



N12<520685901 021



33366 021

UB Tübingen



UB Tübingen

lose Seiten

HEINR. SCHUMACHER
Buchbinderei
Schreibwaren · Einrahmungen
7417 PFULLINGEN

189 U

VR
TR 26 Prot. 60

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

DRITTE FOLGE XII
LXI. BAND 1942
JAHRESBAND



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

U-B T. U. B.
16 017 1943

Yh 2554

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

	Seite
Untersuchungen	
Fritz Taeger, Zur Vergottung des Menschen im Altertum	3
Werner Peek, Ge theos in griechischen und römischen Grabinschriften	27
Otto Weinreich, Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zur Horaz	33
Gerhard Wais, Geweihte Stätten im Wandel der Zeiten	75
Friedrich Pfister, Der Glaube an eine Philosophia perennis	83
Erich Foerster, Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte	104
Walther Köhler, Zum Toleranzedikt des römischen Bischofs Calixt	124
Erich Seeberg, Ammonius Sakas	136
Joseph Vogt, Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Großen	171
Robert Holtzmann, Dominium mundi und Imperium merum	192
Wilhelm Schüssler, Prinz Eugen, das Reich und Europa	201
Ernst Benz, Das mysteriöse Datum. Zu Kants Kritik an Swedenborg	217
Werner Haugg, Aus dem Kirchenwesen einer kleinen Stadt	256
Helmut Werner, Houston Stewart Chamberlain über den Untergang Roms	288
Erich Seeberg, Ueber Memoiren und Biographien. Selbstverstehen und Verstehen	317
Literaturberichte und Besprechungen	
Erich Seeberg, Die Christusfrage und die Voraussetzungen der Theologie. Walther Köhler, Ernst Troeltsch (1941)	339
D. Kadner, Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk	348
Allgemeines	359
Alte Kirche	375
Mittelalter	388
Reformation	404
Neuzeit	409
Territorial-Kirchengeschichte	424
Territorialkirchengeschichtliche Forschungen	437
Aus Zeitschriften	444
In Memoriam. Hellmut Heinrich	445
Register	447

Manuskripte und Anfragen für den Aufsatzteil sind an Prof. D. E. SEEBERG, Berlin-Grunewald, Trabener Str. 2, Manuskripte und Anfragen für den Rezensionsteil an Dr. BENGT SEEBERG, Swinemünde, Friedrichstr. 11 a, zu senden. Besprechungsexemplare an den Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Urbansstraße 12—16. Für die Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingehender Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.



ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGESCHICHTE

Dritte Folge XII

LXI. BAND 1942

JAHRESBAND



W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

ZEITSCHRIFT
FÜR
KIRCHENGE-SCHICHTE



Druck von W. Kohlhammer, Stuttgart

Gh 4554.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

E. SEEBERG / W. WEBER / R. HOLTZMANN / P. MEINHOLD

INHALT

Untersuchungen

Seite

Fritz Taeger, Zur Vergottung des Menschen im Altertum	3
Werner Peek, Ge theos in griechischen und römischen Grabinschriften	27
Otto Weinreich, Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zur Horaz	33
Gerhard Wais, Geweihte Stätten im Wandel der Zeiten	75
Friedrich Pfister, Der Glaube an eine Philosophia perennis	83
Erich Foerster, Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchen- geschichte	104
Walther Köhler, Zum Toleranzedikt des römischen Bischofs Calixt .	124
Erich Seeberg, Ammonius Sakas	136
Joseph Vogt, Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Großen	171
Robert Holtzmann, Dominium mundi und Imperium merum	192
Wilhelm Schüssler, Prinz Eugen, das Reich und Europa	201
Ernst Benz, Das mysteriöse Datum. Zu Kants Kritik an Swedenborg	217
Werner Haugg, Aus dem Kirchenwesen einer kleinen Stadt	256
Helmut Werner, Houston Stewart Chamberlain über den Untergang Roms	288
Erich Seeberg, Ueber Memoiren und Biographien. Selbstverstehen und Verstehen	317

Literaturberichte und Besprechungen

Erich Seeberg, Die Christusfrage und die Voraussetzungen der Theologie. Walther Köhler, Ernst Troeltsch (1941)	339
D. Kadner, Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk	348
Allgemeines	359
Alte Kirche	375
Mittelalter	388
Reformation	404
Neuzeit	409
Territorial-Kirchengeschichte	424
Territorialkirchengeschichtliche Forschungen	437
Aus Zeitschriften	444
In Memoriam. Hellmut Heinrich	445
Register	447

Wilhelm Weber

zum 60. Geburtstag

28. Dezember 1942

*in Freundschaft und Verehrung
gewidmet*

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

Zur Vergottung des Menschen im Altertum.

