Feststellung, daß es einerseits keine fortwährende Übereinstimmung in den kirchlichen Riten gab, daß andererseits das Band der kirchlichen Einheit infolge der Verschiedenheit des äußeren Kultus nicht abgerissen ist.“<sup>65</sup>

Soweit zum Grundsätzlichen. Stärkstes Interesse vom ökumenischen Standpunkte darf auch heute noch Daniels Einführung in die Gottesdienstordnungen der lutherischen Kirchen beanspruchen. Es geht ihm gar nicht darum, den status quo der Agenden und Kirchenordnungen zu verteidigen. Er will vielmehr ihren Zusammenhang mit der „*Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia*“ herausstellen. Er will zeigen, wieviel katholisches Erbgut die lutherische Kirche gehortet hat,<sup>66</sup> nicht primär aus apologetischen Gründen, um sie etwa als die wahre Kirche zu erweisen, sondern um ihre Teilhabe am Schatz der ge-

<sup>64</sup> H. Thiersch, Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Frankfurt 1852, Bd. 1, S. 298.

<sup>65</sup> Codex liturgicus, Bd. 4, S. 7.

<sup>66</sup> In wissenschaftlicher Fragestellung hat E. W. Zeeden den Versuch Daniels wieder aufgenommen in seiner Abhandlung: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. In: Kathol. Leben u. Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung. Bd. 17. Münster 1959. Zeeden, der keine Kenntnis von Daniel hat, den er an Systematik u. Vollständigkeit weit übertrifft, will in diesem Werk einen Überblick geben über das, was sich an Katholischem „über die Reformation hinaus erhalten hat: im Gottesdienst, im kultischen und religiösen Brauchtum, im Recht u. im Bereich der kirchlichen Verfassung“. Daniels Vorwort zu Bd. 2 stellt somit vor Zeeden den ersten, unsystematischen und unbeholfenen Versuch einer solchen Zusammenstellung dar.

meinsamen Gottesverehrung zu betonen, aus dem alle christlichen Gemeinschaften sich nähren. Daniel will kein unkritischer Schwärmer sein, der die römisch-katholische Liturgieentwicklung in allen Punkten gutheißt. Er bleibt vielmehr in seiner grundsätzlichen Anerkennung der Notwendigkeit der öffentlichen Liturgie als Akt der Gottesverehrung ein kritisch-prüfender Lutheraner, der seine Vorbehalte anmeldet, wenn er römische Übersteigerungen feststellt. Das gibt ihm das Recht, Fehlentwicklungen innerhalb der lutherischen Gemeinden zu tadeln und offene Kritik am Übereifer der Reformatoren zu üben. Zwei Überlegungen leiten ihn dabei: einmal das lateinische Sprichwort: *abusus non tollit usum*;<sup>87</sup> dann das Grundanliegen der Reformatoren selber, die christlichen Gemeinden wieder zur reinen Gestalt der ursprünglichen kirchlichen Gemeinschaft zurückzuführen. So hofft er der Reformation treu zu bleiben, ohne die durch langjährige kirchliche Tradition geheiligten Riten preisgeben zu müssen, deren apostolischer Kern von späteren Auswüchsen und Zusätzen verdunkelt wurde.

Als erste Frage stellt sich: Was hat Luther zur Frage der äußeren Zeremonien und Gottesdienstordnungen gedacht? Daniel findet es schwer, etwas Genaueres hierüber auszusagen, da der Reformator sich sehr von subjektiven Stimmungen habe hinreißen lassen. Aussage steht Aussage gegenüber und kann gegeneinander ausgespielt werden. Er verkennt nicht, daß Luthers Eifer sich gegen manches richtete, was schärfsten Tadel verdient, z. B. die Veräußerlichung des Kultes, die Anhäufung sinnloser Privilegien in einzelnen Kirchen, eine verdinglichte Frömmigkeit, die in der Errichtung und Ausschmückung von Kirchen der menschlichen Eitelkeit schmeichelte. An anderen Stellen sei er aber übers Ziel hinausgeschossen. Was Luther gewollt, spreche er in einer Predigt am klarsten aus: „Daß also nicht Steine und ein herrliches Gebäude, auch nicht Gold und Silber eine Kirche schmücken oder heilig machen, sondern Gottes Wort und die reine Lehre oder predigt“.<sup>88</sup> Um die Gedanken des Reformators richtig zu erfassen, sei es notwendig, außer allgemeinen Äußerungen die praktischen Weisungen heranzuziehen, die er für die Gestaltung des Gottesdienstes gegeben habe: den Bau der Kirchen, die Innenausstattung, die Bilder, den Chor, die Altäre. Auf Grund einer Untersuchung dieser Stellen kommt Daniel zur Schlußfolgerung, daß es Luther nicht darum ging, die traditionellen Formen der Gottesverehrung auszurotten, sondern sie nur von ihren unbiblischen Auswüchsen zu reinigen.

Im zweiten Kapitel behandelt er Luthers Stellung zu den Fest- und Feiertagen. Auch hier stehen sich widersprüchliche Äußerungen gegenüber, die Daniel mit Hilfe von Melancthon auszugleichen versucht. Er verteidigt das Kirchenjahr und die Perikopenlesungen der Messe als sinnvolle Einrichtungen im Hinblick auf Luthers langjährige Übung, seine Predigten mit den Evangelien oder Episteln der alten Kirche zu verknüpfen. Daher bedauert er es, daß bei der Abschaffung zahlreicher Feste oder ihrer Verlegung auf den nächsten Sonntag so schöne Bibellesungen der öffentlichen Liturgie der luthe-

<sup>87</sup> Zitiert in Codex liturgicus, Bd. 2, S. 21.

<sup>88</sup> Ebd., S. 4.

rischen Kirche verloren gingen. Daran sei nicht so sehr die Reformation als vielmehr das 18. Jahrhundert schuld. Die Aufklärung habe das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, indem man in dieser Zeit die meisten Festtage kurzerhand aufhob. Daniel bekennt sich zur Auffassung, die grundsätzlich feindliche Einstellung den kirchlichen Festen gegenüber sei dem Geiste der lutherischen Kirche fremd.

Nacheinander geht er dann an Hand der Agenden, Kirchenordnungen und einzelner Schriftsteller die Zeiten des Kirchenjahres und die wichtigsten Feste durch: Advent, Weihnachten, die Christmetten, St. Stephan, St. Johannes Evangelist, Beschneidung des Herrn, Epiphanie, Taufe Christi, Fastenzeit und die Hl. Woche. Von einzelnen dieser Feste kann er nachweisen, daß sie auch nach dem 16. Jahrhundert noch ihren sinnvollen Ort im lutherischen Kirchenjahr und Gottesdienste hatten. Es zeugt für die Reife seiner verständlichen Gesinnung, wenn er die Verschiedenheit der Feier des Karfreitags innerhalb der lutherischen und der katholischen Kirche verständlich erklärt und beide Formen gelten läßt.<sup>69</sup> Er hat auch Verständnis für mittelalterliches Brauchtum, das in gewissen lutherischen Gemeinden überliefert ist, er beklagt die Abschaffung der Rogationsfeiertage<sup>70</sup> – das sei den alten lutherischen Agenden zuwider – die in Preußen verordnete Verlegung von Christi Himmelfahrt<sup>71</sup> auf den nachfolgenden Sonntag und spricht sich für die Beibehaltung der Kirchweihfeste aus, auch dort, wo sie mehr Feste des Volkes als der Kirche seien.<sup>72</sup>

Indem er zu den Heiligenfesten übergeht, bemerkt er, er höre entrüstete Zurufe, es gäbe doch keine Heiligenfeste bei den Lutheranern; es sei Sache der Papisten, ihre Götzenbilder zu verehren. Dieses Geschrei störe ihn nicht; er wolle sich an die Bekenntnisschriften halten. Unter Berufung auf Artikel 21 der *Confessio Augustana*<sup>73</sup> und unter Heranziehung einiger protestantischer Schriftsteller vertritt er die Angemessenheit der Feier von Marienfesten, wie Maria Verkündigung, Maria Lichtmeß, Mariä Heimsuchung, Mariä Geburt und Mariä Himmelfahrt.<sup>74</sup> Auch Heiligenfeste wie St. Johann Baptist, St. Michael und die Apostelfeste hätten nach echt lutherischer Tradition ihren Platz im lutherischen Kalender und würden eine Kommemorierung verdienen.<sup>75</sup>

<sup>69</sup> Mit lebhafter Zustimmung zitiert er einen protestantischen Schriftsteller, der den weitverbreiteten Irrtum widerlegt, den Katholiken gelte der Karfreitag nicht viel. Vgl. *Codex liturgicus*. Bd. 2, S. 39, Anm. 2: „Daher ist es auch ein unter den Protestanten ziemlich allgemein herrschender Glaube, daß den Katholiken der Karfreitag gar nichts gelte und das Frohnleichnamfest an seine Stelle getreten sei, was jedoch unergründet ist, indem die katholische Kirche gerade durch das Auslassen aller gottesdienstlichen Feier ihn als einen Tag der tiefsten und stillsten Trauer auszeichnen wollte.“ Vgl. auch Bd. 1, S. 414. – Das von Daniel herangezogene Werk ist: Heinr. Alt: *Der christliche Cultus*. Berlin 1851, S. 542.

<sup>70</sup> *Codex liturgicus*, Bd. 2, S. 40.

<sup>71</sup> S. 43. <sup>72</sup> Ebd. S. 49.

<sup>73</sup> *De cultu sanctorum docent quod memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum bona iuxta vocationem.*

<sup>74</sup> *Codex liturgicus*, S. 51–56.

<sup>75</sup> S. 56 ff.

Das Reformationsfest lehnt Daniel innerlich ab; „Luther war ein bescheidener Mann“, sagt er,<sup>76</sup> „und von aller Ruhmsucht weit entfernt. Er trachtete nicht danach, seine Kirche als eine neue erscheinen zu lassen; sie sollte alt sein, älter und unverfälschter als die Römische, der Kirche der Apostel gleichförmig. Das Reformationsfest jedoch verfälscht diese Absicht Luthers. Ferner trägt es nicht dazu bei, Frieden unter den Christen zu stiften, sondern schürt sehr oft den Haß und verwirrt die Geister.“<sup>77</sup> Er schlägt zwar nicht gleich vor, es abzuschaffen – es läßt sich bereits im 16. Jahrhundert in verschiedenen lutherischen Gemeinden nachweisen und zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat die Gustav-Adolph-Gesellschaft es allenthalben durchgesetzt –, aber er weiß nicht viel damit anzufangen: es widerspricht nach seiner Auffassung dem Geist des Luthertums.<sup>78</sup> Er bedauert ebenso die Abschaffung der organisch im Kirchenjahr eingebetteten Bußzeiten und findet ihre Zusammenlegung auf den Buß- und Betttag, wie er sich besonders in Preußen herausgebildet habe und willkürlich vom Landesherren auf einen bestimmten Jahrestag festgesetzt wurde, eine wenig sinnvolle Einrichtung. Man solle diesen Bußtag fallen lassen, oder ihn zumindest auf den Aschermittwoch verlegen.<sup>79</sup>

Wenn wir nun zu den einzelnen Gottesdienstordnungen übergehen, so stellen wir fest, daß Daniel keine eigentliche Theorie des lutherischen Gottesdienstes entwirft und von hier aus praktische Vorschläge entwickelt. Das lag nicht in der Absicht seines Werkes, das ja an erster Stelle eine Quellensammlung war. Es konnte aber nicht anders sein, daß seine eigenen Auffassungen in den zahlreichen Anmerkungen durchscheinen, bisweilen auch in den Einleitungen, mit denen er die einzelnen Agenden und Kirchenordnungen versah. Er glaubte, daß das 17. Jahrhundert aus guten Keimen eine echte lutherische Liturgie ausgebildet, daß man aber im 18. Jahrhundert von diesem Geiste abgewichen und unter dem Einfluß der Aufklärung das alte Erbe vergeudet habe. Seine Vorliebe galt denjenigen Agenden, die von der katholischen Messe das meiste übernommen hatten. Die deutsche Messe hat wohl am ehesten seinem Idealbilde des christlichen Gottesdienstes entsprochen, obwohl es bemerkenswert ist, wie sehr Daniel sich bemühte, der Beibehaltung des Latein als Kultsprache Verständnis abzugewinnen. Einzelne Formeln könnten sich dem Gedächtnis ganz gut einprägen und auch von den einfachen

<sup>76</sup> S. 66.<sup>77</sup> Ebda.

<sup>78</sup> Daniel wünschte, die protestantische Kirchengeschichte sollte sich von ihrer einseitigen Betonung der Reformationsgeschichte lösen und die Zeit vor der Trennung stärker beachten. „Wer kennt die Boten, die zuerst das Evangelium nach Deutschland gebracht haben“, sagt er. „Das Gedächtnis des Protestantismus geht höchstens in das 16. Jahrhundert zurück und zwischen da und den Aposteln gähnt ihm ein Schlund, der nur zu oft allein mit den Gestalten der Einbildung gefüllt und bevölkert wird. Wer hält noch, sage ich, an jenen Erinnerungen fest, welche selbst die denkwürdige Reformation auch an Bedeutsamkeit überragen. Denn ich muß denken, die Welt hat doch mehr gejauchzet, als die Sonne der Wahrheit ihr zum ersten Male heraufstieg, als etwa nach einer partiellen Sonnenverfinsterung.“ *H. A. Daniel*, Der hl. Ansgar. Das Ideal eines Glaubensboten. Vortrag gehalten in der Missionsstunde zu Halle am 14. November 1842. In: *Theologische Controversen*, S. 104. Der Vortrag erschien auch separat u. wurde auch später noch mehrmals aufgelegt.

<sup>79</sup> Codex liturgicus, Bd. 2.

Leuten verstanden werden, schreibt er und gibt einige allerdings wenig beweiskräftige Beispiele aus seinen Erfahrungen im katholischen Raume.<sup>80</sup> Wenn somit das Latein in der Messe einigermaßen zu rechtfertigen sei – er betont, daß die Messe nicht weniger gesehen als gehört werde –, so könne nichts zur Verteidigung dieser Sprache vorgebracht werden bei Sakramenten, die vor dem Volke und für das Volk gespendet werden. Sogleich fügt er bei, als könne diese Einschränkung als Zugeständnis an die Protestanten ausgelegt werden: „Allein es darf nicht übersehen werden, daß es bereits im Zeitalter der Reformation zahlreiche römisch-katholische Taufformulare gab und auch heute noch gibt, welche eine deutsche Übersetzung der nicht leicht verständlichen Teile enthielten. Das beliebten die Unsern gewöhnlich zu verschweigen.“<sup>81</sup>

Er war mit Begeisterung dabei, wenn er Vorurteile innerhalb seiner Konfession brechen und zeigen konnte, daß das, was man in der protestantischen Polemik mit dem Schimpfwort des Papismus bedachte, in der alten lutherischen Kirche keinen Anstoß erregt hatte. Dazu gehörten: die Beibehaltung der Meßgewänder, die Achtsamkeit bei der Austeilung des Abendmahls, das Ausspannen des Kommuniontuches,<sup>82</sup> die Bereitstellung von Hostien für das Abendmahl<sup>83</sup> und die Brotbrechung.<sup>84</sup> Den Exorzismus bei der Taufe hält er für angemessen, ja für theologisch begründet.<sup>85</sup> Mit der Konfirmation, die besonders seit dem 19. Jahrhundert eine so hohe Bedeutung als Einweisung in den christlichen Laienstand in der evangelischen Kirche erhalten hat, weiß er so wenig anzufangen wie mit dem Reformationsfest. Er bemerkt, daß Luther den sakramentalen Charakter der Firmung bestritten, aber die Zeremonie der Konfirmation habe gelten lassen. So fehlt dieser Zeremonie die theologisch-sakramentale Begründung, und Daniel bekennt mit Bedauern, daß unter dem Einfluß des Rationalismus die nichtsakramentale Konfirmation eine Stellung im Leben des Lutheraners eingenommen habe, die ihr gar nicht zukommt. „Rationalismus und Pietismus, diese ungleichen Brüder“, ironisiert er weiter, „obwohl sie in manchem in unversönlichem Gegensatz gegenüberstehen, verschwören sich, um den Inhalt und die Würde der Sakramente zu vernichten: die einen aus geistiger Trockenheit, die andern aus jenem unheilvollen Mystizismus heraus, der allen Schwärmern zu eigen ist.“<sup>86</sup>

Hingegen tritt er mit Nachdruck für die Ohrenbeichte ein, die Luther selber verteidigt hat. Er beklagt, daß das Antlitz der heutigen lutherischen Kirche sich in diesem Punkte gewandelt hat, und schildert die Ursachen, die zu diesem Verfall geführt haben.<sup>87</sup> Seine Darlegung dieser Frage zeigt, daß er eine

<sup>80</sup> Ebd. S. 131, Anm. 1.

