

Material zu studieren, und sie haben Zeit und Möglichkeit mit bestem Erfolg genutzt. Die Kenntnis der älteren Irenik ist im Zeitalter der Oekumene wichtiger als wohl je. Und hier haben wir einen wichtigen Beitrag dazu.

Göttingen

Otto Weber

Peter Hauptmann: Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protropen Avvakum gegen die Kirchenreform des 17. Jahrhunderts. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart (= Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Band 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1963. 152 S., kart. DM 15.80.

Lange hat die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen das Problem des russischen Altgläubigentums als „Sonderfall“ der russischen Orthodoxie übergangen oder mit wenigen Worten abgetan. Das Altgläubigentum galt eher als Domäne der russischen Volkskunde und Folklore oder, im Höchstdalle, der russischen Geschichte in einem sehr allgemeinen und undifferenzierten Sinn. Seit K. K. Graß, Die russischen Sekten (Leipzig 1907), fehlt jeglicher wichtigere Versuch, der Beschreibung des Phänomens im eigentlich konfessionskundlichen Sinne. Nur A. M. Ammann brachte in seinem Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte (Wien 1950) in verschiedenen Kapiteln verstreut wenigstens eine auf die zugänglichen Quellen gestützte Übersicht der Entstehung und Entwicklung des Altgläubigentums, ohne in seine eigentliche Problematik tiefer einzudringen und über das von der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts Gebrachte wesentlich hinauszustoßen. Neuerdings aber wendet man sich im deutschsprachigen Raume dem Altgläubigentum wieder zu. V. Pleyer gab eine Übersicht über seine Geschichte und die seiner Erforschung und über seine Spiegelung in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts.¹ P. Johannes Chrysostomus OSB vermittelte einen Einblick in eine wichtige Strömung altgläubiger Theologie im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts.²

In den Jahrzehnten der Stagnation in der Behandlung des Altgläubigenproblems war es allein der Gestalt eines der Mitbegründer des Raskol gelungen, vom Bannkreis des allgemeinen Schweigens oder unfruchtbarer Wiederholung nicht vollständig umfassen zu werden. Es war dies die Gestalt des Protropen Avvakum, der auf Grund seiner schriftstellerischen Meriten als Verfasser der „ersten russischen Autobiographie“³ und Schöpfer einer gegenüber den literarischen Gepflogenheiten seiner Zeit lebensvollen und „modernen“ Schriftsprache.⁴ Ihm hatte man sich immer wieder auch im außerrussischen Raume zugewandt. Dabei war aber die einzige Arbeit, die in die eigentlich kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Problematik dieser

¹ Viktoria Pleyer, Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur. = Slavistische Beiträge, hrsg. von A. Schmaus, München 1961. Zu der Problematik des doppelten Ansatzes in diesem Buch vgl. meine Rezension in „Zeitschrift für Slawistik“, 1964 (im Druck).

² Johannes Chrysostomus OSB, Die „Pomorskie otvety“ als Denkmal der Anschauungen der russischen Altgläubigen gegen Ende des 1. Viertels des XVIII Jahrhunderts, = Orientalia Christiana Analecta Nr. 148, Rom 1957.

³ Diese Behauptung der Literarhistoriker stimmt nur in bedingtem Sinne. In den Vorworten der Typika der Klöster ist manch eine kurze Autobiographie schon enthalten, und das berühmte 10. Kapitel der „Duchovnaja gramota“ des Josif v. Volokolamsk (Anfang 16. Jhr.) stellt durchaus schon ein autobiographisches Erzeugnis dar.

⁴ Im Grunde ist dies auch ein noch nicht zu Genüge erhelltes Problem, wie es kommt, daß der in Bezug auf kirchenslawische Schreibungen griechischer Fremdwörter und Eigennamen so konservative d. h. dem Kirchenslawischen treue, Avvakum in der Sprache seiner Lebensbeschreibung solch ein „Neuerer“ ist und die volkstümliche Umgangssprache in breitem Strome in seine Rede einfließen läßt, wodurch er in der Entwicklung einer eigentlich russischen Schriftsprache eine eigene und besondere Stellung einnimmt, also „unkonservativ“ ist.