Von Fritz Taeger

in Marburg, Rotenberg 26.

Das Thema ¹⁾ wird dem nicht religionsgeschichtlich geschulten Leser fremdartig erscheinen. Dem modernen Denken widerstrebt es, im Menschen den Gott zu verehren; und es ist dafür im Grunde ganz gleichgültig, ob diese Haltung aus den Gottesvorstellungen des Christentums oder aus der Saekularisation aller Denkinhalte durch das naturwissenschaftliche Weltbild erwächst. Wer sich freilich der Geschichte des abendländischen Staates und der abendländischen Kirche erinnert, weiß, daß antike, meist allerdings erst in der Spätantike zu ihrer bleibenden Form entwickelte Vorstellungen charismatischen Charakters, der Glaube an das Walten der göttlichen Gnade in Herrschern und Priestern, noch in mancherlei Anschauungen und Zeremonien lebendig sind. Daß wir es dabei aber mit Ideen zu tun haben, die dem tiefsten Lebensgefühl des Menschen entsprechen und darum immer wieder nach neuem Ausdruck suchen, dafür bürgt allein schon das Wissen um die Schicksalhaftigkeit des eigenen Auftrages, das wir bei allen großen Gestalten der Geschichte zu spüren glauben, und dem Napoleon einst in fast antiken Worten Ausdruck verliehen hat ²⁾.

Um die Stellung der Antike zu diesen Fragen zu klären, müssen wir weit ausholen; denn wie so oft, haben auch für sie Abend- und Morgenland ihren Beitrag geleistet. An sich müßte der Kreis unserer Betrachtungen allerdings noch unendlich viel weiter gespannt werden, als es hier in dem Rahmen eines kurzen Aufsatzes möglich ist. Der Glaube an übersinnliche Kräfte der verschiedensten Art in einzelnen Menschen ist, wie jeder Kenner der Vorstellungen der Hoch- und Volksreligion weiß, einer ihrer integrierenden Bestandteile. Unzählige Zeugnisse auf den Monumenten und viele ausführliche Berichte von Homer bis Augustin melden von Zauberern, Hexen und Werwölfen, Besessenen und Exorzisten,

1) Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der am 17. Dezember 1941 in Marburg in der Vortragsreihe „Gegenwartsfragen der Wissenschaften“ gehalten wurde. Da ich eine Gesamtbehandlung der in ihm angeschnittenen Fragen vorbereite, gebe ich in den Anmerkungen nur Einzelhinweise auf besonders wichtige Arbeiten oder besonders charakteristische Belege.

2) Im Gespräch mit dem Marineminister Decrès am Tage nach der Krönung, überliefert in den Memoiren Marmonts.

Propheten, Zeichendeutern und Schlangenbeschwörern³⁾. Ganze Völker wie die Aegypter⁴⁾, Chaldäer⁵⁾ und Juden⁶⁾ oder die Thesalierinnen⁷⁾ besitzen, so glaubt man, in besonderem Maße Kräfte, und die Begegnung mit einem häßlichen alten Weiblein oder einem Eunuchen bringt Unheil⁸⁾. Durch gräßliche Riten schützt sich der Mörder vor der Rache des Toten⁹⁾, und er selbst reinigt sich nach der Tat, um nicht auch seine Umwelt zu gefährden¹⁰⁾.

Von alle dem können wir hier nicht sprechen, obwohl es verlockend wäre, dem Verhältnis zu verwandten Anschauungen unseres Volksglaubens nachzugehen. Hier schwingt, allerdings meist nur noch in den Tiefen des Aberglaubens lebendig und darum auch von der Skepsis der Bildung und Halbbildung mit souveräner Ironie behandelt, das gleiche Lebensgefühl mit, das sich im Herrscherkult mit den Hochformen religiösen und politischen Denkens auseinandersetzen muß. Diesen möchte ich darum als die wichtigste Erscheinung herausgreifen und seine geschichtliche Entwicklung und die kritische Auseinandersetzung mit ihm skizzieren und mich mit dem Hinweis begnügen, daß wir vielerlei Zeugnisse darüber besitzen, daß seit Empedokles' Tagen auch andere Menschen, Gaukler so gut wie ernsthafte Denker darunter, gelegentlich als Götter angesehen worden sind¹¹⁾. Die einzelnen Ausdrucksformen sind denkbar mannigfaltig, weil sie von der religiösen Grundhaltung der einzelnen ethnischen Gruppen beherrscht werden, weisen aber trotzdem gewisse allgemein verbindliche Züge auf.