<sup>81</sup> Ebd. S. 186, Anm. 1.

<sup>82</sup> S. 152. <sup>83</sup> S. 157.

<sup>84</sup> S. 158; hier kommt ein neues Kriterium hinzu, die alte Kirche, und er tadelt die lutherischen Liturgien, weil sie diese symbolische Handlung aufgegeben hat, die sich in allen älteren Liturgien findet und an den Körper des Herrn erinnere, der für uns gebrochen und dahingegeben wurde.

<sup>85</sup> S. 194.

<sup>86</sup> S. 272 ff.

<sup>87</sup> S. 354 ff.

Aufwertung der Privatbeichte wünschte; er erwähnt dankbar, daß sie in Halle noch nicht ganz ausgestorben ist.<sup>88</sup> Es entspricht dieser Grundhaltung, wenn unter Berufung auf die alte Kirche der Antiritualismus der Calvinisten abgelehnt wird.<sup>89</sup> Hingegen ist es auffallend, daß sein Kommentar zur Gottesdienstordnung der anglikanischen Kirche ausgesprochen nüchtern bleibt: oberstes Kriterium bei der Beurteilung aller Kultformen war ihm nicht der Ritus selber, sondern seine Entsprechung mit der kirchlichen Tradition.<sup>90</sup>

Fassen wir zusammen: Hinter Daniels Ehrfurcht vor den überlieferten Riten und Kultformen der Kirche stand mehr als ein ästhetisches Moment oder eine ritualistische Vorliebe. Ihm war die Liturgie dogmatische Aussage, und vom dogmatischen Selbstverständnis seiner Kirche her war es ihm ein Anliegen, die lutherische Kirche in ihrem Gottesdienst mit der alten Kirche verbunden zu wissen.<sup>91</sup>

#### IV. Der Theologe

Wir können die theologischen Wurzeln dieser Hochschätzung der kirchlichen Tradition bei Daniel aufdecken. Sie geht zurück auf eine Problematik, die ihn seit seinen frühesten theologischen Studien beschäftigt hat.<sup>92</sup> Zwei Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes des „Thesaurus hymnologicus“ ist er mit einer eigenen Schrift „Theologische Controversen“ (1843) gegen das einseitige Sola-Scriptura-Prinzip aufgetreten. Diese Abhandlung ist, wie der Titel besagt, eine Kontroversschrift, die die protestantische Lehre von der Schrift allein zur Diskussion stellt. Über ihre Bedeutung für Daniels Entwicklungsgang hinaus, ist sie ein Dokument ersten Ranges für die Antizipierung einer Interpretation, die in ihrer Zeit als revolutionär-zersetzend empfunden wurde, heute aber in der protestantischen Theologie sich durchzusetzen beginnt. Es ist daher nicht überflüssig, nach einer kurzen Problemvorgeschichte dieses Pamphlet einer eingehenden Analyse zu unterziehen.

<sup>88</sup> S. 358.

<sup>89</sup> Codex liturgicus, Bd. 3, S. 3 ff.

<sup>90</sup> Ebd. S. 295 ff. – Trotz dieser Zurückhaltung fand sein Werk in englischen Zeitschriften uneingeschränkte Anerkennung. Eine ausführliche Besprechung im Ecclesio-  
logist Nr. 91 (Aug. 1852, S. 211–215) zitiert zustimmend seine historische Einleitung des anglikan. Kultus, ohne irgendwie kritisch dazu Stellung zu nehmen.

<sup>91</sup> Bald nach dem Erscheinen von Daniels „Codex liturgicus“ setzt auch die wissenschaftliche Erforschung der evang. Liturgie ein. Die wichtigsten Werke sind: *Th. Kliefoth*, Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation; (bes. Bd. 4), Schwerin 1858. – *H. Jacobi*, Die Liturgik der Reformatoren. 2 Bde., 1871–76. – *J. Gottschick*, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben. 1887. – *J. Smend*, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe. Göttingen 1896. – Dann das eingehende Werk von *Paul Graff*, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche. 2 Bde., 2. Aufl. Göttingen 1939.

<sup>92</sup> Vgl. dazu den Artikel von *Daniel*, Kirche und Kirchenverfassung. In: Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt. Halle 1840, Nr. 52–55.

Das Sola-Scriptura-Prinzip, wie es in den Schmalkaldischen Artikeln in II,<sup>93</sup> 2, 13, 15, ausgesprochen und von der lutherischen Orthodoxie durch die Lehre von der Sufficiencia und der Perspicuitas der Hl. Schrift ausgebaut worden war, hatte bereits im 18. Jahrhundert durch die Kritik Lessings eine fruchtbare Korrektur erfahren. Lessing wies darauf hin, daß die Schrift und erst recht der Kanon aus der mündlichen Überlieferung entstanden seien. Er polemisiert aber weniger aus theologischem Interesse als aus der selbstgenügsamen Freude des Literaten, den Theologen eins auszuwischen.<sup>94</sup> Im Jahre 1826 stellte der Bonner Professor Friedrich Delbrück in seiner Streitschrift „Philipp Melancthon der Glaubenslehrer“<sup>95</sup> das Schriftprinzip erneut zur Diskussion.<sup>96</sup> Die Schrift war gegen eine Überschätzung Melancthons gerichtet und deckte unter manchen Widersprüchen besonders dessen angebliche Geringschätzung der kirchlichen Überlieferung auf. Im Anhang übersetzte Delbrück die auf die Überlieferung bezüglichen Stellen der Kirchenväter von Irenäus an, legte die Gedanken Lessings dar, brachte auch Auszüge aus den bedeutendsten Kritikern Lessings, darunter Münscher und Walch, und zog seine Schlußfolgerungen. Diese gingen kurz und bündig dahin, daß die alte Kirche, die sich auf die apostolische Glaubensregel stützt, auf einen Felsen gebaut sei, die protestantische aber, „welche zu ihrer Grundlage an Stelle der Glaubensregel die Heilige Schrift macht, ist auf Sand gebauet“.<sup>97</sup> Im folgenden Jahre antworteten seine Kollegen von der theologischen Fakultät, Lücke, Nitzsch und Sack, mit einer Gegenschrift.<sup>98</sup> Diese Replik legte nach Daniels Auffassung dar, „daß die Glaubensregel (an und für sich in ihrer Isoliertheit) nicht Glaubensgrund der Kirche gewesen ist und nicht sein kann, aber der Hauptnerv seines [Delbrücks] Buches“, behauptete er, „scheint mir nicht durchschnitten“.<sup>99</sup>

Daniel griff deshalb den Hauptsatz Delbrücks als These wieder auf: „Wer das Schriftwort des neuen Bundes zur höchsten (richtiger alleinigen) Erkenntnisquelle des Glaubens erhebt, erklärt es für etwas, das es seiner Natur nach nicht sein kann, der Absicht des Herrn gemäß nicht sein soll, seinem Zeugnisse zu Folge nicht sein will, und ich setze hinzu, für etwas, wofür es in den ersten Jahrhunderten, als das Christentum in der Fülle seiner Kraft bestand, nicht galt, was es auch in der Praxis nie gewesen ist.“<sup>100</sup> Diese These wollte er Punkt für Punkt beweisen und die Komplementarität der Schrift heraus-

<sup>93</sup> Daniel hat irrtüml. Art. Sm. I.

<sup>94</sup> Zur Geschichte der Kontroverse vgl. das in Anm. 148 zitierte Werk von *H. J. Holtzmann*.

<sup>95</sup> Über ihn, der kein Fachtheologe, sondern Pädagoge, Literat und Philosoph war, vgl. ADB, 5, S. 36, u. *A. Nicolovius*, Ferdinand Delbrück, ein Lebensumriß. Bonn 1848.

<sup>96</sup> In: Christentum. Betrachtungen und Untersuchungen. Bd. 2. Bonn 1826, [221 S.].

<sup>97</sup> Ebd. S. 201.

<sup>98</sup> Über das Ansehen der hl. Schrift und ihr Verhältnis zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche. Bonn 1827, 216 S.

<sup>99</sup> *H. A. Daniel*, Theologische Controversen. Halle, J. F. Lippert. 1843. S. 4.

<sup>100</sup> *F. Delbrück*, Philipp Melancthon, der Glaubenslehrer. Bonn 1826, S. 27; zitiert bei Daniel: Theol. Controversen, S. 5.

stellen. Zwei psychologische Beweggründe haben ihn dabei geleitet. Einmal das Verlangen nach kirchlicher Autorität. Der rationalistischen Kritik, welche die Lehren der Dogmatiker über Suffizienz und Perspicuitas der Schrift weschwemmte, wollte er einen schützenden Damm entgegenstellen. Einer dieser radikalen Kritiker, D. F. Strauß, hatte das klar erkannt und die Lehre von der Schrift die Achillesferse der protestantischen Theologie genannt.<sup>101</sup> Diesen Rationalisten gegenüber wollte Daniel das Schriftproblem neu durchdenken. Dann aber regten ihn auch die römisch-katholischen Polemiker, die in der Reaktion auf das protestantische Schriftprinzip als „wirkliche Antiscripturari-er, . . . auch nach dem Lehrbegriffe ihrer Kirche das Gebiet der Häresie betreten“,<sup>102</sup> dazu an, die Schriftlehre als Vorhalle der protestantischen Dogmatik genauer zu bestimmen. Das Problem sei ihm Herzenssache, sagt er im Vorwort, und er entschlöße sich, die Frucht seines mehrjährigen Ringens um Klarheit der Öffentlichkeit vorzulegen, wohlbewußt, daß er die Meute der Ketzerjäger auf sich hetze, die, „wenn es sein muß, lieber einen atheistischen Elephanten als eine katholische Mücke verschlucken“.<sup>103</sup>

Außer der Einleitung umfaßt die Untersuchung Daniels sieben Kapitel. Sie geht von den Aussagen des Neuen Testamentes über sich selber (II), die Apostel (III), die Apostolischen Väter (IV), die Apologeten (V), die Synoden von Hippo und Carthago, Vinzenz von Lerin (VI und VII) bis zum Mittelalter. Bereits der äußere Aufbau erweist sie systematischer und weniger polemisch als die Schrift Delbrücks. Sie ist bis zu Augustin etwa, zwar bei weitem nicht vollständig und erschöpfend, mit guter Sachkenntnis geschrieben; für die darüber hinausgehende Zeit wird sie konfus und unübersichtlich.

Die erste Frage, die Daniel dem einseitigen Vertreter des Schriftprinzips stellt, ist diese: „Warum hat Christus nicht gleich, wie Moses und andere Religionsstifter, selbst das Fundament seines Evangeliums schriftlich fixiert?“<sup>104</sup> Wenn der Hl. Schrift wirklich die Bedeutung zukommt, die die lutherische Orthodoxie ihr zuschreibt, so müsse man fragen, warum Christus sich selber nicht um die schriftliche Fixierung seiner Lehre gekümmert hat. Es erscheint auch unerklärlich, warum er niemals in der Hl. Schrift, dort wo er den formellen Lehrauftrag an die Apostel erteilt (Matth. 28, 19–20; Mark. 16, 14–16; Lk. 24, 47), auf die Abfassung solcher Schriften hingewiesen hat.

Es gilt weiter zu bedenken, daß nur einer von den drei Aposteln, Petrus, Johannes, Jakobus, die in den Evangelien vor den andern ausgezeichnet werden, mit bedeutsamen Schriften hervorgetreten ist: Johannes. Von Petrus, dem Felsenrunde der Kirche, könne man das nicht sagen. Das gleiche trifft auf Jakobus zu. „Mit der protestantischen Ansicht von der Bibel, steht ein solches Verhältnis, nach dem gerade die Hauptapostel, die Jesum selbst gehört, nicht das *χρόσιμα* der schriftlichen Conception in besonders hohem Maße empfangen hatten, im vollkommenen Widerspruch.“<sup>105</sup> Matthäus, der Verfasser des Evangeliums, das seinen Namen trägt, wird nur einmal erwähnt, und

<sup>101</sup> D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft. 1840, Bd. 1, S. 136.

<sup>102</sup> Theol. Controversen, S. 2.

<sup>103</sup> S. 6.

<sup>105</sup> Ebd. S. 10.

<sup>104</sup> Ebd. S. 7.



zwei Evangelien sind von Apostelschülern geschrieben. Der meiste Lehrgehalt des N.T. ist in den Schriften des Hl. Paulus niedergelegt, der aber in keiner direkten persönlichen Beziehung mit Jesus Christus während dessen Lebzeiten gestanden hat. Das paulinische Kerygma ist also nicht die kodifizierte Predigt Christi, sondern das Zeugnis vom Auferstandenen, wie Paulus ihn im Glauben erlebt hat.

Daraus ergibt sich, daß das N.T. nicht wie der Koran oder der Zend-Avesta, die beide auf das allerbestimmteste mit einer ins Detail gehenden Präzision die Lehre festlegen, Quelle des Glaubenssystems sein will. In den Evangelien habe Christus drei Erkenntnisquellen für das Christentum angegeben: das Alte Testament, die mündliche Verkündigung und das Fortwirken des Geistes in der Gemeinde überhaupt.<sup>106</sup> Die Bedeutung des Alten Testaments als Erkenntnisquelle für die christliche Wahrheit erhellt nach Daniel daraus, daß Christus sich als Erfüller des Alten Testaments betrachtet (Joh. 5, 39), sich als denjenigen ausgibt, von dem Moses und die Propheten geschrieben haben (Joh. 1, 45). Der ganze dogmatische und moralische Gehalt des A.T. sei im Evangelium Jesu Christi geborgen. Christus habe nur das partikulär jüdische Element abgestreift, die Knospen des A.T. auseinandergefaltet,<sup>107</sup> keine neuen Gesetzestafeln geschrieben, „sondern das, was früher auf dem Steine stand durch sein Leben und Leiden ins Herz geschrieben“.<sup>108</sup>

Er kommt noch einmal darauf zurück, daß Christus den Aposteln einen Lehr- und keinen Schreibauftrag gegeben hat (vgl. Matth. 28, 19–20; Mk. 16, 14–16; Lk. 24, 47–48): „Unbegreiflich das Alles, wenn der consequente Orthodoxe behaupten muß: die schreibende Tätigkeit der Apostel sei doch durchaus ihre wichtigste und folgenreichste gewesen.“<sup>109</sup> Als die höchste religiöse Erkenntnisquelle habe Christus immer und überall den Hl. Geist bezeichnet, der aber wehe, wo er will, und daher nicht an das geschriebene Wort gebunden werden könne.