Persönlichkeit tiefer eindrang, die französische von P. Pascal, dem großen Kenner und Freund des Altgläubigentums, auch des heutigen.⁵

Nun hat Peter Hauptmann vom Ostkircheninstitut in Münster es dankenswertereise unternommen, die Lebensgeschichte des Protopopen Avvakum und seine gesamte literarisch-theologische Hinterlassenschaft (die die Literarhistoriker kaum interessierte) auf die Geschichte der Entstehung des „alten Glaubens“ in Rußland hin kritisch zu untersuchen. In einer wichtigen Einleitung zeigt er das Problem auf, das Avvakum für uns heute darstellt: „Seine literarhistorische Bedeutung und kirchengeschichtliche Rolle (scheinen) einander zu widersprechen“ (S. 10). Darum liegt es dem Verf. daran, die „Grundmotive“ herauszustellen und besser zu würdigen, die zu Avvakums hartnäckigem und „verbohrtem“ (Setschkareff) Widerstand gegen die Reformen des Patriarchen Nikon führten. Verf. spürt diese „Grundmotive“ in zwei verschiedenartigen Bereichen auf: einmal in der Geschichte des Reform-gesinnten „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“, zu dem ursprünglich der spätere Patriarch Nikon ebenso gehörte wie der stürmische Protopope; zum anderen, in bestimmten theologisch-dogmatischen Anschauungen Avvakums, die er „nach seiner Absetzung und endgültigen Verbannung zu formulieren begann“ (S. 11). Hauptmann will ganz bewußt mit der Aufklärung dieser „Grundmotive“ Avvakums nicht nur dessen persönliche theologisch-existentielle Entwicklung besser verstehen, sondern auch Licht in die Motive „der Entstehung einer neuen Konfessionsgruppe“ bringen, „deren Dasein ähnliche Probleme aufwirft“ (ebenda). Sehr richtig weist der Verf. darauf hin, daß in der Beurteilung des russischen Altgläubigentums bei uns weitgehend die bekannte Einstellung Adolf Harnacks gegenüber der ganzen (russischen) Orthodoxie fortlebt, die gegenüber der Orthodoxen Kirche selbst durch die neueren konfessionskundlichen Bestrebungen erfolgreich abgebaut wurden. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß wir auch heute „Zeichen“ der „religiösen Lebenskraft“ des Altgläubigentums besitzen, „die eine andere Erklärung verlangen“ als nur durch die „Überzeugungen hinsichtlich der Unaufgebbarkeit bestimmter Riten“. So will P. Hauptmann „durch ein vertieftes kirchengeschichtliches und theologisches Verständnis“ Avvakums und seines Anliegens auch einen Zugang zum inneren Wesen des Altgläubigentums überhaupt“ bahnen.

Nach einem nützlichen Überblick über die bisherige Avvakum-Forschung im zweiten Teil der Einleitung behandelt der Verf. zunächst ausführlich die Geschichte des „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“ und die persönliche Entwicklung Avvakums in ihr. Die Rez. will dem Leser ihrer Besprechung nicht durch ein Kurzreferat von Hauptmanns Ausführungen das Gefühl geben, er brauche nun das Buch selbst nicht mehr zu lesen. Deshalb mißverstehe man nicht, wenn im folgenden weiterführende Fragen und Bemerkungen den meisten Platz einnehmen. Es sei unterstrichen, daß wir der Ansicht sind, daß dies Buch bei der augenblicklichen Forschungslage für jeden, der am Altgläubigentum und der Person Avvakums interessiert ist, unentbehrlich ist.