In Aegypten ist der König, soweit unsere Quellen reichen, d. h. rund dreitausend Jahre lang, zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tode als Gott verehrt worden. Er ist die irdische Erscheinung und zugleich auch der Sohn des höchsten Reichsgottes, ganz gleich, welcher Gott dieses sein mag, und diese Vorstellung ist so starr, daß sie auch dann nicht abgewandelt werden kann, wenn eine

3) Vergl. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion I, 1941, 56 f. Die amüsantesten Berichte finden sich in den Metamorphosen des Apuleius, der selber wegen Zauberei vor Gericht gezogen wurde und trotz seiner skeptischen Kritik später unter die Erzzauberer gerechnet wurde, und in Lukians Philopseudes.

4) Odys. IV, 228 ff.

5) Später weiß man überhaupt nicht mehr, daß der Name ursprünglich einen Stamm bezeichnete, und verwendet ihn als Berufsbezeichnung. Einen gefährlichen Rivalen erhalten sie in den Indern und Aethiopen (Philostratos, Vit. Apoll. passim und sonst).

6) Charakteristisch dafür ist die Verwendung jüdischer Namen vor allem auf den Zauberpapyri. Aber auch der jüdische Wundermann, bei dem Juden und Heiden Hilfe suchen, ist eine bekannte Figur in der Apostelgeschichte und sonst.

7) Vergl. nur [Lukians] Asinus und Apuleius' Metamorphosen passim.

8) Vergl. Lukian Pseudolog. 17.

9) Vergl. Nilsson a. a. O. 83 und 89 ff.

10) Nilsson a. a. O. 83 und 89 ff.

11) Reiches Material findet sich bei Bieler *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*, Das Bild vom

Königin wie die gewaltige Hatschepsut die Herrschaft ausübt¹²⁾. Nach seinem Abscheiden steigt der Pharao zum Himmel empor¹³⁾ oder wird — eine etwas jüngere Vorstellung — eins mit Osiris¹⁴⁾, während an seinem Grabe der aus uralten Seelenvorstellungen erwachsene Totenkult vollzogen wird, der ursprünglich nicht dem Gotte, sondern den im Menschen wesenden lebenspendenden und schicksalbestimmenden Kräften galt¹⁵⁾. Gleichzeitig ist der König aber auch der Schützling der großen Gottheiten¹⁶⁾ und der Träger geheimnisvoller, uralter Insignien, die ihm Sieg und Kraft verleihen¹⁷⁾. Daß darin zeitlich ganz verschiedene Anschauungskreise zusammengefloßen und unlösbare Widersprüche verborgen sind, hat man nicht empfunden und mit jener irrationalen Logik überdeckt, die so oft religionsgeschichtliche Vorgänge, zumal in Ägypten selbst beherrscht.

Das alte Mesopotamien kannte dagegen das Gottkönigtum ursprünglich nicht. Hier war der Herrscher, den man am besten als Priesterkönig bezeichnen könnte, zunächst nur der Träger der göttlichen Gnade, der als Gottes Statthalter auf Erden wirkt und seines besonderen Schutzes gewiß ist¹⁸⁾. Der Anspruch, selbst Gott zu sein, wurde hier erstmalig von Sargon von Akkad um das Jahr

göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum I und II, Wien 1935/6.

12) Vergl. die berühmten Reliefs dieser Königin im Tempel von Der-el bahari, die ihre Zeugung schildern. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, Chicago 1905, II S. 187 ff; Kees, *Kulturgeschichte des alten Orients*, Handbuch der Altertumswissenschaft III, 1, 3, 1, S. 175.

13) Bezeugt durch die Pyramidentexte. Proben bei Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 1923, S. 26 ff.

14) Vergl. jetzt Kees *Kulturgeschichte* 177 f.