Von Christus geht Daniel zu den Aposteln über und untersucht ihr Selbstverständnis, ihre *διακονία τοῦ γράμματος*. In Thesenform legt er seine Schlußfolgerung vor: „Den Aposteln insgesamt galt mündliche Verkündigung und Predigt als die Haupteckenerkenntnisquelle des Christentums, alle Schrift

<sup>106</sup> S. 11.

<sup>107</sup> Vgl. S. 14: „In der Bergpredigt ist nur Polemik gegen rabbinische Erläuterung zu sehen.“ Um seine These des Beweischarakters des AT für das NT möglichst einleuchtend zu machen, will Daniel auch die Kontinuität zwischen den sittlichen Forderungen des Alten und denen des Neuen Bundes unterstreichen. Deshalb schwächen seine Formulierungen in dieser Frage den sittlichen Radikalismus Jesu ab, der den ursprünglichen und unverkürzten Willen Gottes als Norm aufstellte. Andererseits steht fest, daß Jesus das jüdische Gesetz nicht einfachhin beseitigen wollte. „Jesus weiß sich von Gott gesandt, das alttestamentliche Gesetz, in dem Gottes Wille unveräußerlich enthalten ist, in seinem wahren Sinn, seinem immer gültigen Anspruch und seiner zur Tat rufenden Verpflichtung auszulegen und so zu erfüllen.“ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. München 1962, S. 40.

<sup>108</sup> Theologische Controversen, S. 14.

<sup>109</sup> Ebd. S. 16.

dagegen nur als Aushilfe.<sup>110</sup> Die Apostel haben keine Gemeinde durch einen Brief gegründet, sondern immer durch persönliche Gegenwart oder durch ihre Schüler und Sendboten; die Predigt war für sie die eigentliche Quelle des Glaubens (Röm. 10, 14–18). Der Apostel Paulus maß seinen Briefen keine übermäßige Bedeutung bei; er hat sich danach gesehnt, persönlich in den Gemeinden zu sein, um ihnen das lebendige Wort mitteilen zu können (Röm. 1, 11 ff.; Gal. 4, 20). Als Kronzeugnis für diese Auffassung gilt ihm die Stelle im Brief an die Korinther (2. Kor. 3, 3): „Ihr seid ein Brief Christi, durch unser Predigtamt zubereitet und durch uns geschrieben, nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes; nicht in steinerne Tafeln, sondern in fleischarne Tafeln des Herzen.“<sup>111</sup>

Was sind die apostolischen Sendschreiben denn, wenn sie primär keine dogmatischen Lehrbücher sein wollen, wenn das Dogmatische sich nur vorübergehend und gelegentlich in ihnen ausdrückt? Daniel weist ihnen einen dreifachen Inhalt und Bestimmung zu: 1. die *ἀνάμνησις*, 2. die *παράκλησις*, 3. die *κωβέρησις*. Das heißt: Die Apostel rufen gerne ins Gedächtnis zurück, was sie früher gelehrt oder durch ihre Schüler verkünden ließen, sie ermahnen in den paränetischen Teilen zu einem Lebenswandel im Hl. Geiste und „sie üben – damit kommen wir zur Hauptsache – ihr leitendes Oberhirtenamt nach dem *χάρισμα* der *κωβέρησις*. Sie schlichten Streitigkeiten, warnen vor Irrlehren, excommuniciren, lösen vorgelegte Zweifel über Sitten und Gebräuche, sprechen sich über die Kirchenämter aus.“<sup>112</sup>

Wer gibt der schriftgewordenen apostolischen Paradosis die Autorität des authentischen Zeugnisses? Aus sich und für sich allein kann kein Buch das tun, es braucht immer eines Zeugnisses außer sich. „Was ihm aber jenes Zeugnis gibt, ist ihm, wenn nicht an Autorität überlegen, doch mindestens gleich. Die Macht nun, welche uns die Inspiration des N. T. verbürgen soll, mag sie Kirche oder Geist oder wie auch genannt werden, steht der Schrift mit mindestens gleicher Autorität zur Seite.“<sup>113</sup> Die vielberufene Lehre der *perspicuitas* der Schrift lehnt Daniel ab. Der äthiopische Kämmerer verstand nicht, was er las; ihm mußte Philippus das Verständnis der Schrift erschließen (Apg. 8, 26–38). Petrus selber widerlege die Verfechter dieser Lehre, wenn er schreibt, daß es in den Briefen von Paulus einiges gibt, was nicht leicht zu verstehen ist, und von den wenig Geschulten und Ungefestigten falsch ausgelegt wird, wie sie sonst mit der Schrift zu ihrem eigenen Verderben tun (2. Pet. 3, 16).

Auf eine nähere Bestimmung der Authentifikation der Schrift geht Daniel in diesem Kapitel nicht ein. Er stellt an den Schluß seiner Überlegungen ein Zitat aus einer Epiphaniaspredigt von Luther, mit der er die Verfechter der Sola-scriptura-Lehre ins Unrecht setzen will: „... ists gar nicht new testamentisch, bucher schreyben von Christlicher lere, sondern es solten on bucher

<sup>110</sup> S. 18.

<sup>111</sup> S. 19.

<sup>112</sup> S. 20.

<sup>113</sup> S. 22.

an allen orttern seyn gutte, gelerte, geystliche, vleysige prediger, die das lebendige wortt auss der alten schriftt tzogen und on unterlass dem volck furbleweten, wie die Aposteln than haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie tzuuor die leutt mitt leyplicher Stymme bepredigt und bekeret, wilchs auch war yhr eygentlich Apostolisch und new testamentisch werck . . .<sup>114</sup>

Wir haben Daniel etwas ausführlicher zu Wort kommen lassen, um seinen kritischen Standpunkt gegenüber dem „sola scriptura“ einsichtig zu machen. Seine weitere Beweisführung, daß die Schriften des N. T. von den Apostolischen Vätern nicht ohne weiteres als Glaubensregel angesehen werden, ist kürzer gefaßt. Ein beweiskräftiges Indiz für seine Auffassung scheint ihm ihre Hochschätzung des Alten Testaments zu sein, auf welches sie sich viel öfter berufen als auf die Schriften des Neuen Bundes. Der Gedanke läge ihnen fern, daß der Neue Bund außerdem noch einer Schriftensammlung bedürfe, oder die Anfänge dazu schon besitze. Daß sich allmählich ein neutestamentlicher Kanon herauszubilden begann, will Daniel nicht bestreiten, wohl aber einen mechanischen und exklusiven Rückgriff auf die Bücher des N. T. bei den Vätern. Am schärfsten sieht er diesen für die protestantische Orthodoxie unbequemen Sachverhalt bei Ignatius ausgeprägt, der nicht an die Schrift, sondern an die Diakone, die *πρεσβύτεροι*, vor allem aber an die Bischöfe als die lebendigen Vermittler der christlichen Wahrheit appelliere. „Wie Nordpol und Südpol, so verhalten sich zueinander Ignatius und die protestantische Orthodoxie“.<sup>115</sup>

Für den Zeitraum der Apologeten – er hatte seine Doktorarbeit über „Tatian als Apologet“ gemacht – kommt Daniel zur Schlußfolgerung, daß diese Zeit für den Neuen Bund wohl heilige Schriften kannte, aber keine Heilige Schrift. „Als Erkenntnisquellen des Christentums, so lautet unser Resultat, erkannten die Apologeten und ihre Zeitgenossen einmal das A. T., dann das heilige Leben der Bekenner Jesu nach Joh. 7, 17, dann überhaupt die dauernde Gottes- und Geistesoffenbarung inwendig und auswendig“.<sup>116</sup> Bei Justin findet er sogar eine Stelle, die dem protestantischen Schriftverständnis direkt entgegengesetzt ist.

Erst in späterer Zeit, im 3. und 4. Jahrhundert hat sich in der alten Kirche jene Hochschätzung der Hl. Schrift herausgebildet, die dem bekannten Satz der Konkordienformel von der Schrift als einziger Glaubensquelle seine Berechtigung verleiht.<sup>117</sup> Im Gefolge von Chemnitz geht Daniel dann die wichtigsten dieser Texte noch einmal durch und ergänzt sie durch eine Sammlung anderer Stellen, die den lebendigen und unmittelbaren Charakter der kirchlichen Paradosis unterstreichen. Beide Aussagereihen ergänzen sich, und es bleibe ein mißlicher Umstand für die protestantische Orthodoxie, daß es die schon lange bestehende Kirche war, „welche erst als eine herrliche Erscheinungsform die Schriften des N. T. sammelte und die Sammlung sanktio-

<sup>114</sup> WA 10, 1, 1; 625, 19 – 627, 3 (1522).

<sup>115</sup> Theologische Controversen, S. 30.

<sup>116</sup> S. 35.

<sup>117</sup> Docemus unicam regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari oporteat nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti.

nierte“<sup>118</sup> Der Satz: die Kirche mache nicht die Bücher des N. T. echt, sondern diese machen die Kirche echt, habe keinen Beweiswert, sondern sei eine billige Redewendung.<sup>119</sup> Wenn die Kirche der Apostel nichts von einem N. T. wußte und erst später sich jene Hochschätzung der Hl. Schrift herauskristallisierte, die wir übernommen haben, „ . . . kann das uns, die wir eine fort-dauernde, unter dem Einfluß des Hl. Geistes stehende Entwicklung in der Kirche auch unabhängig von der Schrift annehmen, wenig beunruhigen“.<sup>120</sup>

Daniel hat nicht nur eine logische Priorität der mündlichen Überlieferung gegenüber der schriftlichen Fixierung der Lehre vertreten, er hat ihr auch einen höheren Rang zugewiesen. „Man vergaß nie, die Schrift ist nur Surrogat der viva vox; diese das Ursprüngliche und mit ursprünglicher Kraft ergreifende, jene das Abgeleitete, Sekundäre, mehr Bestätigende als Gründende“.<sup>121</sup> Es wäre nun verfehlt, diese Aussagen dahin zu interpretieren, als habe Daniel sich im Sinne inhaltlicher Insuffizienz der Hl. Schrift geäußert, wie sie von manchen römisch-katholischen Theologen vertreten wird. Daniel will ja nicht auf eine ungeschriebene Tradition zurückgreifen, um außer der Schrift vagierende Lehren zu rechtfertigen, sondern bloß den Nachweis erbringen, daß es neben der Schrift eine weitere Quelle der Offenbarung und eine Norm der rechten Lehre gibt, auf die die Väter sich nach seinem Erachten öfter als auf die Schrift selber berufen.<sup>122</sup> Seine Äußerungen stehen in einem polemischen Zusammenhang; da sie gegen das exklusive Sola-Scriptura-Prinzip gerichtet sind, müssen sie zunächst in diesem Kontext gesehen werden.

Daniel bleibt nicht bei der theologiegeschichtlichen Übersicht stehen; er geht einen Schritt weiter und versucht – in sehr knapper Form – die Natur der Paradosis in der Kirche näher zu bestimmen. Er sagt: „Das was die Schrift heilig und zu dem macht, was sie ist, das ist der in ihr göttliche Geist: das Wort Gottes, welches lebet und in Ewigkeit bleibet, ist die Schrift nicht als Buch, sondern dasjenige, da die Schrift von zeuget“.<sup>123</sup> Entsprechend folgert er aus der Untersuchung der Väterstellen, daß die Väter die Schrift nicht von sich aus für einsichtig hielten, sondern zu ihrer Ergänzung „eine traditionelle Hermeneutik der dogmatischen Stellen forderten“.<sup>124</sup> Wie soll man nun diesen Akt bezeichnen, durch den die Kirche die Botschaft Christi in autoritativer Auslegung der Schrift weitergibt? Er lehnt das Wort „Tradition“ hierfür ab. Es sei einesteils zu stark römisch-katholisch vorbelastet,<sup>125</sup>

<sup>118</sup> Theolog. Controversen, S. 41.      <sup>119</sup> Ebd.      <sup>120</sup> Ebd., S. 40.

<sup>121</sup> Ebd., S. 56.      <sup>122</sup> Ebd., S. 61.      <sup>123</sup> Ebd., S. 67.      <sup>124</sup> Ebd., S. 68.

<sup>125</sup> An das Wort dogmatische Tradition schließe sich sogleich ein „verführender Mißverständnis an, die Meinung nämlich, als hätten die Väter Glaubenslehren gekannt oder anerkannt, die ohne in der Schrift zu wurzeln, von der Kirche aufgebracht sanctioniert und nun ebenso gültig wären als die *ἐγγράφα*. An eine derartige Fassung der Tradition hat die alte Kirche von fern nicht gedacht; sie konnte nicht daran denken, denn ihre Tradition war ohne die Schrift eine Sache ohne Inhalt, ein leeres Nichts. Sie bestand ja aus nichts anderem als einer traditionellen Hermeneutik der dogmatischen Stellen, . . . ; sie kann zuweilen die Gestalt logischer Combination annehmen, wenn sie aus biblischen Praemissen den nötigen Schluß zieht und erstreckt sich so nur auf die formale Gestaltung der in der Schrift vorliegenden Materie, auf die Bildung einer dogmatischen Schulsprache und Theologie.“ (Ebd. S. 70).

andererseits verstehe man darunter allzu oft die rituelle oder disziplinarische Tradition, die aber hier nicht gemeint ist. Eine andere Benennung schlägt er nicht vor. Sein Kritiker J. C. Jacobi wirft ihm nachher vor, er habe den Traditionsbegriff durch den ebenso schwankenden Geistbegriff ersetzen wollen;<sup>126</sup> aber aus dem Zusammenhang geht hervor, daß Daniel darunter etwas ganz Genaueres verstand, und zwar das Fortwirken Christi durch den Heiligen Geist, welches die kirchliche Paradosis beglaubigt, deren beide Elemente, das Schriftliche und das Mündliche, nicht isoliert, sondern komplementär verstanden werden sollten.

Waren die meisten Kapitel der „Theologischen Controversen“ lutherischer Selbstkritik gewidmet, so sollte das letzte einer irenischen Aufhellung dienen. Daniel machte sich darin anheischig, gegenüber den landläufigen protestantischen Auffassungen von der Bibelfeindlichkeit der Katholiken den Beweis für die Hochschätzung des schriftgewordenen Gotteswortes in dieser Kirche zu erbringen. Zunächst nehme die Hl. Schrift in der Kirche des Mittelalters und in der katholischen Kirche überhaupt keine untergeordnete Stellung ein, schon allein deshalb, weil sie die ganze Liturgie durchdringe. Ferner müsse man zugeben, daß die Predigt in sehr hohem Ansehen stand, und daß nicht nur lateinisch gepredigt wurde, wie man auf protestantischer Seite gerne vorgebe, sondern, daß das Wort Gottes auch in der Volkssprache verkündet wurde, wie die neuentdeckten deutschen Predigten des Mittelalters zeigten. Er führt die Predigt des Franziskaners Pelbart von Temesvar an, um zu zeigen, daß sie trotz zeitbedingtem scholastischem Ballast echte biblische Substanz enthält.<sup>127</sup> Er versteht das Bibelverbot, das von einzelnen Provinzialsynoden zeitweilig erlassen wurde, im Sinne einer Abwehrmaßnahme gegen den Mißbrauch der Bibel durch religiöse Schwärmer. In der Unentschlossenheit der Päpste, ob die Bibel überhaupt in die Landessprache übersetzt werden dürfe, sieht er den Ausdruck einer heiligen Scheu, die verhüten soll, daß das biblische Heiligtum in unberufene Hände falle.<sup>128</sup> Er wendet sich gegen das „Kettenmärlein“, die Legende von Bibeln am Kettenverschluß, angeblich um zu verhindern, daß sie gelesen werden. Er schließt seinen historischen Exkurs mit der Feststellung, daß die Hl. Schrift in der Zeit vor der Reformation in auffallender Weise vernachlässigt wurde. Die Erklärung, die er für die Geringschätzung der Schrift in jener Zeit gibt, ist über ihren irenischen Gehalt hinaus bedeutsam für seinen unverbrüchlichen Glauben an die Kontinuität der sichtbaren Kirche: „Daß aber eine solche betrübliche Erscheinung als ein notwendiger Entwicklungsknoten des Katholizismus, als ein aus innerstem Fleisch und Blut der Kirche hervorgegangenes Geschwür anzusehen sei, daß sie im Wesen der Kirche gewurzelt habe, leugnen wir bestimmt. Eine solche Annahme setzt an sich Unmögliches voraus, sie ist aber auch unhistorisch, denn jedes Hintansetzen der Bibel ist etwas der Entfaltung der Kirche völlig Fremdartiges, ein Mehltau, der aus fremden Regionen auf die Kirche gefallen ist.“<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Jacobi (Anm. 136), S. 4.