Sehr interessant ist die Schilderung der Tätigkeit der eigentlichen Initiatoren und Träger dieses sogenannten „Kreises“, Stefan Vonifat'ev und Ivan Neronov. Verf. braucht den in der russischen Forschung des 19. Jahrhunderts aufgekommene Ausdruck des „Kreises der Eiferer für die Frömmigkeit“ (*kružok revnitelej blagočestija*) und erwähnt nur am Rande, daß die Glieder dieses Kreises sich vorwiegend „Gottesfreunde“ nannten. Gerade diese Selbstbezeichnung wirft aber Fragen auf, denen man sich stellen sollte: Natürlich entspricht sie der eigenen älteren orthodoxen Tradition und Sprache: *φιλόθεοι* – bogoljubey – hat man immer in der orthodoxen frommen Literatur gekannt. Aber gerade auf den gesamt-orthodoxen Aspekt dieses Ausdrucks werden die Glieder des „Kreises“ relativ wenig Wert gelegt haben; es wird ihnen mehr um das russische Wort selbst und seine unmittelbare Bedeutung gegangen sein.⁶ Nicht nur diese Selbstbezeichnung, auch die Pflege der Predigt

⁵ P. Pascal, Avvakum et les débuts du Raskol, La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie, Paris 1938.

⁶ Vgl. unten S. 200.

(S. 46, 55), die Liebe zum Bibelspruch (S. 48), die ganze zirkelartige volksmissionarische Tätigkeit dieses Kreises vor dem Streit um die nikonianische Reform stellt die Frage nach dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit dem älteren Pietismus, – wenn wir uns gewöhnen, diesen nicht als protestantisch begrenzte Erscheinung zu betrachten, sondern an die frommen Zirkel von „Gottesfreunden“ in ganz Europa des 17. Jahrhunderts denken, an deren Zusammenstöße mit der ordinierten Hierarchie auch anderswo. Bewußt liegt hier sicher kein direkter Einfluß vor; aber obgleich man längst von der Wichtigkeit des polnisch-bjelorussisch-ukrainischen geographischen Gürtels für die Entwicklung der dogmatischen Theologie in Rußland weiß, hat man noch zu wenig die Frömmigkeitsgeschichtliche Bedeutung der dort ständig vor sich gehenden „Osmose“ von byzantinisch-ostslawischen und westeuropäischen Frömmigkeitsformen durchleuchtet. Die Bedeutung der dortigen „Bruderschaften“ ist meist nur für die Bildungs- und Literaturgeschichte hervorgehoben worden. Daß wir bei den großrussischen Vertretern der Belebung echter Frömmigkeit explizit nur den Rückgriff auf die Formen ostkirchlicher Mönchsfrömmigkeit finden, verneint die Fragen nicht, die wir eben stellten; denn nirgends sind die Formen des vom Kirchengolke, der Gemeinde, getragenen gemeinsamen Gebets im Rahmen der Vesper und Matutin, bzw. der „Vsenoščnaja“, noch bis ins 20. Jahrhundert so erhalten geblieben wie im galizischen Raum, im weiten Sinne genommen. Auch das „Jesusgebet“⁷ wurde als „Regel des Pachomius“ („Pachomievo pravilo“) gerade dort noch intensiv – auch als gemeinschaftlicher Gesang – von (russisch-ukrainischen) Mönchen und (polnischen) Laien geübt.⁸ Die Anregungen sind ohne Zweifel dort in beiden Richtungen gegangen, und jedenfalls würde es interessant sein, die frühe volksmissionarische Tätigkeit Neronovs und Avvakums im Rahmen größerer Zusammenhänge weiter zu beleuchten. Auch die Wunderheilungen und Gebeterhörungen Avvakums sollten einmal unter diesem „gesamt-pietistischen“ Aspekt betrachtet werden.⁹

Der zweite Komplex, dem Hauptmann nachgeht, ist der Versuch, das Festhalten Avvakums und seiner Freunde am alten Ritus theologisch zu durchleuchten. Mit Recht weist er dabei auf die Untrennbarkeit von Dogma und Ritus im gesamtorthodoxen Bereich hin. Ihm gelingt der interessante Nachweis, daß Avvakum die palamitische Unterscheidung von *ἐνέργεια* und *χάρις* Gottes wenigstens mittelbar gekannt haben muß (S. 101 f.)¹⁰