15) Letzte Behandlung bei Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipz. 1941 unter „Baj“ und „Ka“ und Otto, *Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter*, *Zeitschr. f. Äg. Sprache und Altertumsk.* LXXVII, 2, 78 ff. Nachdrücklich sei davor gewarnt, diese spezifisch ägyptischen Vorstellungen ohne weiteres mit gewiß verwandten, aber doch wesentlich verschiedenen der griechischen und römischen Religionsgeschichte gleichzusetzen.

16) Ein Lieblingsthema der ägyptischen Kunst. Einzelne Hinweise bei Kees, *Kulturgeschichte*, 172 ff.

17) Vergl. die hochaltertümlichen Lieder Erman, *Literatur* S. 35 ff.

18) Eine zusammenfassende, den Stand der Forschung repräsentierende Behandlung des Gesamtproblems, die dringend erforderlich wäre, ist mir nicht bekannt. Die Skizze von Christlieb Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige* (*Der alte Orient*, XIX, 3/4 1919) ist ganz unzureichend. Von einem echten Gottkönigtum ist hier nur dann die Rede, wenn der König das Gottesdeterminativ vor seinem Namen oder die titulare Bezeichnung Gott hinter ihm führt. Beide Elemente fehlen auf den Urkunden der ältesten sumerischen Geschichte, die nur den Schutzgedanken, und zwar in einer sehr eindrucksvollen Form, kennen. Die Listen, die unter den mythischen Gestalten auch echte Götter aufzählen, sind für die älteste Königsauffassung bedeutungslos.

2500 erhoben¹⁹⁾. Sargon ist aber nicht nur der erste Semite, der für uns unter den Herrschern Sumers und Akkads faßbar ist, sondern zugleich auch der erste Mensch, von dem wir wissen, daß er Anspruch auf Weltherrschaft erhob. Er ist also der Vorläufer der Caesar und Alexander, die wie er sich als Götter verehren ließen, und um seine Jugend hat sich wahrscheinlich zuerst auch jener Kranz von Erzählungen gewoben, die von vielen Helden, Weltherrschern und Religionsstiftern berichtet werden. Niedrige Abstammung — ein häufiges, aber nicht durchgängiges Motiv —, wundersame Geburt, Gefahr und Rettung in frühester Jugend und sieghafter Aufstieg unter göttlichem Schutz sind ihre typischen Züge²⁰⁾. Aus alledem hat man gern, wenn auch, wie leicht zu zeigen ist, zu Unrecht, eine wesensgemäße Verbindung zwischen dem Universalreichsgedanken und dem Gottkönigtum erschlossen²¹⁾. Sargon und seine Nachfolger schlugen aber bei ihrer Neuschöpfung einen anderen Weg als die Pharaonen ein. Sie nannten sich Gott, indem sie das in der Keilschrift übliche Gottesdeterminativ ihrem Namen voranstellten und — gelegentlich-! — die Bezeichnung Gott titular hinter ihm wiederholten [„Gott Naramsin, Gott von Akkad“²²⁾], erhoben aber nicht den Anspruch, die irdische Erscheinung einer der großen Gottheiten selbst zu sein, deren Majestät anzutasten sie nicht wagten und unter deren Schutz sie sich wie ihre Vorgänger geborgen wußten. Ihr Vorbild blieb etwas länger als ein halbes Jahrtausend für eine Reihe von sumerischen und semitischen Königen, aber keineswegs für alle maßgeblich. Dann verschwanden Gottesdeterminativ und Titel und wurden auch in der Spätzeit mesopotamischer Geschichte nicht wieder aufgenommen, obwohl die großen Universalherrscher von Assur und Neubabylon sonst ganz bewußt an die Zeit der Sargoniden anzuknüpfen suchten. Einzelne Wendungen, die bei Chamurapi etwa oder bei späteren Königen, hier und da auch in

19) Titular wird die Bezeichnung Gott auch von Sargon wenigstens auf den erhaltenen Königsurkunden noch nicht geführt. Sein Gottkönigtum ist aber durch zeitgenössische Zeugnisse gesichert und erhält bereits unter Naramsin seine für die altesopotamische Periode klassische Gestalt. Vergl. E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 23, 1913, § 397 f. Kult fordert Dungi um 2100.

20) Vergl. W. Weber, Der Prophet und sein Gott, Leipzig 1925, S. 80 ff.