<sup>128</sup> Ebd., S. 90.

<sup>127</sup> Theologische Controversen, S. 81–87.

<sup>129</sup> Ebd., S. 94.

Mit einem schematisierten Überblick über diesen „Mehltau“ – er sieht darin den Einfall des Heidentums in die Kirche im griechischen Denken vor Konstantin, das Eindringen der Aristotelischen Dialektik in die Theologie und das Einsickern der heidnischen Renaissance – schließt Daniel seine Untersuchung ab. Schlußfolgerungen im Hinblick auf eine der bestehenden Kirchen zieht er nicht. Das lag auch nicht in seiner Absicht: er wollte bloß die Diskussion über tabuierte Fragen in Gang bringen.

### V. Im Kreuzfeuer der Polemik

Eigenartigerweise wurde dieses Vorhaben von der Seite vereitelt, die konfessionsstrategisch gesehen wohl am meisten erfreut darüber sein konnte: den Katholiken. Der Regensburger Domprediger Anton Westermeyer<sup>130</sup> griff zur Trompete und stieß so laute Triumphschreie aus, daß man meinen konnte, die Protestanten würden im Gefolge von Dr. Daniel den Katholiken in die Arme fallen und sich in Massen von ihrem „Irrtum“ bekehren. Er las aus Daniels Schrift die wichtigsten Stellen zusammen, welche die Ergänzung der Schrift durch die Tradition forderten, würzte sie mit einem siegesgewissen Kommentar, stellte sie unter das einem protestantischen Pfarrer Dr. Weinmann entlehene Motto, „Das Zugeständnis des Gegners ist der beste Beweis“, und hielt dieses Pamphlet den Protestanten unter die Augen.<sup>131</sup> „Was müssen sich die protestantischen Christen, denen es um die Wahrheit zu thun ist, denken“, rief er aus, „wenn sie hören, wie das protestantische Grundprinzip von der Bibel nicht der Glaube der Urkirche, sondern der frühesten Sekten gewesen ist. Und die Reformatoren wollten doch die Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt haben! So ist es also eingestandenermaßen eine dreihundertjährige Täuschung, wodurch die Protestanten von der katholischen Mutterkirche fern gehalten werden; eine dreihundertjährige Lüge, die mit vollem Bewußtseyn oder, wie wir hoffen bewußtlos von allen Kanzeln als Wahrheit, als reines Wort Gottes gepredigt und von allen Kathedern gelehrt wurde. Ein Gelehrter der protestantischen Confession selbst sagt dies! Widerlegt ihn, wenn ihr könnt.“<sup>132</sup> In diesem ausfällig-polemischen Tonfall war das Elaborat Westermeyers gehalten. Es stand ganz im Gegensatz zur ruhigen und vornehm-versöhnlichen Art, in der Daniel von den Katholiken gesprochen hatte. Und was der Domprediger nicht alles aus Daniels Schrift herauslas: bis zum Zölibat der katholischen Priester und Missionare fand er alles Katholische glänzend vom Protestanten vindiziert!<sup>133</sup> Er stellte den Hallenser Lutheraner als deutschen Pusey

<sup>130</sup> Anton Westermeyer (1816–94), 1840 Priester, 1841 Domprediger in Regensburg, zuerst unter dem Einfluß von Döllinger, 1844 wegen seiner temperamentvollen und rücksichtslosen Predigten als Pfarrer nach Laaberberg versetzt, 1849 Landtagsabgeordneter, 1850 Prediger bei St. Peter in München, 1874–83 Mitglied des Reichstags; beliebter Volksredner und scharfer, manchmal einseitiger Polemiker. LThK, Bd. 10, Sp. 842.

<sup>131</sup> Anton Westermeyer, *Der Puseyismus in Halle*, aus der neuesten literarischen Erscheinung nachgewiesen. Regensburg, G. J. Manz 1844 (84 S.).

<sup>132</sup> Ebd., S. 82.

<sup>133</sup> Ebd., S. 74 ff.

hin, der, wenn er gleichgesinnte Freunde fände, mit seinen „Theologischen Controversen“ eine Art „Tracts for the Times“ lancieren könnte. Dieser Vergleich lag nun zwar nahe – in die Jahre 1833–45 fällt das Bemühen der Oxfordbewegung,<sup>134</sup> das apostolische Fundament der Kirche von England aufzuzeigen –, aber Welch ein Unterschied zwischen den Traditionen der Hochkirche und denjenigen der Theologischen Fakultät in Halle! In Oxford war es eine Anzahl führender Theologen, welche von der Idee der sichtbaren Kontinuität der Kirche gepackt waren und sie frei diskutierten, in Halle war es nur ein einzelner, soweit wir sehen können, der schüchtern mit seinem katholischierenden Kirchenverständnis ins Licht der öffentlichen Diskussion trat. Hier gab es keine Bewegung, keine breite Strömung, die ihn trug, sondern hier war es bloß das vereinzelte Aufflackern einer Idee, die jeden Augenblick ausgelöscht werden konnte.

Westermayer war wohl mit am meisten daran schuld, daß dem Flämmchen ein Löschhorn aufgestülpt wurde. Seine Fanfarenstöße riefen die Hüter der lutherischen Rechtgläubigkeit auf den Plan. Dasjenige, was der Regensburger Prediger ihnen in konfessionalistischer Selbstgerechtigkeit vorhielt und triumphalistisch vor ihnen ausbreitete, gab ihnen Anlaß zu höchster Besorgnis. „Unser Hr. Verfasser wird es wohl selbst gefühlt haben“, hatte Westermayer geschrieben, „wie das Band, das ihn mit der Reformation zusammenhält, zu einem ganz dünnen Faden, zu einer mathematischen Linie ohne alle Ausdehnung zusammengeschwunden ist“.<sup>135</sup> Eben das war es ja, was das Mißtrauen der protestantischen Theologen erregte. Das überschwengliche Lob aus katholischem Munde machte Daniel verdächtig. So kam es, daß die Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Tradition, noch bevor sie in Gang kommen konnte, in einen unfruchtbaren konfessionalistischen Monolog ausartete. Auf katholischer Seite wurde Daniels Schrift zu verfrühten sanguinischen Spekulationen mißbraucht, auf evangelischer Seite glaubte man, im Namen protestantischer Tradition sich von solchen gefährlichen Gedanken distanzieren zu müssen.

Der Berliner Theologe J. L. Jacobi holte mit einer umfassenden Gegenschrift gegen die „Theologischen Controversen“ aus. Diese Replik erschien vier Jahre später im Druck.<sup>136</sup> „Daniels Hauptforderung“, sagte er, „kann im Sinne des Protestantismus, des engherzigsten oder des freiesten, niemals bei-

<sup>134</sup> Es ist wenig wahrscheinlich, daß die Oxfordbewegung einen direkten Einfluß auf Daniel ausgeübt hat. Es ließe sich wohl manches Gemeinsame zwischen *Newmans* „Lectures on the Prophetic Office of the Church“ (1837) und den „Theologischen Controversen“ aufzeigen, aber Daniels Gedanken haben sich unabhängig von den Problemen des Anglikanismus gebildet. Er zitiert keinen dieser Autoren. Auch konnte er das Englische nicht gut, wie wir aus einem andern Zusammenhang wissen (Vgl. Brief Nr. 3 v. 18. Feb. 1863 in ZRGG 16 (1964) S. 340). Viel eher ist ein Einfluß von Möhlers Symbolik anzunehmen, die verschiedentlich in den Theolog. Controversen zitiert wird. S. 65, Anm. 1 u. 2; S. 68.

<sup>135</sup> Westermayer, S. 69.

<sup>136</sup> J. L. Jacobi, Die kirchliche Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung. I. Abt. Mit besonderer Berücksichtigung der Theologischen Controversen von Dr. Daniel. Berlin 1847, XXI u. 185 S.

gepflichtet werden, was er auch um so weniger erwarten wird, da ihm katholischerseits die freundlichste Bereitwilligkeit entgegengekommen ist, fast ohne Ausnahme zu unterschreiben, was er vorträgt<sup>137</sup>. In der Einleitung gab er eine Übersicht über die Geschichte des Problems der Autorität der Hl. Schrift im Protestantismus, von M. Chemnitz über Flacius, Lessing, Semler, Geseler, Credner, Baumgarten-Crusius und Delbrück bis hin zu Dörner, Thiersch und Daniel. Bereits der erste Satz seines Buches zeigt, daß er die von Daniel geforderte Diskussion in eine Verteidigung der traditionellen protestantischen Auffassung umzubiegen gewillt war, denn er beschreibt die Aufgabe der Reformation in der Hauptsache als Titel, „daß sie die heilige Schrift gegen die Tradition der katholischen Kirche in ihre gebührende Rechte einzusetzen suchte“<sup>138</sup>. Von dieser Sicht der Reformation her, die Schrift und Tradition von der Kirche losgelöst als zwei unabhängige, ja sich widersprechende Größen betrachtet, mußte die Forderung nach einer Überprüfung des protestantischen Formalprinzips als Angriff auf einen Grundpfeiler der Reformation empfunden werden. Diese apologetische Versperrung ließ Jacobi den Zugang zu Daniels Anliegen nicht finden, ja er verstand seine Fragestellung nicht einmal.

Das Schreckgespenst eines Abgleitens in den Katholizismus wirkte bei Jacobis Befangenheit stark nach. Das erhellt aus seinem Urteil über die im Vorjahre erschienenen Vorlesungen des Marburger Theologieprofessors Heinrich Thiersch über Katholizismus und Protestantismus.<sup>139</sup> Er tadelte an diesem Werk, daß es dem Katholizismus mehr als zulässig entgegenkomme, den Begriff der unsichtbaren Kirche preisgebe, infolge der Dazwischenschiebung der Kirche den Zusammenhang des Einzelnen mit Christus nicht genügend würdige und außerdem eine besondere Autorität der ökumenischen Synoden anerkenne. An Daniel, der darüber hinaus die römisch-katholische Kirche in die Unionshoffnungen mit einbeziehen will, hat er zunächst den Stil auszusetzen – „triviale selbstgefällige Witzeleien“ –,<sup>140</sup> er bescheinigt ihm aber „Gelehrsamkeit und an manchen Stellen nicht ohne Scharfsinn geführte Kritik“. Die Grundthesen des Hallensers aber sind für ihn unannehmbar, weil sie an dem Fundamente des Protestantismus rüttelten. Er wirft Daniel zwei Hauptfehler vor: Erstens habe er übersehen, daß die Konkordienformel implizite einen Unterschied zwischen der Norm der christlichen Erkenntnis und der Quelle des Glaubens lehre. Daniel verwechsle diese Begriffe öfter. Sein zweiter und fatalster Grundirrtum aber, der zugleich seine Verwandtschaft mit der katholischen Betrachtungsweise aufdecke, sei, daß er die Schrift

<sup>137</sup> Ebd., S. 3.

<sup>138</sup> Ebd., S. 1.

<sup>139</sup> 1846, bes. Bd. 1, S. 319–370; es lassen sich manche Parallelen zwischen Daniel und Thiersch ziehen, die von einander unabhängig auf ihre Hochschätzung der alten Kirche und die daraus sich ergebende irenische Beurteilung der röm.-kath. Kirche gekommen sind. Thiersch kennt in seinen „Vorlesungen“ (1846) die „Theologischen Controversen“ (1843) nicht, die in weit offenerer Tradition die alte Kirche behandeln, als er selber es tut (Vorlesungen, Bd. 1, S. 292 ff.).

<sup>140</sup> Der Einwand trifft nicht zu; Daniel schreibt viel klarer und durchsichtiger als Jacobi, der seine Gedanken bisweilen in einen gewundenen Stil einhüllt.



weder ihrem Wesen noch ihrer historischen Geltung nach für ausreichend halte, um Norm der Erkenntnis zu sein.<sup>141</sup> Dieser Irrtum, der Schrift eine mit gleicher Macht ausgestattete Autorität an die Seite zu stellen, Tradition oder Geist genannt, befördere die Täuschung, als sei „dieser Geist der Kirche eben nur der heilige, göttliche Geist, . . . und als lebte in ihr nicht auch ein anti-christlicher, der die Äußerungen jenes hemmt und verfälscht, wie in allen Lebensgebieten, so auch in der dogmatischen Erkenntnis“.

Wie weit trifft diese Kritik zu? Was den ersten Vorwurf anlangt, sei zu gegeben, daß Daniel nicht klar zwischen der Norm und der Quelle des Glaubens unterschieden hat. Aber die Unterscheidung allein löst die Schwierigkeit noch nicht, auch wenn Jacobi einräumt, daß es neben der Schrift andere Quellen des Glaubens geben kann.<sup>142</sup> Daniel geht es ja nicht darum, mehrere Glaubensquellen nachzuweisen, sondern, daß die vom Geist geleitete Kirche die Trägerin und Auslegerin der Paratheke ist, des lebendigen Kerygmas und ihres schriftgewordenen Ausdrucks. Es geht ihm zuerst und zuletzt um die interpretative und explikative Funktion der vom Geiste Gottes gewirkten kirchlichen Tradition gegenüber der Hl. Schrift: es geht ihm mehr um die Frage der Kirche als um die der Schrift.

Von dieser Problematik her gesehen, traf auch der zweite Einwurf Jacobis Daniels Frage nicht. Denn der Hinweis auf die dogmatischen Irrtümer der frühen Kirche, die Betonung der grundsätzlichen Fallibilität der kirchlichen Paradosis sprach zwar eine protestantische Auffassung mit Entschiedenheit aus, aber eine solche Annahme stellte das von Daniel betonte Wirken des Hl. Geistes in der Kirche radikal in Frage. Ihr lag ein Denken zugrunde, welches Schrift und Tradition als selbständige voneinander isolierte Größen betrachtete und sie deshalb gegeneinander ausspielen konnte. Zu viel polemisch-dogmatisches Apriori drängte sich bei Jacobi in den Vordergrund, um die von Daniel aufgeworfenen Fragen unbefangen zu würdigen. Daniels Darlegung war auf dem Selbstverständnis der Schrift und einer, wenn auch mangelhaft und unvollständig interpretierten Traditionslehre der alten Kirche aufgebaut. Jacobi verwies ihm kurzerhand ein solches Denken auf Grund der „protestantischen Tradition“.