Allerdings zeigt sich auch, daß die Besonderheit der Avvakumschen Theologie in der eigentümlichen Materialisierung seiner trinitarisch-christologischen Begriffe begründet ist, die nur aus volkstümlicher orthodoxer Frömmigkeitstradition, nicht aus theologisch-dogmatischen Einflüssen erklärt werden kann.¹¹ Die bildhaft-materielle

⁷ Eine kleine Richtigestellung: Nicht erst Avvakum hat zum klassischen Text des „Jesusgebets“ „Herr Jesu Christe, Sohn Gottes, erbarme dich meiner“ den Zusatz „des Sünders“ hinzugefügt. Wir finden diesen Text schon in Handschriften des 15. Jhs. in Rußland. Vgl. Fairy v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin 1963, S. 136, Anm. 95.

⁸ Diese Mitteilung verdanke ich Herrn Geistl. Rat Joseph Gülden, vom Oratorium in Leipzig, der in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg diese Gegenden bereiste und Gelegenheit hatte, die damals noch blühenden Formen alter Volksfrömmigkeit zu beobachten und abzuhören.

⁹ Hauptmann hat in seiner Polemik gegen N. Gudzijs Deutung der Berichte Avvakums über solche Glaubens-Erfahrungen als „Sendungsbewußtsein“ Avvakums natürlich recht.

¹⁰ S. 102 sagt Verf.: „Über Avvakums Kenntnis der palamitischen Theologie lassen sich nur Vermutungen anstellen“. Handschriften mit Übersetzungen einzelner Schriften des Palamas gab es seit dem 15. Jh. schon in Rußland. Vgl. N. K. Nikol'skij, Opisanie rukopisej Kirillo-Belozerskogo monastyryja.. (XV v.) = Izdanija obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti Nr. 113.

¹¹ Verf. formuliert sehr treffend: „Im Symbol des Fünffinger-Kreuzes verbanden sich für Avvakum die Grundzüge des altkirchlichen Dogmas mit ikonographi-

Fassung des Begriffe „suščestvo“ (Wesen) und „sila“ (Kraft) ist ganz und gar unpalamitisch und ungriechisch.

Merkwürdig ist, daß der Verf. ständig an der Frage nach der Tradition, auf die sich die Altgläubigen stützen, entlang streift, ohne darauf einzugehen, daß diese „wahre Tradition“ der russischen Orthodoxie schon seit dem 15. Jahrhundert zum Problem geworden war. Schon damals gab es doch einen „Hallelujah-Streit“ und einen Streit um die Prozessionsrichtung beim Umschreiten der Kirche. Schon damals stand zur Debatte, ob man den griechischen Bräuchen als den „oekumenischen“ zu folgen habe,¹² oder ob die russische Sonderentwicklung nicht dadurch gerechtfertigt war, daß es immer Heilige und „Wundertäter“ in Russischen Landen gegeben hatte. Kann kirchliche Tradition entarten? Wo ist die wahre, echte Tradition zu finden? – das waren schon lange Kernfragen des russischen orthodoxen kirchlichen Lebens, auf deren Hintergrund erst die Streitigkeiten um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert und dann die „Hundertkapitelsynode“ und ihre Entscheidungen verstanden werden müssen. Auch die Kämpfe aus der Entstehungszeit des Raskol um die kirchenrechtliche Gültigkeit des „Stoglav“ sind aus diesem jeweils verschiedenen Verständnis des Kriteriums der wahren Tradition zu verstehen: hie das „oekumenisch“, gesamt-orthodox Gültige, das an den Kanones der Alten Kirche und der griechischen Tradition zu prüfen war, – dort das So-Gewordensein der russischen Prägung der Orthodoxie, die als Führung durch den Heiligen Geist zu verstehen ist, der in den „russischen Wundertätern“ und den „gotttragenden Vätern“ seines Mönchtums spürbar zugegen gewesen ist.