21) Besonders nachdrücklich hat E. Meyer diesen Gedanken vertreten; zuletzt Cäsars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius³ 1922, S. 508 ff. In der Tat neigt die Universalmonarchie dazu, die Gestalt des Gottkönigtums anzunehmen, wie die Sargoniden, Alexander und Cäsar oder die chinesische Monarchie es bezeugen. Auf der anderen Seite gibt es aber auch Staaten ausgesprochen universalistischen Charakters wie das Persien der Achaimeniden oder Sassaniden, welche die Vergöttlichung des Herrschers strikt ablehnen, während das ägyptische Gottkönigtum trotz des universalen Charakters des Sonnengottes erst im Mittleren Reiche und ausgesprochener noch im Neuen universalistische Ansprüche erhob.

22) Vergl. Jeremias a. a. O. 14 ff.

jüdischen Schriften, an die Gottessohnidee oder an das Gottmenschentum selbst zu gemahnen scheinen, erweisen sich bei scharfer Interpretation als bildliche Ausdrücke, die nur ein besonders inniges Schutzverhältnis kennzeichnen sollen²³). Beide Gedanken vertragen sich also nicht mit dem religiösen Lebensgefühl dieser Völker und widerstreben der Absolutierung ihres Gottesbegriffes. Wir werden darauf zurückkommen müssen, wie wichtig das für die Auseinandersetzung des Spätjudentums und des jungen Christentums mit dem hellenistischen und römischen Staat geworden ist.

Die Haltung der ostindogermanischen Völker brauchen wir hier nur ganz kurz zu streifen. Die Hethiter-Könige im zweiten Jahrtausend und die großen Herrscher Mediens und Persiens im ersten haben — einzelnen griechischen Nachrichten zum Trotz — niemals den Anspruch erhoben, als Götter verehrt zu werden²⁴), obwohl wenigstens die Hethiter Formeln ihrer Königstitulatur und den bildlichen Ausdruck der Königsidee unter ägyptischen Einflüssen schufen²⁵). Die fußfällige Begrüßung des Großkönigs, die das medisch-persische Zeremoniell forderte und die die Griechen wie die den Göttern als Gruß zugeworfene Kußhand als Proskynese bezeichneten, hatte keinerlei kultischen Sinn. Das Gleiche gilt, um es vorwegzunehmen, auch für die Parther und Neuperser, obwohl die Partherkönige auf ihren Münzen als wesenslose Form mit Rücksicht auf ihre griechischen Untertanen auch die charismatischen Wendungen der Seleukidenprägung rezipierten²⁶). Dagegen war das Bewußtsein einer besonders engen Verbindung zwischen König und Gottheit bei ihnen allen lebendig und trug wesentlich dazu bei, dem Achaimeniden- und Sassanidenreich ihr eigentümliches Ethos und damit ihren geschichtlichen Rang zu schenken²⁷).

Ebenso gab es in der griechischen Frühzeit das Gottkönigtum nicht. Selbstverständlich hatte auch in ihr das Königtum einen charismatischen Charakter. Die Könige leiteten sich, wie alle Adligen übrigens und wie manche germanischen Fürstengeschlechter, von Göttern her, führten das Szepter, das bei ihnen wie vielerorts sonst charismatische Bedeutung hatte, als Abzeichen, besaßen

23) Eine Reihe von Zeugnissen bei *Jeremias*, die geneigt ist, sie wörtlich zu nehmen.

24) *Aischylos*, *Perser* 73 ff.; 157; 620 ff.; 633; 640 ff.; 654 f. *Gorgias* *Fragm. d. Vors.* 82 [76] B. 5 a.

25) Aus Aegypten dürfte die oft vorkommende Selbstbezeichnung „Meine Sonne“ im neuen hethischen Reiche stammen. Die Uebnahme der geflügelten Sonnenscheibe ist früh erkannt. Vergl. *E. Meyer*, *Reich und Kultur der Chetiter*, Berlin 1914, S. 29 ff.

26) Beispiele *Head*, *Historia Nummorum* 2, 1911, S. 817 ff.

27) Das klassische Denkmal ist die *Dareios-Inschrift von Bagistana*. *Weisbach*, *Keilinschriften der Achaimeniden*. Leipzig 1911.

wie die Götter ein geweihtes Stück Land und vertraten zusammen mit ihrer Gemahlin als höchste Priester das Volk²⁸). Die damit verknüpften Vorstellungen waren so stark, daß ein Kultkönigtum gelegentlich auch nach dem Sturz der alten Erbmonarchie beibehalten wurde²⁹). Nicht anders wird es bei den Italikern gewesen sein, deren Königtum wir nur aus späten Relikterscheinungen in Recht und Kultus, aber nicht aus zeitgenössischen Zeugnissen kennen; nur daß es bei ihnen wohl noch mit bestimmten italischen Vorstellungen verbunden gewesen sein wird, auf die wir später zurückkommen werden³⁰).