Demgegenüber treten einzelne Fragen zurück, in denen Jacobi den Verfasser der „Controversen“ zum Teil zu Recht, zum Teil aus rhetorisch-polemischer Taktik korrigiert. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn er dessen Wunderglauben ironisiert<sup>143</sup> oder schlankweg behauptet, ein allgemeines Priestertum der Gläubigen und ein besonderes, wie der katholische Klerus es darstelle, könnten nicht miteinander bestehen.<sup>144</sup> Ganz unzutreffend sind seine Unterstellungen, daß Daniel die Autorität des Hl. Paulus habe herabsetzen,<sup>145</sup> oder dem N. T. nur den Wert eines Erbauungsbuches zusprechen

<sup>141</sup> Ebd., S. 3–4.

<sup>142</sup> Ebd., S. 4.

<sup>143</sup> Ebd., S. 9.

<sup>144</sup> Ebd., S. 28 u. 31.

<sup>145</sup> Ebd. S. 20 ff. Ganz verzerrt hat dann auf Grund von Jacobis Darlegung *Holtzmann* (Vgl. Anm. 148), Daniel wiedergegeben: „Für eine Lehrquelle will er eigentlich bloß das alte Testament halten; im neuen aber ist es besonders der Apostel Paulus, den er kaum für einen Apostel anerkennen mag“ S. 81.

wollen.<sup>146</sup> Diese Äußerungen zeigen, daß er Daniels Anliegen nicht verstanden hatte. Größere Selbständigkeit gewinnt seine Schrift erst dort, wo sie sich von ihrem direkten polemischen Hintergrunde löst und das Verhältnis von Schrift und Tradition in einer an systematischer Ausführlichkeit über Daniel hinausgehenden Abhandlung bis zu Cyprian und Origines hin untersucht.<sup>147</sup> Diese kann uns im Kontext unseres Aufsatzes nicht mehr beschäftigen, da wir Jacobis Replik nur insofern herangezogen haben, um zu entscheiden, welcher von beiden die brauchbarsten Ansätze zur Lösung des Verhältnisses von Paradosis und Schrift geliefert hat und inwieweit Daniels Gedanken in die Selbstkritik des zeitgenössischen Protestantismus eingeflossen sind.

Soweit wir sehen können, fällt diese Antwort negativ aus. Daniels Fragestellung hat die protestantische Theologie seiner Zeit nicht beunruhigt und nicht befruchtet. H. J. Holtzmann, der in seinem Werk „Kanon und Tradition“<sup>148</sup> die bis heute umfassendste geschichtliche Darstellung der katholisch-protestantischen Kontroverse gab, bezeichnet es als ein Buch „ohne Bedeutung, skizzenhaft, abspringend, ohne Bewußtsein um die tieferen Schwierigkeiten, die den beiderseitigen Systemen anhaften“. Für ihn besitzt es nur als Dokument des deutschen Puseyismus Interesse, insofern es den Abschluß „der seit Lessing datierenden Schwenkung nach der Traditionsseite repräsentiert“. Dieses Urteil wurde 1858 niedergeschrieben. Es wurde Daniels Schrift schon deshalb nicht gerecht, weil Holtzmann Daniel in eine Linie mit der katholisierenden Richtung von Leo und Nathusius stellte, deren Reverenz vor dem katholischen Traditionsprinzip er als Buhlerei und Koketterie bezeichnet.<sup>149</sup> Hundert Jahre später hat sich im evangelischen Raume eine Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition herausgebildet, die, wenn auch nicht in der Begründung und in der Konsequenz, so doch mit Daniels Betonung der vom Geiste assistierten Kirche in der Verwaltung der Paratheke übereinstimmt. Hanns Rückert hat in seinem Vortrag *Scriptura Sola* dieses neugewonnene evangelische Verhältnis so ausgedrückt: „So wie das *sola scriptura* gemeinhin bei uns verstanden und als sogenanntes Formalprinzip der Reformation gehandhabt wird, ist es eine nicht zu rechtfertigende Ein-

<sup>146</sup> *Jacobi*, S. 40.

<sup>147</sup> Ebd., S. 41–185.

<sup>148</sup> Ein Beitrag zur neueren Dogmengeschichte und Symbolik. Ludwigsburg 1859.

<sup>149</sup> Ebd., S. 82. Es ist zweifelhaft, ob Holtzmann Daniels Buch überhaupt gelesen hat. Er übernimmt aufs Wort genau das Urteil über Daniels Buch aus der Einleitung zu einer bemerkenswerten Artikelfolge in: Hengstenbergs *Evang. Kirchenzeitung* 1845 „Über Daniels Controversen oder hat der Protestant Ursache sein Schriftprinzip aufzugeben?“ (S. 89, 97, 110, 113, 129, 137). Abgesehen von den beiden Absätzen der Einleitung, welche Holtzmann wörtlich abschreibt, spürt man beim anonymen Verf. des Artikels der Kirchenzeitung das Bemühen, die Fragen Daniels auf sich zukommen zu lassen. Die Auseinandersetzung verläuft in einem ruhigen Tone und ist weit weniger von polemischer Abwehr bestimmt wie die Broschüre *Jacobi*. Bis zu einem gewissen Grade ist der Verf. auch bereit einzuräumen, daß in der apostol. Zeit die schriftliche Urkunde des Gotteswortes ein weniger großes Bedürfnis war, aber „was in der ersten Periode eine bloße Zugabe war, wurde mit jedem Schritt der weiteren Entwicklung bedeutungsvoller, wurde zur Hauptsache“ (S. 147). Dieser mehr pragmatische als theologische Lösungsversuch stellte zwar eine angemessene Begründung der schriftl. Fixierung des Schriftwortes dar, beantwortete aber Daniels Schwierigkeit nicht.

seitigkeit. Der Katholizismus hat einfach recht, wenn er uns darauf hinweist, daß in dem Dilemma ‚Schrift‘ oder ‚Schrift und Tradition‘ eine falsche Alternative steckt. Denn erstens ist auch die Schrift Tradition, und zweitens leben auch wir von nichtgeschriebener, wenigstens nicht in der Bibel geschriebener Tradition. Auch Luther hat von ihr gelebt. Er wäre von seinen Voraussetzungen aus niemals zum trinitarischen und christologischen Dogma gekommen, sondern hat es aus der Überlieferung der Kirche übernommen . . . Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß das *orthodoxe* Verständnis des Schriftprinzips auf einer Gleichsetzung von ‚Gottes Wort‘ und ‚Schrift‘ beruht, die ganz und gar unreformatorisch ist. Luther versteht unter dem Wort Gottes immer die *viva vox evangelii*, das lebendig in der Kirche verkündete Wort, so daß damit die Geschichte dieser Kirche mitumgriffen ist als das Element, in dem Verkündigung und Weitergabe erfolgen“.<sup>150</sup> K. E. Skydsgaard drückt sich folgendermaßen aus: „Rein historisch gesehen ist die Kirche früher als die Bibel oder jedenfalls mit ihr gleichzeitig. Hierin liegt eine Wahrheit, die von der evangelischen Theologie nicht verneint wird oder werden kann. Von dieser Seite aus betrachtet ist das Neue Testament das Geschöpf der Kirche, der Ausdruck ihres ersten Lebens und Glaubensbewußtseins, ihrer beginnenden Theologie . . . Man kann die Bibel nicht von der Kirche trennen. In der Kirche mit ihrem Lobpreis und ihrem Bekenntnis, mit ihrer Verkündigung, Taufe und Abendmahl hat sie ihren Platz. Hier soll ihre Stimme laut werden, damit alle Welt Gottes lebendiges und seligmachendes Wort hören und glauben kann. Gerade diese Stellung der Kirche bedingt die Autorität der Schrift, und genau an diesem Punkte sagen die Reformatoren ihr *sola scriptura*“.<sup>150a</sup> Diese Sätze geben das zurück, was Daniel sagen wollte; klarer könnte sein Anliegen nicht formuliert, das in der Kirche und in der Gemeinde vom Hl. Geiste gewirkte und tradierte Gotteswort nicht emphatischer betont werden. Wie ein spätes Echo klingen seine Gedanken in einem Aufsatz von Max Thurian wider, der das Verständnis der Tradition in der Urkirche mit den Worten zusammenfaßt: Für eine von der Kirche losgelöste, ihr gegenüberstehende und sie feindlich in die Schranken fordernde Schrift ist hier kein Platz mehr.<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Hanns Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche* (Aus der Arbeit des Evang. Bundes). Lüneburg 1951. S. 22–23.

<sup>150a</sup> In: *Schrift und Tradition*. Untersuchung einer theologischen Kommission, hsg. v. Kristen E. Skydsgaard und Lukas Vischer. Zürich 1963, S. 146–147.

<sup>151</sup> Max Thurian, *La Tradition*. In: *Verbum Caro* (15) 1961, S. 49–98. Eine besonders frappierende Stelle: „L'évêque de l'Eglise ancienne, réunissant en sa personne le ministère du successeur d'apôtre et le ministère de l'évêque local, le ministère de Timothée et celui de Jacques de Jérusalem, a, en communion avec ses presbytres et ses diacres, la responsabilité et l'autorité de transmettre dans son Eglise le bon dépôt apostolique, l'écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament, avec l'interprétation commune de l'Eglise et l'actualisation de la Parole de Dieu à un temps donné. Il découvre cette interprétation commune et cette actualisation dans sa relation collégiale avec les ministres locaux et avec les évêques des autres Eglises locales. Il a aussi la certitude d'avoir reçu de l'Esprit saint l'assistance de l'Eglise, dans la communion avec les apôtres, toujours agissant comme envoyés du Christ dans les écrits apostoliques et dans la communion des saints.“ (S. 64).

Es kann nicht der Zweck dieser Zitate sein nachzuweisen, daß die heutige protestantische Theologie Daniels Auffassungen über Schrift und Kirche schlechthin rezipiert hat. Das ist schon deshalb nicht möglich, weil sein Werk keinen Einfluß auf die Auflockerung des Traditionsverständnisses ausgeübt hat. Auch ist die Variationsbreite des theologischen Standorts der angeführten Theologen so groß, daß kaum einer davon (mit Ausnahme etwa Max Thurians) sich mit seinen Gedankengängen eng berührt. Gegenüber Daniel bleibt aus kritisch historischer Sicht anzumerken, daß seine „Theologischen Controversen“ eine Reaktion auf bestimmte konservative Positionen der protestantischen Theologie seiner Zeit darstellen und hinsichtlich des eigenen Standpunktes der inneren Distanz und Unbefangenheit ermangeln. Der Theologe wird auch die von Gerhard Ebeling ausgesprochene Warnung vor der Illusion ernstnehmen müssen, „als sei die konfessionelle Verständigung über das Problem Schrift und Tradition in greifbare Nähe gerückt“. <sup>151a</sup> Die Neubesinnung der lutherischen Theologie auf das „sola scriptura“ heute <sup>151b</sup> ist auf eine vertiefte Auffassung der Tradition hin abgestimmt, hält aber unverrückbar an der absoluten Priorität der Bibel als Zeugnis des Wortes Gottes fest. Sie gleichsam repräsentiert das Wort Gottes, das über und vor der Kirche ist.

## VI. Der Reformationshistoriker

Wir wissen nicht, ob Daniel jemals vorhatte, sich in Halle zu habilitieren. Auf alle Fälle verdarb sein theologischer Einzelgang ihm die Aussicht auf eine Laufbahn an der Universität. Es blieb ihm nur die Möglichkeit, im kleinen Kreise des Gymnasiums irenisch zu wirken, ohne sich den Schülern als Proselytenmacher aufzudrängen. <sup>152</sup> Schriften theologischen Inhalts hat er in der Folgezeit keine mehr veröffentlicht. Eine Wende brachte das Jahr 1862. In dieses Jahr fällt seine persönliche Bekanntschaft mit Döllinger, der seinen

<sup>151a</sup> G. Ebeling: „Sola Scriptura“ und das Problem der Tradition. In: Schrift und Tradition (Vgl. Anm. 150a), S. 95–127, bes. S. 98.

<sup>151b</sup> Vgl. bes. das in Anm. 150a zitierte Sammelwerk. Dasselbst S. 157–169 die von G. Pedersen erstellte Bibliographie zur Diskussion um die Traditionsfrage von 1950–1962. – Dazu G. Ebeling: Theologie und Verkündigung. In HUTH 1 (1962), S. 3 ff.; sowie das Sammelwerk: Tradition und Traditionen. Berichte der Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung Montreal (1963). Zürich 1963.

<sup>152</sup> Vgl. Ernst v. Dryander, Erinnerungen aus meinem Leben. Bielefeld und Leipzig 1922. S. 22: „Ohne daß nach meiner Überzeugung irgend ein Anlaß dazu vorlag, verbreitete sich nach seinem in einem Leipziger Krankenhause erfolgten Tode das Gerücht, er sei zur katholischen Kirche übergetreten. Sein ausgezeichnete Religionsunterricht ließ davon nicht das mindeste entdecken.“ – Vgl. dazu auch Bernh. Fürst v. Bülow: Denkwürdigkeiten. Bd. 4, S. 75: „Daniel wurde von seinen Gegnern – und wer hätte nicht Gegner? – als Kryptokatholik verdächtigt. Er soll nicht lange vor seinem am 13. Sept. 1871 in Leipzig erfolgten Tode zur katholischen Kirche übergetreten sein. Ich halte dies Gerücht nicht für begründet. Aber allerdings war Herrmann Adalbert Daniel eine irenische Natur. Er hatte Verständnis für die großen und schönen Seiten der katholischen Kirche und hielt es mit dem Spruch: ‚In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.‘“

Blick auf theologiegeschichtliche Probleme zurücklenkte. Er lernte ihn im September 1862 in Bad Tölz kennen, wo beide gerade im Hause Herder zur Kur weilten.<sup>153</sup> Döllinger, der die konfessionell-kämpferische Phase seines Schaffens überwunden hatte, befand sich in einer positiven Auseinandersetzung mit dem Protestantismus. Er wollte mit dessen gläubigen Vertretern ins Gespräch kommen. Sein 1861 veröffentlichtes Buch „Kirche und Kirchen“, steht im Zeichen dieser ökumenischen Wende. Er hatte das Erfurter Treffen zwischen Katholiken und Protestanten<sup>154</sup> im Herbst 1860 mit regem Interesse verfolgt und seinem Jugendfreunde Victor Aimé Huber daraufhin seine recht nüchterne Auffassung einer Annäherung zwischen den beiden Konfessionen dargelegt.<sup>155</sup> Von Halle aus schrieb ihm sein Schüler Sir John Acton im Herbst 1861 nach einer Unterredung mit Heinrich Leo erstaunliche Dinge über die Verhandlungsbereitschaft gläubiger Lutheraner: „Wir haben schon im Stillen vieles Catholische eingeführt“, sagte Leo, „aber das reicht nicht hin. Wir fühlen die Nothwendigkeit der Bischöfe und der Kirchlichen Unabhängigkeit von der landesherrlichen Gewalt. Wenn in unserer Kirche für die Bischöfe gebetet würde, so würde ich darunter den Bischof von Paderborn verstehen. Dann wollen wir das Meßopfer. Unter unsern Pastoren sind viele, die eine Deutsche Messe lesen, ohne Elevation und mit verändertem Canon. Dann wollen selbst unter den Protestanten viele das Cölibat und heiraten nicht. Dadurch gewinnen sie nach und nach mehr Vertrauen unter dem Volke“.<sup>156</sup> Solche Gedanken berechtigten einen unionsfreundigen katholischen Theologen zu den schönsten Erwartungen, zumal wenn Leo erklärte, er und seine Gesinnungsfreunde wollten alle zur „Una Sancta Catholica“, aber nicht einzeln, sondern sie wollten die Massen ziehen.<sup>157</sup> Die Aussicht auf eine „corporate reunion“ wurde hier als Zukunftshoffnung heraufbeschworen.