So ist es, gegen Hauptmann, *doch* eine Geschichtstheologie, jedenfalls eine Traditionstheologie, die – schon ererbt und vielleicht halb unbewußt – hinter Avvakums theologischen Ansichten steht. Zu ihr paßt ausgezeichnet, was Hauptmann sehr lehrreich über das Verhältnis der „Eiferer“ und Avvakums zum Zaren und dem russischen Zarentum herausarbeitet. Denn die Gedankengänge um „Moskau – das Dritte Rom“ gehören ja auch zu den Versuchen der Rechtfertigung der russischen Tradition und Geschichte, diesmal aus der „Offenbarung Gottes in der Geschichte“ selbst. Die Einschränkungen, die Avvakum dann angesichts der Verfolgung der Altgläubigen durch den Zaren macht, stehen nun zu diesem fast messianischen Verständnis des Zarentums *nicht* im Widerspruch, wie Hauptmann meint, sondern sind aus altorthodoxer Tradition in Rußland längst bekannt und gerade auch von Josef von Volokolamsk, dem Verfechter nationalrussischer Orthodoxie und der „Symphonie“ von Kirche und Zarenmacht, energisch vertreten worden.¹³ Danach ist die Möglichkeit nie aus den Augen verloren worden, daß der Zar seinem von Gott verliehenen Auftrag, Schirmherr der Kirche zu sein, untreu werden könne und sich zum Handlanger ungerechter Ziele, ja des Teufels selbst, machen könne. Hier ist dann die Einbruchsstelle für eine Panik, die das Wirken des Antichrist schon in der Gegenwart zu ent-

schen Anschauungsformen und palamitischen Gesichtspunkten zu einem in sich geschlossenen (aber wie H. versäumt zu unterstreichen, unzweifelhaft häretischen!) Gottesbilde von eigentümlicher Kraft“ (S. 103). Hier wären Avvakum und der „Kreis der Eiferer“, besonders Neronov, aber noch weiter zu beobachten und zu erforschen; denn offenbar macht sich gerade in ihren Anfängen doch auch eine Abwendung von nur „ikonographischer“ (optischer) Anschauungsweise und eine Wendung hin zum „Bedenken“ der Schrift und des Dogmas (S. 95) bemerkbar. Wie geht das im einzelnen mit orthodoxer Frömmigkeitstradition zusammen?

¹² Dabei bestand zusätzlich die Schwierigkeit, daß einerseits die liturgische Übung Konstantinopels als Sitz des „Oekumenischen Patriarchen“ vorbildlich war, andererseits gerade der hochgeschätzte „Heilige Berg“ Athos am Eindringen einiger Sonderbräuche in Rußland mit schuld gewesen zu sein scheint, insbesondere am „zweifachen Halleluja“. Vgl. E. Golubinskij, in: Čtenija v Obščestve Istorii i Drevnosti pri Moskovskom universitete, H. 214, S. 200 ff.

¹³ Vgl. I. Sevčenko, A neglected byzantine Source of muscovite political Ideology, in: Harward Slavic Studies, Bd. II, S. 141–179.

decken meint und nach den Aussagen der Apokalypse nun das Weltende unmittelbar nahegerückt zu erkennen meint.¹⁴

Der Verf. hat in seiner Einleitung zwar darauf hingewiesen, wie sehr Avvakum im Rußland des 19. und 20. Jahrhunderts selbst, aber auch von westeuropäischen Forschern immer wieder als Verkörperung „echt russischen Wesens“ angesehen worden ist.¹⁵ Nun verstehen wir seine Zurückhaltung gegenüber diesem traditionellen Topos der Forschung recht gut. Zuviel Unfug ist im unkritischen Gefolge von Dostojewskis Vorstellungen von „der russischen Seele“ gesagt und geschrieben worden – und die heutige Generation der Konfessionskundler steht Spekulationen dieser Art darum sehr mißtrauisch und ablehnend gegenüber. Aber von dem oben angedeuteten Verständnis der nationalrussischen Tradition her, das wir bei Avvakum wie bei den anderen Altgläubigen seiner Zeit finden, muß doch die Frage auch nach dem Nationalbewußtsein, ja nach dem Nationalismus, bei ihm gestellt werden. Was Avvakum über die Patriarchen des Orients sagt, die am Konzil von 1666/67 mitwirken, ist nicht nur von der Theologie „Moskau – das Dritte Rom“ her zu verstehen, nach der die Unterwerfung des griechischen Orients durch die Türken Strafe Gottes für den Abschluß der Union von Florenz durch den byzantinischen Kaiser und die Hierarchie von Byzanz ist, sondern hier spricht auch einfach die Verachtung des Russen für den Nicht-Russen, besonders für den Griechen und den Orientalen.