Unter solchen Umständen reicht kein unmittelbares Band von dem Gottherrschertum der hellenistischen Periode zu der griechischen Frühzeit zurück. Gewissen, heute oft überschätzten Vorstufen zum Trotz, ist dieses vielmehr zu einer Erscheinung geschichtlichen Ranges in der griechischen Entwicklung erst durch Alexander den Großen geworden³¹). Gerade Alexander gibt uns

28) Busolt-Swoboda, Griechische Staatskunde I, 1920 324 ff.

29) Vergl. Busolt-Swoboda I, 341 ff.

30) Vergl. Mommsen, Römisches Staatsrecht II, 1³, 1887 S. 13 ff. und vor allem jetzt die Untersuchungen Wagenvoorts, Imperium, Amsterdam 1941, S. 60 ff.

31) Ich habe dieses Problem in dem Aufsatz Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes (Hermes 72, 1937, 355 ff.) behandelt. Es gibt schon in der Literatur des 5. Jahrhunderts eine Reihe von Stellen, in denen in übertreibenden Wendungen der Gedanke, einem lebenden Menschen als Retter aus schwerer Not kultische Ehren zu erweisen, aufklingt, so schon bei Aischylos, Suppl. 980 ff., zu denen man Soph. Oed. Col. 247 f. vergleichen kann. Sie sind aber nicht real gedacht. Gerade Aischylos hat in den Persern seine eigene Haltung zu dem vermeintlichen persischen Gottmenschen ganz unmißverständlich ausgesprochen (749 ff.; vergl. den von Wilamowitz zu Unrecht gestrichenen Vers Agam. 925). Meine Bedenken über die Nachrichten von kultischen Ehrungen für Lysandros habe ich in dem erwähnten Aufsatz 358, 4 kurz zusammengefaßt. Sie sind durch die jüngeren Äußerungen dazu, die weder die quellenkritischen noch die religionsgeschichtlichen Probleme berücksichtigen, nicht erschüttert worden. Ebenso habe ich schon gelegentlich darauf hingewiesen daß ich Diodors Angabe über die Verleihung heroischer Ehren an Dion zu seinen Lebzeiten (XVI, 20, 6) für falsch halte. Sie wird durch die Parallelüberlieferung nicht bestätigt. Das erste urkundlich gesicherte Beispiel für die Heroisierung eines Lebenden bietet der Tyrann Nikias von Kos, der in die cäsarische Zeit gehört. Vergl. Herzog, Koische Forschungen und Funde, Leipzig 1899, 63 ff. Ganz anders zu erklären sind die oft behandelten Verse auf Gaius und Lucius, Anth. Lat. II, 1, 18, wie längst erkannt ist. Spielerisch verwendet Himerios den Terminus orat. 8, 3, eines der vielen Zeugnisse für die völlige Entleerung der alten Vorstellungen im vierten Jahrhundert. Ich habe früher die Vermutung ausgesprochen, daß ἡρωικός hier, wie nachweislich sehr oft bei Diodor, überhaupt nicht streng terminologisch gebraucht wird. Dagegen erheben sich allerdings gerade an dieser Stelle erhebliche Bedenken. So muß es m. E. offen bleiben, ob Diodor eine enthusiastische Schilderung seiner Hauptquelle für diese Vorgänge, des Timaios, mißverstanden hat, oder ob eine Verwechslung mit uns sonst nicht bezeug-