In diese Zeit fällt die erste Aussprache Döllingers mit Daniel. Der Irenismus der beiden Männer war weniger enthusiastisch gefärbt als derjenige des Hallenser „Löwen“, er hatte einen realistischen, zur Tat drängenden Zug. Beide waren Theologen und Historiker und sahen die Notwendigkeit einer methodischen Aufarbeitung der Reformationsgeschichte als Grundvoraussetzung eines ökumenischen Dialogs. Für Döllinger, der im folgenden Jahre auf dem Münchener Gelehrtenkongreß von der katholischen Theologie eine bewußt irenisch-ökumenische Orientierung forderte,<sup>158</sup> war die Begegnung mit Daniel

<sup>153</sup> Vgl. *Friedrich*, I. v. Döllinger, Bd. 3, S. 221; dazu Ignaz von Döllingers Briefe an eine junge Freundin. Hg. v. *Heinrich Schrörs*, Kempten und München 1914. S. 147; Daniel weilte dann im September 1863 bei Döllinger in München auf Besuch. (Ebd., S. 158).

<sup>154</sup> Vgl. dazu *H. J. Schoeps*, Das andere Preußen. Konservative Gestalten und Probleme im Zeitalter Friedrich Wilhelms IV. 2. Aufl., Honnef 1957, S. 319–352.

<sup>155</sup> *J. Friedrich*, I. v. Döllinger. Bd. 3, S. 228 ff.

<sup>156</sup> Acton an Döllinger am 19./20. Okt. 1861 in: *I. v. Döllinger*, Briefwechsel. Bearbeitet von *Victor Konzemius*. Bd. 1, München 1963, S. 223.

<sup>157</sup> Ebd., S. 222.

<sup>158</sup> „... Sollte die deutsche Theologie nicht als der Speer des Telephus sich erweisen können, welcher die Wunde erst schlägt und dann heilt? Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spannung begonnen, welche das Feuer der Zwietracht entzündet und es seitdem, emsig Holz zutragend, genährt haben. Deutsche haben

ein providentielles Ereignis. Einen geeigneteren Vertreter ökumenischer Ideen im evangelischen Raume als den gelehrten und angesehenen Hallenser Gymnasiallehrer konnte er sich kaum wünschen. Er drang daher in seinen neugewonnenen Bekannten, er möge die Geschichte der Reformation im Sinne der von ihm gesprächsweise geäußerten Ideen behandeln. Daniel ging auf den Vorschlag des von ihm verehrten Theologieprofessors ein. Er ließ sich von ihm Richtlinien geben und übersandte die einzelnen Kapitel seines Manuskripts je nach Fertigstellung zur Durchsicht an Döllinger. Von München aus wurden er immer wieder angefeuert, wenn ihm der Mut sinken wollte.<sup>159</sup>

In der Tat war es nicht leicht, sich Zeit für dieses neue Buch abzusparen, weil er neben 16 Schulstunden noch mit anderen Verpflichtungen wie z. B. der ständigen Umarbeitung der geographischen Handbücher, überlastet war. So schritt das Reformationswerk zunächst nur langsam voran. Dank einer metikulösen Zeiteinteilung und getrieben von jener Spannung, die körperlich kranke Menschen zu erstaunlich ausdauernden Leistungen befähigt, gelang es Daniel, innerhalb von acht Jahren das Manuskript abzuschließen: es umfaßte fünf Bücher in drei Bänden.

Da er seinen Freund Döllinger jeweils über den Fortgang seiner Arbeiten unterrichtete, sind wir auf Grund dieser Briefe einigermaßen über die Anlage des heute verschollenen Werkes unterrichtet. Es ist zunächst bemerkenswert, daß er den Begriff der kirchlichen Reform – er wählt auch dafür den Ausdruck Reformation – einmal historisch und theologisch abgrenzen will, bevor er sich der Reformation des 16. Jahrhunderts zuwendet.<sup>160</sup> Hieraus erhellt, daß er ein außerhalb der Reformation liegendes, altkirchliches Kriterium suchte, um ihre geschichtliche Erscheinung daran zu messen, etwa wie Yves Congar heute zwischen einer wahren und einer falschen Reform in der Kirche unterscheidet und die Merkmale beider herausarbeitet.<sup>161</sup> Dann erst geht er zum historisch-systematischen Teil über. Hier behandelt er zunächst das 15. Jahrhundert, die „bête noire“ von Katholiken und Protestanten. Er hält

vor allem die Lehre, an der die Einheit der Christen sich verblutet hat, mit allen Mitteln des Geistes ausgebildet, mit wissenschaftlichen Bollwerken umgeben und befestigt. So hat denn auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einander wieder in höherer Einheit zuzuführen.“ Döllinger zählt dann die Bedingungen dieser Unionstheologie auf. Vgl.: Die Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie. In: Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 182–183.

<sup>159</sup> Vgl. dazu die Briefe Daniels an Döllinger in der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16 (1964) S. 337–353; die Gegenbriefe Döllingers sind leider nicht erhalten. Die Belege für Döllingers Anregerschaft in Brief Nr. 1, Anm. 21; Brief Nr. 2, v. 29. Nov. 1862; für Döllingers Durchsicht des Manuskripts Brief Nr. 10, S. 346; Brief Nr. 12 v. 1. Juni 1865 u. Brief Nr. 13 v. 21. Okt. 1865; dazu s. auch den ersten Brief Volks an Döllinger, Anm. 174 vorliegenden Aufsatzes.

<sup>160</sup> „Meine Arbeit schreitet vor, freilich etwas langsam. Aber die prinzipiell grundlegenden Abschnitte: Begriff der Reformation. Reformation der Kirche. Reformation und reformatorische Paraklesen, Organe und Erscheinungsformen kirchlicher Reformation u. s. w. sind auch schwierig.“ Daniel an Döllinger am 18. Feb. 1863.

<sup>161</sup> *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.* Paris 1950.

viele Anschuldigungen, die gegen dieses Jahrhundert vorgebracht werden, für grundlos und faßt das nach seiner Ansicht wirklich vorhandene Übel unter die Rubriken: Heidentum und Welschthum. „So wie ich im 14. Jahrhundert eine Verfranzösisierung der Kirche annehme, so für das 15. Jahrhundert und noch spätere Zeiten eine Verwälschung derselben“.<sup>162</sup> Gerade diese Idee des Einflusses der Nationen in der Kirche, die er z. T. Döllinger verdankt, scheint ihm äußerst fruchtbar zu sein. Am 9. Dezember 1863 schreibt er nach München: „Daß mir die hochwichtige Frage zwischen Autorität und Kirche, zwischen Deutschthum und Romanismus auch in dem Ergebnis des sonst gewiß frucht- und segensreichen Theologentages noch lange nicht völlig gelöst erscheint, das werden Sie mir gewiß vergeben. Diese ganze Nationalitätenfrage beschäftigt mich jetzt sehr lebhaft, und ich komme auf ganz seltsame Dinge, die ich so gern Ihrer Kritik unterwerfe. Finde ich in der katholischen Kirche vor der Reformation, und unter gewissen Einschränkungen noch jetzt ein Präponderieren des Walenthums, so erscheint mir die Lutherische Reformation als eine Excentricität des Deutschthums. Ein gewisser schwärmerischer Idealismus, der zerschlug ohne noch Ersatz zu haben, Gedanken unter die Menge warf, die von 1/10 richtig und von 9/10 fleischlich gefaßt wurden etc. etc., hat viel Unheil angerichtet. Wie nun der katholischen Kirche das Deutsche dringend noth thut, so der lutherischen das Romanische. Beide Elemente in richtigem Verhältniß constituieren das Heil der Kirche. So hat die Behauptung nichts Befremdendes, an einer künftigen Vereinigung müsse das deutsche Element in der katholischen und das romanische in der lutherischen Kirche zusammenarbeiten, wenn ein gesegneter Erfolg zu hoffen sein soll“.<sup>163</sup>

Eine genaue Einteilung dieser beiden ersten Bücher besitzen wir nicht. Hingegen ist uns der Aufriß von Buch 3–5 erhalten, den er im April 1864 entwarf und Döllinger mitteilte. Wir geben ihn ganz wieder, weil er die genauesten Angaben über das Werk enthält, über die wir verfügen:

„*Drittes Buch.* Die Reform- und Oppositionsströmungen im 16. Jahrh.: 1. Die altkirchliche Reformrichtung. – 2. Die scripturarische Reformrichtung. – 3. Die Reformation der Wissenschaft. – 4. Die Opposition des Vernunftglaubens und Unglaubens. – 5. Die nationale Opposition. – 6. Revolutionäre Strömungen.

*Viertes Buch.* Luther der Mann der Gesamtopposition: 1. Luthers Schwierigkeit ist recht gut zu erfassen. – 2. Luthers Charakter und Persönlichkeit. – 3. Die Entwicklung bis 1517. – 4. Der Theologenstreit vom Ablasshandel bis zur Leipziger Disputation. – 5. Die Sturm- und Drangzeit bis zur Wartburg. – 6. Luther in Berührung mit allen Strömungen der Reform und Opposition. – 7. Luther und die Revolution. – 8. Das eigentliche religiöse Moment der Bewegung. – 9. Rückblick. Luthers Beruf und Anfechtungen.

*Fünftes Buch.* Die Periode der gegenseitigen Enttäuschung. Die Kirche der Fürsten und Theologen. – 1. Rottengeister und Bauern. – 2. Bruch mit der scripturarischen und mystischen Reformrichtung. – 3. Bruch mit dem Humanismus und der Wissenschaft. – 4. Bruch mit der nationalen Richtung. –

<sup>162</sup> An Döllinger am 4. Juli 1863.

<sup>163</sup> Ebd.

5. Bruch mit den nationalistischen Tendenzen. – 6. Luthers Isolierung, und fernere Unmöglichkeit einer Reformation. – 7. Die Fürsten- und Theologenkirche etc.“

Daniels Werk war aus den Quellen gearbeitet. Er studierte die neue große Erlanger Luther-Ausgabe systematisch durch. So schreibt er: „Ohne eine vollständige, selbständige Luther-Lectüre schließe ich nicht ab.“<sup>164</sup> Ende 1864 hatte er den ersten Band – er umfaßte vermutlich Buch I (Grundsätzliches zum Begriff der Reformation in der Kirche) und Buch II (Vorreformation) – abgeschlossen und konnte im Oktober des folgenden Jahres bereits an eine Überarbeitung denken. In den folgenden Jahren wollte er die zwei weiteren Bände ausarbeiten.<sup>165</sup> Es gelang ihm, seinen Arbeitsplan einzuhalten, so daß er im April 1867 die Hoffnung aussprach, bis zu Ende des Jahres die Schlußbücher vorlegen zu können.<sup>166</sup> Er überschritt diesen Termin nur um wenig: Ende 1868 lag seine Reformationsgeschichte in großen Umrissen vor. Bis zu seinem 1871 erfolgten Tode war er dann mit der Umformung des Ganzen und dem Einarbeiten der neueren Literatur beschäftigt.

Es ist eigenartig, daß dieses Werk, dessen rasche Vollendung sich aus einem sehr frühen und lebenslang andauernden Studium der Probleme der Reformation erklärt, von seinem Verfasser nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, zumindest nicht zu seinen Lebzeiten im Druck erscheinen sollte. Bereits 1864 taucht der Gedanke auf, daß eine Veröffentlichung bei seiner amtlichen Stellung unmöglich sei.<sup>167</sup> Daniel fürchtete besonders, seine Lutherkritik könne ihm verübelt werden, und erwog die Möglichkeit einer posthumen Veröffentlichung, die er seinem Freunde Döllinger anvertrauen wollte. Dann kam das 1. Vatikanische Konzil, und nun traten zu den Befürchtungen im Hinblick auf die Protestanten, Bedenken Rom gegenüber hinzu. Am 17. Januar 1870 schrieb er an Döllinger: „Diesen Sommer hatte ein treuer Diener Auftrag, es [das Manuskript] nach meinem Hinscheiden Ihnen zu übersenden. Jetzt zweifle ich einesteils, ob es wirklich den Druck verdient, theils möchte ich auch nicht, daß die extreme Partei Ihrer Kirche, wie nicht zu zweifeln, es in ihrem Sinne acceptierte.“<sup>168</sup>

Und doch war der letzte Grund für das Hinausschieben der Veröffentlichung nicht ein Ausweichen vor der Verantwortung oder eine Enttäuschung über die neueste Entwicklung des Katholizismus. Er liegt eher in Daniels Temperament und in seinem Lebenswillen, der in dieser Zeit bereits von Todesahnungen überschattet war. In jenem Briefe an Döllinger fährt er deshalb fort: „Die Hauptsache aber ist die Unruhe, Angst und Zaghafteigkeit, die schon immer in meiner Natur lag, durch das Nervenleiden aber in das Extrem gesteigert ist. Sobald das Werk gedruckt, besprochen würde, so würden – darin kenne ich mich – die nervösen Ängste wieder beginnen und in

<sup>164</sup> An Döllinger, am 23. Dez. 1864.

<sup>165</sup> Brief Nr. 13 v. 21. Okt. 1865.

<sup>166</sup> Brief Nr. 17. v. 12. April 1867.

<sup>167</sup> Brief Nr. 11 v. 23. Dez. 1864.

<sup>168</sup> Vgl. dazu den im Anhang zu diesem Aufsatz mitgeteilten Brief Daniels an Döllinger vom 17. Jan. 1870.



solche Zustände möchte ich nicht wieder geraten.“ Immerhin hat eine durch diese hypochondrische Stimmung bedingte Sorge um seine Existenz – Daniel nahm im April 1870 seinen Abschied aus dem Schuldienst – hemmend auf seine Entschlüsse miteingewirkt.<sup>169</sup>

Am 13. September 1871 ist Daniel in Leipzig gestorben. Ob er vor seinem Tode positive Bestimmungen getroffen hat, um die von ihm zunächst erwogene posthume Veröffentlichung der Reformationsgeschichte zu unterbinden, muß dahingestellt bleiben. Eine solche Annahme ist wenig wahrscheinlich. Die Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas hat ihn nicht im Vertrauen irregemacht, das er der römischen Kirche entgegenbrachte.<sup>170</sup> Es ist eher anzunehmen, daß das Manuskript, nach der vorhin erwähnten Anweisung an den Diener zu schließen, Döllinger zur freien Verfügung überlassen wurde. Für das Schicksal des Manuskripts war es verhängnisvoll, daß seine eigene Entwicklung den Münchener Kirchenhistoriker in eine Richtung drängte, die der Tendenz des Danielschen Werkes entgegengesetzt war. Döllinger, der nun selber – wie ehemals die Reformatoren – im Proteste gegen Rom festgefahren war, war wieder einmal von jenem jetzt allerdings gegen die eigene Kirchenleitung gekehrten polemischen Geiste gepackt worden, der ihm leichtflüssig im Blute zirkulierte und den seine irenische Schaffensperiode von 1855–65 nicht ganz hatte bezwingen können. So konnte er sich nicht mehr zu der inneren Freiheit durchringen, das von ihm selber angeregte Werk des „katholischen“ Lutheraners zu veröffentlichen.