Nicht daß Avvakum etwas diese Verachtung neu aufgebracht hätte: Wie in vielem anderen ist er Exponent der im Volke üblichen Ansichten, der schon längst selbstverständlich und unbewußt gewordenen Identifikation von Russentum und Orthodoxie. So hätten wir also auch hier einen Zug der allgemeinen Geistesgeschichte der beginnenden Neuzeit, in die Avvakum und das Altgläubigentum eingeordnet werden müßte: das Entstehen des Nationalgefühls als bestimmenden Moments in Kultur, Politik – und eben auch als „nicht-theologischer Faktor“ in der Theologie.

Der Verf. weist m. E. ganz richtig darauf hin, daß Avvakum kein „theologischer Führer“ des Altgläubigentums im echten Sinne geworden ist, obgleich sich alle zerspaltenen und verfeindeten Richtungen des Altgläubigentums auf ihn berufen, daß er dennoch eine Schlüsselfigur für die Art altgläubigen Wesens ist, und zwar in der Art seiner Argumentation, dem Pathos seines Theologisierens und Fromm-Seins. Darüber hinaus aber stellt die Eigenart des Traditionsverständnisses bei Avvakum, – seine Art, Liturgie, Sitte und Dogma so ganz als Eines zu sehen, – die Frage auch nach gewissen „altgläubigen“ Tendenzen auch im orthodoxen Kirchenvolk bis auf den heutigen Tag.¹⁶ So daß man aus einer Beschäftigung mit Avvakum schließlich lernt, daß das Altgläubigentum nicht etwas vom Hauptstrom der russisch-orthodoxen Kirchengeschichte völlig Abgetrenntes ist, sondern ein Phänomen, das auf einen wichtigen Wesenszug – oder eine ständig inhärente Gefahr – der Orthodoxie

¹⁴ Die Sehnsucht Avvakums nach dem Martyrium, seine Bejahung auch eines freiwillig gewählten Märtyrertodes, muß unter diesem apokalyptischen Aspekt gesehen werden! – Übrigens wirken auch hier Tendenzen und Stimmungen, die zwar im Altgläubigentum besonders ausgeprägt bis in unsere Gegenwart hinein wirken, die aber auch der russischen Orthodoxie selbst nicht fremd geworden sind. Man vergleiche etwa das Pathos der Antichrist-Theologie der Yordanviller Jurisdiktion mit dem Pathos Avvakums. Die ähnlich gesinnten „Wahren Orthodoxen Christen der Pilgernden“ und die „Wahre Orthodoxe Kirche“ in der Sowjet-Union scheinen allerdings unmittelbar stark unter dem Einfluß altgläubiger eschatologischer Stimmungen zu stehen.

¹⁵ Vgl. das typische Zitat von Reinhold Schneider, das Verf. S. 9 anführt.

¹⁶ So ist auch heute noch ein orthodoxer Priester in der russischen „Durchschnittsgemeinde“ in der SU „unmöglich“, der seinen Bart nicht frei wachsen läßt, – der raucht, – der Rad fährt!

als konfessionskundlicher Größe hinweist, ein Phänomen, das uns die Orthodoxie selbst möglicherweise besser verstehen lehrt.

Bei solchen Untersuchungen und Erwägungen wird das Buch P. Hauptmanns unentbehrliches Material liefern.¹⁷

Jena

Fairy v. Lilienfeld

Karl Gastgeber: Gotteswort durch Menschenwort. J. M. Sailer als Erneuerer der Wortverkündigung. Ein Beitrag zur Geschichte der Kerygmantik seit dem 18. Jahrhundert. (= Wiener Beiträge zur Theologie VII). Wien (Herder) 1964. 317 S., kart. öS 118,-, DM 19,-.