aber fast unlösbare Rätsel auf. Die Begrüßung als Ammons Sohn durch die Priester des alten Wüstenorakels in der Siwa, die für manche Griechen die Anerkennung als Zeus' Sohn bedeutete, war der erste Schritt³²⁾, die an die Griechen gerichtete Forderung nach der Rückkehr von dem Indienzug, ihn als Gott zu verehren, und die Entsendung griechischer Festgesandtschaften der letzte³³⁾, der freilich vielleicht schon durch kultische Ehrungen in befreiten kleinasiatischen Gemeinden vorweggenommen war³⁴⁾. Denkbar mannigfaltig sind die modernen Deutungsversuche, die aus den spärlichen und widerspruchsvollen antiken Zeugnissen die politischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe erschließen wollen. Man hat Alexanders Gottkönigtum bald als ein fast zwangsläufiges Ergebnis der griechischen Religionsentwicklung und bald als das markanteste Zeugnis für sein Abgleiten an orientalische Vorstellungen betrachtet; besonders gern hat man aber seinen echten religiösen Charakter überhaupt bestritten und in ihm eine bloß politische Schöpfung gesehen, die den Absolutheitsansprüchen des Weltherrschers den griechischen Gemeinden gegenüber die Rechtsgrundlage geben sollte, indem man eine Verbindung zwischen dem religiösen Charakter des Gemeindestaates und dem Gottherrschertum herstellte³⁵⁾. So paradox und unkritisch es auf den ersten Blick auch dünken mag, so ist es doch richtig, daß in all diesen Deutungsversuchen, die sich gegenseitig auszuschließen scheinen, ein Stückchen Wahrheit steckt, und daß griechische, ägyptische und — gelegentlich wohl falsch verstandene — persische Anregungen, echtes religiöses Erleben in Alexander selbst und einzelnen, die ihm nahestanden, und politische Absichten bewußt und unbewußt in Alexander selbst zusammen wirkten, um in ihm den Glauben an die Göttlichkeit seines Auftrages und seiner Persönlichkeit zu wecken. Ein solcher Vorgang, der sich in den geheimsten Schichten religiösen Erlebens vollzieht, steht außerhalb der logischen Gesetze rationalen Denkens, aber auch außerhalb des großen Stromes einer sogenannten gesetzmäßigen

ten Ehrungen nach Dions Ermordung vorliegt. Dagegen gehört in die oft behandelte Reihe der Vorläufer noch in gewisser Beziehung König Kotys I. von Thrakien, der nach Theopomp (Athen. XII, 531 C ff.) seine Verbindung mit "Athene" feierte.

32) Dazu vergl. die Untersuchungen Wilckens in den Sitzungsbericht. der Preuß. Akad. 1928, XXX, 576 ff.; 1930, X, 159 ff. und 1938, XXVIII, 299 ff.

33) Der früher lebhaft geführte Streit, ob Alexander selbst diese Forderung gestellt hat, scheint jetzt im wesentlichen abgeklungen zu sein und die hier vertretene Ansicht sich durchgesetzt zu haben. Vergl. nur Wilcken, Griechische Geschichte⁴ 1939, S. 303, dessen Isokrates-Interpretation allerdings unhaltbar ist, wie nun auch Kern, Die Religion der Griechen III, 1938, 111, 2 zugibt.

34) Dittenberger O. G. I. S. Nr. 3 und Strab. XIV, 31 p. 644.

35) Die ältere Forschung kritisch gesichtet bei Kaerst, Geschichte des Hellenismus I,³ 476 ff.

Entwicklung, so gewiß es ist, daß keine Idee ans Licht tritt und verwirklicht wird, ehe ihre Zeit gekommen ist. Er stößt sich darum auch nicht an eigentlich unüberbrückbaren Widersprüchen. Als Zeus' Sohn und Gott ist Alexander zugleich auch Philipps Sproß und Mensch geblieben³⁶⁾.

Aber schon unter Alexander ließ der neue Anspruch auch alle in ihm einbeschlossenen Schwierigkeiten erkennen. Einzelne Orakel und ein angesehener Geschichtsschreiber traten für seine Gotteßsohnschaft ein³⁷⁾, die dem griechischen Denken der Zeit nicht mehr so fremdartig war, wie sie noch dem fünften Jahrhundert gewesen wäre. Auch Platon ist, um nur ein viel beachtetes Beispiel zu nennen, schon vor Alexander nach seinem Tode in der Akademie als Apollons Sohn verehrt worden³⁸⁾. Trotzdem setzte sich selbst diese Auffassung nicht durch und wurde von den Makedonen leidenschaftlich abgelehnt, weil sie in ihr Verrat an der heimischen Art und an Philipp erblickten³⁹⁾. Die Göttlichkeit des Königs haben die Griechen des Mutterlandes zwar äußerlich anerkannt. Wir wissen aber aus verschiedenen Zeugnissen, daß sie allein dem politischen Druck gehorchten und die Forderung selbst mit beißendem Spott verurteilten⁴⁰⁾.