Der Reformationsgeschichte und der Verständigung zwischen den Konfessionen in Deutschland ist dadurch viel verloren gegangen. Es ist kaum zu übersehen, welchen Eindruck ein solches, von Döllinger eingeleitetes Werk in der Zeit des Kulturkampfes gemacht hätte. Gewiß hätte es nicht als repräsentativ für die lutherische Reformationsgeschichtsforschung angesehen werden können. Auch wird Daniel aus seiner bewußt irenischen Zielsetzung heraus manche Faktoren übersehen haben, denen auf Grund exakter wissenschaftlicher Forschung eine größere Bedeutung zukommt. Unnützlich zu sagen, daß sein Buch heute überholt wäre. Aber es darf feststehen, daß es den Blick der Forscher beider Konfessionen auf das Ganze, vor allem auf das Problem der „*reformatio ecclesiae*“ gelenkt und manchen polemischen Irr- und Umweg erspart hätte.

<sup>169</sup> „Auch ist bei dem kleinlichen und engherzigen Wesen der Protestanten zu erwarten, daß man durch alle möglichen Intriguen meine Einnahmen zu schmälern suchte. Die geographischen Compendien, aus welchen meine Haupteinnahme fließt, würden in protestantischen Schulen abgeschafft werden u. s. w. Welcher Gottessegens wäre mir, wenn auch nur bescheidene Unabhängigkeit.“ Ebd. Die Befürchtungen Daniels waren nicht unbegründet. Das interkonfessionelle Gespräch in Erfurt zwischen Katholiken und Protestanten im Herbst 1860 hatte z. B. ein übles polizeiliches Nachspiel gehabt. H. Leo wurde als Präsident der Prüfungs-Commission in Halle amtsenthoben und büßte 250 Taler Jahresgehalt ein, Bindewald bekam eine Verwarnung des Oberkirchenrates, gegen Michelis und Volk wurde sogar ein Gerichtsverfahren eingeleitet, weil sie eine polizeilich nicht gemeldete Veranstaltung einberufen hätten, usw. Vgl. *H. J. Schoeps*, Das andere Preußen. Honnef, 1957, S. 321.

<sup>170</sup> Vgl. dazu seinen letzten Brief an Döllinger, Anhang Nr. VI.

Die Unbeugsamkeit seines Unionsstrebens zeigt sich am eindrucklichsten in seiner Beurteilung des Vatikanums. Als man angesichts des Überwiegens extremer kurialistischer Lehren auf dem Konzil mit mitleidigem Auge auf die lutherischen Männer sah, die eine irenische Gesinnung auf ihr Panier geschrieben hatten, und ihnen zurief: „Da habt Ihr Euer Rom, das Ihr so gepriesen und dem Ihr Euch zugeneigt“,<sup>171</sup> hat Daniel an der Hoffnung festgehalten, daß das Konzil dennoch anders verlaufen könne, als die von den italienischen Jesuiten gesteuerte „Civiltà Cattolica“ es meinte. In seiner Einstellung spiegelt sich ein katholisches und ursprünglich reformatorisches Kirchenverständnis, das sich nicht beirren läßt durch das Vordrängen fortschrittlicher oder reaktionärer Richtungen innerhalb der Kirche, sondern mit der Augsburger Konfession bekennt: „quod una sancta ecclesia perpetuo apud nos mansura sit“.<sup>172</sup>

Damit sind wir bei der Frage angelangt, warum Daniel nicht zu jener Kirche übergetreten ist, die er als Mutterkirche und sichtbare Verkörperung der Una Sancta Catholica ansah. Eine Erörterung dieser Frage gehört hierher, nicht weil es von Bedeutung ist, einer bestimmten Kirche einen Konvertiten mehr oder weniger zuzusprechen, sondern weil sie mit Daniels Auffassung seiner irenischen Aufgabe zusammenhängt. Nach seinem Tode verbreitete sich das Gerücht, er sei zur römisch-katholischen Kirche konvertiert.<sup>173</sup> Wir müssen dieses Gerücht stehen lassen und können nichts zu seiner Klärung beitragen. Es hängt auch nicht viel davon ab, ob es einmal aufgeklärt werden kann. Denn eigentlich hätte Daniel gerade so gut im Jahre 1841–42 übertreten können, weil seine Ideen bereits damals genau so „katholisch“ waren wie im Jahre 1870. Warum er es damals so wenig wie später nicht getan hat, ist weniger aus Furcht, Zurückhaltung, Feigheit oder Opportunismus zu erklären als aus einer ganz bestimmten Auffassung seiner Aufgabe als Wegbereiter des ökumenischen Gedankens im Luthertum. Er gehörte zu denjenigen, die auf eine „corporate reunion“ hinarbeiteten, einen kleinen Kreis von gesinnungsverwandten lutherischen Laien und Pastoren, der in Halle und Umgebung beheimatet war. Ihr Anliegen war es, innerhalb der lutherischen Kirche die Wege für eine Aussöhnung mit Rom vorzubereiten, aber in der Kirche der Reformation zu bleiben,<sup>174</sup> um ihre Mission nicht zu ge-

<sup>171</sup> Vgl. Brief v. 5. Mai 1869, Anhang Nr. II.

<sup>172</sup> Confessio Augustana VII.

<sup>173</sup> *Eckstein* in ADB, Bd. 4, S. 734; vgl. auch Anm. 152.

<sup>174</sup> Dem zum Katholizismus konvertierten Regierungsrat *Volk* war es freilich ein Anliegen, Daniel zu seiner Nachfolge zu bewegen. Aus Volks Briefen an Döllinger seien folgende Auszüge mitgeteilt (Orig. München, Staatsbibliothek, Abt. Döllingeriana II): „Sie haben neulich meinen lieben Freund Daniel kennengelernt. Leider sehe ich ihn auf seiner Rückkehr nicht. Ich weiß nur, daß er die Übersicht eines mit Ihnen besprochenen Werkes ausgearbeitet hat, dessen Plan und Ziel er mir aber nicht mitgeteilt. Könnten Sie denn nicht, wie ich schon dem Herrn Abt Haneberg (einem Freunde Daniels) vorgeschlagen, dazu mitwirken, daß er an die dortige Universität berufen würde, um endlich eine seiner würdige Stellung zu erlangen. Bei einer Anstellung in einem Catholischen Lande zweifle ich auch an seiner endlichen Conversion nicht. Bitte, überlegen Sie es einmal ob der treffliche Mann nicht nach München zu bringen wäre.“ (18. 11. 1862) – „Daniel ist fleißig mit Arbeiten an dem

fährden, und dies aus der Überzeugung heraus, bereits ex voto Glieder der Una Sancta Catholica zu sein.<sup>175</sup> Es ist eine für die allgemeine Kirchengeschichte und für die Geschichte des ökumenischen Gedankens besonders lohnende Forschungsaufgabe, sich über die Ausdehnung dieser Ideen in der lutherischen Kirche größere Klarheit zu verschaffen.

*Daniel an Döllinger*<sup>176</sup>

I

Halle, 27. März 1868

Hochwürdigster Herr und Freund,

Hochgeehrter und lieber Herr Stiftspropst!

Wie ich in so manchen Stücken in diesem nordpolarischen Striche eine sehr vereinzelte Ausnahmestellung einnehme, so auch in Bezug auf den verewigten König Ludwig. Die letzten Jahre etwa abgerechnet war er wegen seiner Dichtungen, seines Stils, vornehmlich seiner Particialconstruotionen halber ein Gegenstand des Witzes und Spottes. Mir war er immer als ein wahrhaft deutsch gesinnter Mann überaus theuer. Nachdem ich aber mit eigenen Augen gesehen, was er alles Herrliches in Bayern und seiner Hauptstadt in das Leben gerufen, nachdem ich erfahren, daß er das zumeist unter persönlichen Opfern gethan, steigerte sich meine Verehrung. Es ist ja richtig, daß vornehmlich ein Punkt in seinem Leben eine düstere Stelle bildet, aber nirgends mehr als bei solchen Fehlritten hat man sich vor verdammendem und lieblosem Urtheil zu hüten. Es ist nun überaus schön und rührend, daß Sie, Hochgeehrter Herr Stiftspropst, der Sie dem sündigenden Monarchen mit andern wackeren Männern ein würdiges „Es ist nicht recht“ zugerufen, der Sie darum unter seinem Zürnen geduldet haben – daß Sie nun ihm die vom Geiste der Liebe getragene Gedächtnißrede gehalten haben. Und mich verpflichtet ihre so oft erfahrene Güte zu neuem Dank. Ich kann nur bewundern, mit welchem Geist, mit welchem feinsinnigen Tact, mit welcher liebevollen Pietät Sie die gewiß nicht unschwierige Aufgabe gelöst haben. Möge Gott Sie noch lange in so ungetrübter geistiger Frische erhalten!

Werke beschäftigt, das er mit Ihnen besprochen hat. Möge es ihn nun in die Kirche führen. Er fühlt sich in Halle je länger je unbehaglicher. Er war Ostern zwei Tage in Erfurt und hat sich hier einmal in den Catholischen Kirchen etwas erquickt und mit lauter Geistlichen verkehrt.“ (13. Juni 1863.) „Als Daniel sich im vorjährigen April auf Reisen begab, hatte ich die festeste Hoffnung, ihn nur als den Unsrigen zurückkommen zu sehen. Seine Äußerungen berechtigten zu einem solchen Hoffen in höchstem Maße. Allein als ich ihn nach der Rückkunft noch brieflich und mündlich vernommen, bin ich sehr aus dem Himmel gefallen. Seine Unschlüssigkeit oder vielmehr Furcht hat so wieder zugenommen, daß ich besorge, er wird es ohne ein Wunder zu dem heilsamen Entschlusse, der ihm Noth thut nicht bringen. Seit 10 Jahren bete ich um die Conversion des trefflichen Mannes. Helfen Sie mir darin.“ (19. Mai 1864.) An dem interkonfessionellen Gespräch der Erfurter Konferenz vom Sept. 1860, an dem Katholiken und Lutheraner teilnahmen, hat Daniel reges Interesse genommen. Bindewald, einer der lutherischen Teilnehmer, bezeichnet ihn in Briefen vom März 1861 als für die Sache gewonnen. Vgl. H. J. Schoeps: Das andere Preußen. Honnef 1957. S. 352, Anm. 5.

<sup>175</sup> Vgl. dazu die S. 100 zitierten Äußerungen Heinrich Leos.

<sup>176</sup> Die Originale dieser Briefe befinden sich in der Abt. II der Döllingeriana, Bayer. Staatsbibliothek München.

Mit der Schlußstelle stimme ich vollkommen überein. Wenn die fraglichen Opfer wirklich „Deutschland“ gebracht werden.<sup>177</sup> Aber, aber –

Vor wenigen Tagen habe ich dann auch die lateinischen Werke Luthers absolvirt, vieles noch nicht Benutzte, aber überall dasselbe unlogische, sich alle Augenblicke selbst negirende Wesen wieder gefunden. Ich kann selbst die Commentare zum Galaterbrief nicht ausnehmen. Einmal ist die fides formata ein portentum, ein monstrum, und gleich darauf wird eine fides incarnata und incorporata gelehrt u.s.w. Und welche Verwirrung entsteht durch eine ganz individuelle, seltsame Terminologie. Mit Erstaunen habe ich gelernt, daß caritas bei Luther immer nur sich auf den Nächsten bezieht, niemals auf Gott. Stecken doch auch alle Richtungen einer Seele auf Gott hin in der fides.<sup>177a</sup>

Auf unserer Universität geht Alles seinen gewöhnlichen Gang. Leo<sup>178</sup> soll etwas von seinem Bismarck-Schwindel zurückgekommen sein. Es kann ihm kaum entgehen, daß ein immer überhandnehmendes materialistisches und diesseitiges Treiben, das allem Idealen, und das heißt zugleich aller Religion, Kunst und Wissenschaft als nur lächerlichen Größen sich verschließt, mit den Ereignissen von 1866 zusammenhängt. Wer jetzt andere Principien bekennt, als die der Selbstsucht, des Nutzens und der Gültigkeit aller Mittel, der wird verlacht.

Indem ich bitte mich dem verehrten Abt Haneberg<sup>179</sup> bestens zu empfehlen und gelegentlich Herrn Professor Giesebrecht<sup>180</sup> zu grüßen.

Mit herzlicher Verehrung  
Ihr treu ergebener Daniel

## II

Halle, 5. Mai 1869

. . . Vor Allem herzlichen Dank daß Sie in dem Drange so vielfacher Arbeitslast mich mit einer epistola duplex erfreut haben! – Zwar bin ich im Geist oft bei Ihnen und nehme an Allem was ich von Ihnen höre oder lese den innigsten Antheil. So bezeugte mir erst kürzlich Prof. Giesebrecht Ihre körperliche und geistige Frische. Dann habe ich in den letzten Wochen mit gespanntem Interesse die ganz neue reichrätliche Wirksamkeit verfolgt, mich der Definition von „ultramontan“ und der Wirksamkeit gegen das Schulgesetz erfreut.<sup>181</sup> Die banale Rhetorik Ihres Ministers ist wirklich unter aller Würde. Was scheint der Fürst [Hohenlohe] sich unter „streitender Kirche“ zu denken! Schlimm, wenn er selbst nicht dazu gehört. –

<sup>177</sup> König Ludwig I. war am 29. Feb. 1868 in Nizza gestorben. Döllinger hielt ihm am 10. März in St. Bonifaz die Trauerrede. Darin sagte er, „lasset euch die Opfer nicht verdrießen, die nun einmal zur Herstellung eines großen, einigen und mächtigen Deutschland notwendig sind.“ *Friedrich*, Döllinger, Bd. 3, S. 464.

<sup>177a</sup> Vgl. hierzu *Reinhard Schwarz*: Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin 1962 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 34).

<sup>178</sup> *Heinrich Leo* (1799–1878), Historiker, seit 1828 Prof. in Halle; besaß starke Sympathien für das Mittelalter u. die Einigung der christl. Konfessionen. Vgl. *H. J. Schoeps*, Das andere Preußen. Honnef 1957, S. 176–218.

<sup>179</sup> *Daniel Haneberg* (1816–1876), kath. Theologe u. Orientalist, 1844–72 Prof. in München, 1854 Abt v. St. Bonifaz, 1872 Bischof von Speyer. *LThK*, 4, 1351.

<sup>180</sup> *Wilhelm v. Giesebrecht* (1814–1889), Historiker, Rankeschüler, 1857 Prof. in Königsberg, 1862 in München. *Kosch*, Deutsch. Lit. Lex. 1, 653.

<sup>181</sup> Döllinger war am 19. Nov. 1868 zum Mitglied der 1. Kammer ernannt worden. In gemeinsamer Linie mit den Bischöfen nahm er gegen eine neue Schulgesetzvorlage Stellung u. gab in seiner Rede eine ausführliche Begriffsbestimmung des Wortes „ultramontan“. *Friedrich*, Döllinger, Bd. 3, S. 469 ff.

Wie die Concil-Sorgen Sie bewegen – ich glaube, mich so recht hineindenken zu können. Sie wissen ja auch, wie mich eigentlich als das erste störende Moment der Umstand kränkte, daß man den ersten katholischen Theologen Deutschlands, ja eines größeren Gebietes, aus kleinlichen Motiven nicht nach Rom rief. Wie hätten Sie dort wirken können! Den würdigen Abt Haneberg hat man berufen, aber doch wohl nur als consultator in orientalibus. Welches Zärtlichthun dagegen mit Männern, von denen sich nicht gerade ein gedeihlicher Einfluß erwarten läßt. Man unterschätzt das begabteste, tüchtigste Kind der großen Kirche, den deutschen Katholizismus. Man wird fast an den Gegensatz von Deutschthum und Walenthum vor der Reformation erinnert.