Die angezeigte Untersuchung ist eine Grazer Habilitationsschrift und verdankt ihre Entstehung einer Anregung des Tübinger Pastoraltheologen F. X. Arnold. Johann Michael Sailer (1751–1832), gestorben als Bischof von Regensburg, hat in den letzten zehn Jahren starke Beachtung als Theologe, Pädagoge, Seelsorger und ökumenisch denkender Christ gefunden. Der Verfasser nimmt eine schon von Joseph Brögger (Johann Michael Sailer als Homilet, I. Teil, Paderborn 1932) in Angriff genommene Aufgabe auf und bewältigt sie im Rahmen einer knappen Zeichnung des theologie- und geistesgeschichtlichen Klimas, in dem sich der Theologe und Homilet Sailer bewegte. Sailers Beziehungen zur Erweckungsbewegung und Mystik hätten, wenn der Verfasser B. Dusslers Werk über Feneberg (1959) gekannt hätte, noch stärker hervorgehoben werden müssen. Es wäre dabei nicht der Frage auszuweichen, welchen Kirchenbegriff Sailers Erlebnistheologie impliziert. Gastgeber vermischt die einzelnen Stadien der geistigen Entwicklung Sailers, indem er das vom romantischen Entwicklungsdanken bestimmte Endstadium m.E. zum Ausgangspunkt seiner theologischen Bewertung und Einordnung Sailers nimmt (vgl. den schnellen Sprung von Sailer zu Möhler, 64). Wir übersehen nicht die Einschränkung dieser These (71). Die Darstellung des Kirchenbegriffs erfolgt in Anlehnung an und in Übereinstimmung mit Geiselmann. Im Dritten Teil befaßt sich der Verfasser mit Sailers Ringen um eine Erneuerung der Wortverkündigung. Dabei wird reichlich aus Sailers Werken geschöpft und zitiert, doch sorgt die sorgfältige Disposition für eine übersichtliche Aufgliederung des Stoffes. G. führt den Nachweis, daß kein anderer Homilet und Pastoraltheologe die Hl. Schrift so bedeutungsvoll in den Vordergrund stellte wie Sailer. Nur mit Protestanten kann Sailer in dieser Hinsicht verglichen werden (146). Sailers Betrachtungen zur liturgischen Predigt im Rahmen des Kirchenjahrs bezeugen eine grundlegende Wendung im Vergleich zur Predigt der Aufklärung. In dem Satz „Gott in Christus“ sieht er alle Tatsachen des Christentums, alle Glaubens- und Sittenlehren zusammengefaßt. Das volksmissionarische Motiv steht beherrschend im Vordergrund der homiletischen Anweisungen Sailers. Im Vierten Teil wendet sich der Verf. der Predigt Sailers zu und bestärkt so anschaulich die Gültigkeit und wegweisende Bedeutung der Sailerschen Homiletik. Der Lebensgedanke, wahrscheinlich das Zentralmotiv der frühen Erweckungsbewegung, bestimmt in Theorie und Praxis den homiletischen Beitrag Sailers. In einem fünften Teil berichtet G. über die Entwicklung der Homiletik nach Sailer. Die breit angelegte Untersuchung dürfte das sich gesetzte Thema erschöpfend behandelt haben. Sie fügt den aus Arnolds Schule hervorgegangenen Untersuchungen eine weitere bereichernde Studie hinzu.

Neuendettelsau

Friedrich Wilhelm Kantzenbach

¹⁷ Folgende kleine Hinweise seien noch gestattet: S. 38 f.: Die Tränen, die Neronow bei der Schriftlesung und der Predigt weint, sind nicht nur mit einem gefühlsbetonten Pietismus zu erklären, sondern stellen das asketische *δῶρον δακρύων* des ostkirchlichen Mönchtums dar – ein Charisma des Heiligen Geists. S. 54: „unter den Popen“ ist nicht die richtige Übersetzung – die Präposition „v“ bezeichnet in solchen Verbindungen mit dem Plural des Nomens immer einfach den Stand, also besser: „im Popenstand“, „als Pope“.