Die Stimmung hat sich in den verschiedenen protestantischen Kreisen wesentlich verändert. Anfänglich hieß es, das Concil werde in wirklich versöhnlicher Weise auftreten, den Akatholiken die Hand bieten u.s.w. – da erschrak ganz Jerusalem, da wurde es den grünen Protestanten und den Preußischen Landeskirchen in specie unheimlich. Aus jener Zeit stammt die Ansprache des Oberkirchenrathes,<sup>182</sup> welche, einem on dit zufolge, Sr. Majestät noch nicht „stark“ genug gewesen. Wie ich höre, hat der damals in Berlin anwesende Erzbischof von Cöln auch den Eindruck einer gewissen Besorgnis gehabt. Das Alles hat sich ganz geändert. Seitdem es doch nun wahrscheinlich wird, daß eine hyper-romanistische Richtung das Haupt hat, daß am Ende das Concil mit der Sanction des Syllabus, der Infallibilität des Papstes, der dogmatischen Fixirung der Maria assumpta endigen wird – seitdem ist in diesem Regime ein höhnisches Triumphieren bemerkbar und ein behagliches Erwarten der Dinge zu verspüren. Wird doch der Riß zwischen den Kirchen immer klaffender, irreparabel! Mit mitleidigem Auge sieht man auf Männer, die eine irenische Gesinnung auf ihr Panier geschrieben – „da habt Ihr Euer Rom, das Ihr so gepriesen und dem Ihr Euch zugeneigt“.

Dieser Hohn sollte mich wenigstens, nicht geniren. Aber das muß ich sagen, und wer könnte das mehr begreifen als Sie, Hochwürdigster Herrn und Freund, daß mich dieser Gang der Dinge in ein Meer von Zweifeln und Unruhe zurückstößt. Ich halte mich noch immer an den Glauben, daß das Concil doch noch anders laufen kann, als die Civiltà cattolica meint<sup>183</sup> und schicke täglich ein Gebet für das Concil zu Gott hinauf.

An dem theologischen Werke<sup>184</sup> habe ich, so weit es die sonstige Arbeit erlaubte, immer weiter geschaffen und, geformt *ἐν ἐλπίδι παρ' ἐλπίδα*, denn es ist sehr erklärlich, daß mir auch hier der rechte animus zu fehlen beginnt. . . .

<sup>182</sup> Am 16. Okt. 1868 erließ der evang. Oberkirchenrat in Berlin eine Antwort auf das päpstl. Sendeschreiben v. 13. Sept. an die Protestanten, in dem sie aufgefordert worden waren, in den Schoß der Mutterkirche zurückzukehren. Der Oberkirchenrat rief in seiner Warnung vor dem päpstl. Schreiben zu einer Kollekte für den Gustav-Adolf-Verein auf. Darin der passus, auf den Daniel sich bezieht: „. . . Wohl aber ziemt es uns gegenüber diesen Ansprüchen, um so mehr so vieler unserer Glaubensgenossen, die inmitten römisch-kath. Umgebung manchen Versuchungen zur Untreue gegen das evangelische Bekenntnis preisgegeben sind, zu gedenken und die Mittel zu beschaffen, um ihnen den Segen der Predigt des unwandelbaren Wortes Gottes . . . zu bringen.“ Protest. Kirchenzeitung v. 24. Okt. 1868, S. 1018.

<sup>183</sup> Daniel bezieht sich auf einen Artikel der Civiltà Cattolica vom 8. Feb. 1869, in dem die positive Formulierung des Syllabus und die Verkündigung der päpstl. Unfehlbarkeit per acclamationem auf dem Konzil in Aussicht gestellt wurden. Vgl. R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX.* Paris 1952, S. 316.

<sup>184</sup> Die Arbeiten an der Reformationsgeschichte.

## III

Halle, 22. Dezember 1869

. . . Obgleich in großer Schwachheit – seit Pfingsten bin ich wieder nervenkrank – muß ich doch ehe 1870 abläuft mein Andenken wieder bei Ihnen in Gedächtnis bringen und Sie meinerseits meiner dauernden innigen Verehrung versichern. Ich wage sogar, freilich in tiefstem Vertrauen ein kleines *δῶρον* zu übersenden: eine zweite apocryphe Ansprache des Papstes an die Protestanten. Veranlaßer ist noch der selige Volk.<sup>185</sup> Ich sagte ihm einmal, die Ansprache des Papstes erschiene mir nicht sehr geschickt, ich würde sie anders eingerichtet haben. Eifrig wie er war, fuhr er zu: ich mußte nolens volens eine entwerfen. Doch starb er darüber hin.<sup>186</sup> . . .

## IV

Halle, 17. Januar 1870.

. . . Zunächst und vor Allem herzlichen Dank für Ihr gütiges Schreiben. Möge Sie der Allgütige auch in diesem Jahre behüten und bewahren, Sie noch lange in Frische und Rüstigkeit zum Heile der Christenheit erhalten!

Das Concil macht Ihnen Sorge: ich vermag mich so recht in Ihren Kummer hinein zu denken. Zuweilen schien es mir, als wollte sich doch noch Alles zum Heil entwickeln: es wurde doch manch freies, gutes Wort gesprochen. Jetzt scheinen sich die Aussichten wieder zu trüben. In der protestantischen Welt scheint das Concil bis jetzt kaum andere Wirkung zu haben, als eine Bitterkeit hervorzurufen, die sonst kaum vorhanden war. So war Halle eine tolerante, ut rectine dicam, indifferente Stadt. Jetzt regt sich eine Art Fanatismus. Am 8ten Dec. war als Kopf über allen Zeitungen Luthers Lied „Erhalt uns Herr bei Deinem Wort“ abgedruckt und hernach im Tageblatt das Fluchformular, mit dem August der Starke übergetreten sein soll, mitgetheilt.

Auf mir, lieber Herr Stiftspropst, haben die Conciliums-Sorgen um so schwerer gelastet, als ich mich seit Pfingsten v. J. überaus nervenleidend befinde. Was ich an Unruhe und Angst laborirt kann ich kaum sagen. Unter diesen Umständen – wozu noch kommt, daß zu Ostern das K. Pädagogium in seiner bisherigen Gestalt eingeht – trete ich mit dem 1. April in den Ruhestand und werde zunächst aus Gesundheitsrücksichten in der alten Kaiserstadt Goslar, nahe bei Hildesheim wohnen. Wenn Gott wieder Frische und Kraft gibt, fehlte es nicht an Arbeit. Vor der Hand ruht die dritte Auflage des Geographischen Handbuchs schwer auf mir. Eine drohende 2te Auflage des Thesaurus Hymnologicus werde ich wohl dem Prof. Kayser<sup>187</sup> (früher in Paderborn, jetzt in Büren) überlassen, der ein sehr tüchtiger Mann ist. Das Buch über Luther wäre bald fertig, mußte jedoch die Conciliums-Resultate wegen des Abschnittes über Concilien abwarten. Aber ich will aufrichtig gegen Sie sein, wie gegen einen Beichtvater. Ich glaube nicht, daß es je erscheinen wird, oder höchstens post

<sup>185</sup> *Wilhelm Volk* (1804–1869), deutscher Mediävist u. Hispanist, konvertierte 1855 zur röm.-kath. Kirche und schrieb unter dem Pseudonym Ludwig Clarus zahlreiche Heiligenbiographien u. Abhandlungen zu religiösen Fragen. ADB, 40, 227–230.

<sup>186</sup> Daniel meint den päpstl. Aufruf an die Protestanten zum bevorstehenden Konzil v. 13. Sept. 1868 s. *Collectio Lacensis*, Bd. 7, Sp. 4. Es war mir nicht möglich festzustellen, ob Daniels apokryphe Papstansprache nur als Manuskript vorlag oder bereits gedruckt war. Volk starb am 17. März 1869 in Aigen b. Salzburg.

<sup>187</sup> *Johann Baptist Kayser* (1826–1895), kath. Theologe, 1854 Theologieprofessor in Paderborn, 1869 Direktor des Lehrerseminars in Büren, 1883 Dompropst u. Professor in Breslau; vor allem Hymnologe. *Kosch*: Kath. Deutschland, Bd. 2, Sp. 2044.

mortem. Diesen Sommer hatte ein treuer Diener Auftrag, es nach meinem Hinscheiden Ihnen zu übersenden. Jetzt zweifle ich eines theils ob es wirklich den Druck verdient, theils möchte ich auch nicht daß die extreme Partei Ihrer Kirche, wie nicht zu zweifeln, es in ihrem Sinne acceptirte. Die Hauptursache aber ist die Unruhe, Angst und Zaghaftigkeit, die schon immer in meiner Natur lag, durch die Nervenleiden aber in das Extrem gesteigert ist. Sobald das Werk gedruckt, besprochen würde, so würden – darin kenne ich mich – die nervösen Ängste wieder beginnen und in solche Zustände möchte ich nicht wieder gerathen. Auch ist bei dem kleinlichen und engherzigen Wesen der Protestanten mit Bestimmtheit zu erwarten, daß man durch alle möglichen Intriguen meine Einnahmen zu schmälern suchte. Die geographischen Compendien, aus welchen meine Haupteinnahme fließt, würden in protestantischen Schulen abgeschafft werden u. s. w.

Welcher Gottessegens wäre mir, wenn auch nur bescheidene Unabhängigkeit!

Anonymität, an die man noch denken könnte, würde nicht zum Ziele führen. Es wissen doch Manche darum.

Ob ich die Sache nicht noch anders ansehen lerne, wenn ich meine *Gesundheit* in der Wald- und Bergluft wieder gewinnen sollte, das weiß ich freilich nicht. Bis dahin muß ich mir Alles fernhalten, was mich reizen und aufregen könnte.

Indem ich weiterhin um Ihr wohlwollendes Gedenken bitte

In herzlicher Verehrung  
Ihr getreuer Daniel

## V

Dresden, Forststr. 8, den 4. Mai 1870

. . . Von Dresden aus, was ich schließlich zu meinem Wohnplatz erwählt habe, drängt es mich Sie wieder einmal mit Worten ehrerbietiger und herzlicher Anhänglichkeit zu begrüßen. Meine Gedanken weilen in diesen Zeiten recht, recht oft bei Ihnen und zugleich blicke ich mit einem gewissen Zittern nach Rom, ob der Schlag doch noch fallen wird. Ein hiesiger Convertit, ein H. v. Rochow<sup>188</sup> meinte zwar neulich, das was so Viele in den Schooß der Katholischen Kirche triebe: die freudige Gewißheit, nun sichere Autorität gefunden zu haben, werde durch das neue Dogma nur noch vermehrt. Aber wieviele Andere werden abgeschreckt! Und selbst diese Gewißheit gilt nicht viel, wenn das Concil nicht zugleich dafür ist: In welchen Fällen spricht der Papst ex cathedra. Und wie schwierig und streitig ist das? –

Hier in Dresden macht seltsamer Weise das Katholische Kirchenwesen nicht so gewinnenden Eindruck auf mich, als anderswo. Zwar sind die Gottesdienste der Hofkirche prächtig und feierlich, aber ich bin in der einfachen Kirche von Halle oft andächtiger gewesen. Es ist mir immer als ginge der Schatten August des Starken – oder vielmehr des Schwachen – durch Alles hier durch.

Es wirkt freilich vielleicht auch mit, daß noch immer die nervöse Depression, oder daß ich richtiger sage, Melancholie dabei ist. Wie es wohl Jedermann in ähnlicher Lage geht, so vermiße ich die früheren Verhältnisse und Gewohnheiten, vor Allem aber den Verkehr mit der Jugend. Sonst habe ich wenigstens jetzt eine Häuslichkeit; eine Cousine führt mir die Wirthschaft . . .

<sup>188</sup> *Rochus v. Rochow* (1829–1896), preuß. Offizier, zuletzt Rittmeister u. Eskadronschef im 1. Garde-Ulanen-Regiment, trat 1852 zur kath. Kirche über, wurde päpstl. Geheimekammerer und betätigte sich als Schriftsteller; lebte zumeist in Dresden. *Bettelheim*, Biogr. Jahrbuch u. Deutscher Nekrolog. 3 (1900) S. 54\*.

## VI

Dresden, 5. Mai 1871.

Hochwürdigster Herr

Hochgeehrter und lieber Herr Stiftspropst!

Es war wohl erst ehgestern, daß ich Ihr liebes Bild erhielt. Ein Grund liegt wohl in den Worten des Direct [ors] Adler:<sup>189</sup> „Sie mögen es als einen Beweis meiner Ehrlichkeit erkennen, daß ich Ihnen dies Bild, das mich an ein liebes Gespräch mit dem verehrten Mann erinnert, wirklich ausliefere.“

Lange Zeit habe ich dies also gefährdete Bild sinnend betrachtet und mich der Frische und Klarheit gefreut, die aus ihm spricht.

Wißenschaftlichen Discuſsionen zu folgen, war und bin ich seit Monaten außer Stande: mein Herz aber war immer sorgend und theilnehmend bei Ihnen.

In den letzten Wochen hat mich die würdige, ich möchte sagen großartige Haltung berührt, die Sie nach erfolgtem Schlage eingenommen haben. Gewiß, wenn Sie so *gewollt*, Sie hätten den Censuren zum großen Theil widerstehen können.<sup>190</sup> Sie haben es nicht gewollt und damit den Gegnern die Verleumdung unmöglich gemacht, als stellten Sie die Autorität der Kirche überhaupt in Abrede. Auch der Weg zu einer Vermittlung ist offen geblieben und ich halte eine solche durch Interpretation und Zusätze, wie sie etwa Hefele geliefert,<sup>191</sup> noch immer nicht für unmöglich.

Von mir kann ich leider nur immer dasselbe schreiben. Nicht der Tod ist es, der mich in großer Nähe bedroht, aber, auch nach den Reden des Arztes zu schließen, ein lebenslängliches Siechthum das auch auf den Geisteskräften lastet.

Der Gedanke, daß Sie, lieber Herr Stiftspropst, meiner wohlwollend gedenken ist mir ein lieber und tröstender. Über Ihnen aber walte der reichste Segen Gottes und erhalte Sie noch lange in ungebrochener Kraft.

In herzlicher Liebe und Verehrung

Ihr treu ergebener Daniel

Laut Testament vom 14. Juli 1871 vermachte H. A. Daniel seine Bücher und Landkarten der Bibliothek des Pädagogiums zu Halle. Der Hauptnachlaß ging an seinen Bruder, den kgl. preuß. Oberregierungsrat Daniel über, der damals in Dresden wohnte.

(Vgl. dazu die Korrespondenz des Direktoriums der Franckeschen Stiftungen mit Daniel im Archiv der Univ. u. Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Sign. VIII/II/13; freundl. Mitteilung von Herrn Archivleiter J. Storz v. 31. 10. 1962).

<sup>189</sup> Franz Theodor Adler (1813–83), Schwager Giesebrechts, Rektor der Lateinischen Hauptschule und Kondirektor der Franckeschen Stiftungen in Halle, 1878 Direktor, 1879 krankheitshalber beurlaubt, 1880 pensioniert. Vgl. W. Fries (Anm. 2), S. 74–77.

<sup>190</sup> Döllinger war am 17. April 1871 feierlich vom Erzb. v. München exkommuniziert worden (Friedrich, Döllinger III, S. 578.).

<sup>191</sup> Hefele veröffentlichte nach langem inneren Schwanken als letzter deutscher Bischof die Konzilsdekrete am 10. 4. 1871; über seine Einstellung zum Vatikanum vgl. A. Hagen in: Tübinger Theol. Quartalschrift 123 (1942), S. 233–252; 124 (1943), S. 1–40.