Das Eigentümliche aber ist, daß der von Alexander geschaffene Herrscherkult trotzdem nicht mit ihm zugrunde ging. Im Gegenteil! Die gleichen hohen Offiziere, die den Glauben an seine Göttlichkeit zu seinen Lebzeiten fast ausnahmslos abgelehnt hatten, leiteten ihr eigenes Recht nach seinem Tode gern auf ihn als den göttlichen Gründer der neuen Reiche zurück⁴¹⁾ und duldeten und förderten selbst die Verleihung göttlicher Rechte in abhängigen und befreundeten Gemeinden⁴²⁾. Feste Kultformen bildeten sich heraus, die wir unter Alexander noch nicht nachweisen können und die wahrscheinlich erst durch eine späte Geschichtsklitterung schon Lysandros zugeschrieben werden⁴³⁾. Und schon in der zwei-

36) Eingehender habe ich meine eigene Auffassung in *Das Altertum I* 3, 437 ff. entwickelt.

37) Kallisthenes, dessen Darstellung des Zuges in das Ammonium die Grundlage der später freilich mannigfach abgewandelten Ueberlieferung bildet, das Branchidenorakel bei Milet und die Sibylle von Erythrai. Vergl. Anm. 32.

38) Die Auffassung ist in die späten Platonviten eingegangen, ist aber schon Speusippos bekannt gewesen. Vergl. Kern a. a. O. S. 15.

39) Besonders deutlich in der Schilderung der Meuterei von Opis. Vergl. nur Arrian. VII, 8, 3.

40) Vergl. Herm. 72, 359, 3.

41) Vergl. schon Eumenes' Vorgehen in seinem Kampf gegen Antigonos Monophthalmos Diod XVIII, 60 und die Prägung des Lysimachos und Ptolemaios Soter.

42) Beispiele bieten die Steine und Schriften in reicher Fülle.

43) Siehe Anm. 31. Man ist heute noch geneigt, sie unmittelbar mit dem Heroenkult zu verbinden. Das ist nur halb richtig. Gewiß sind sie ursprünglich auf das engste mit dem Heroenkult verbunden gewesen, wie sie denn

ten Generation der hellenistischen Herrscher wurde das Gottkönigtum im Ptolemäerreiche und in Syrien zu einem festen Bestandteil des Staatsrechtes⁴⁴⁾. Verschiedene kleinere Mächte folgten dem Beispiel der großen⁴⁵⁾. Die äußeren Formen blieben dabei einem gewissen Wandel unterworfen. Wie höchstwahrscheinlich auch Alexander, hatten die ersten hellenistischen Herrscher im allgemeinen noch die Angleichung an eine bestimmte Gottheit vermieden. Nur die Königinnen, und vor ihnen noch die großen Kurtisanen gelegentlich⁴⁶⁾, bildeten eine Ausnahme und wurden schon in frühhellenistischer Zeit gern als irdische Erscheinung der Liebesgöttin gefeiert und kultisch verehrt. Sonst begnügte man sich damit, den König etwa als Rettung bringenden oder Sieg und Wohlfahrt schenkenden Gott zu verehren, ohne daß diese königlichen Eigenschaften nun etwa als eigene Gestalten konkretisiert worden wären. In späthellenistischer Zeit war es dagegen üblich, den Herrscher in dem Bilde eines bestimmten Gottes zu sehen. Die Zahl der Gottheiten, die dafür beschworen wurden, wuchs immer mehr. Zeus, Apollon, Dionysos und Helios, Aphrodite, Isis und Selene seien nur genannt⁴⁷⁾. Daß die höfische Schmeichelei und die Dichtung das noch übersteigerten und schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts das uralte mythische Bild von der Versetzung unter die Gestirne spielerisch auf die Locke einer schönen Fürstin übertrugen, darf uns bei der geistigen Haltung dieser zwischen mystischer Religiosität und Skeptizismus schwankenden Zeit nicht verwundern⁴⁸⁾.

In seiner späthellenistischen Form wurde das Gottkönigtum im Laufe des ersten Jahrhunderts nach Rom selbst verpflanzt,

auch bei den bekannten Heroisierungen dieser Gesamtperiode verschiedentlich nachzuweisen sind. Aber gerade in den panhellenischen Festen haben sie längst ihren alten Charakter eingebüßt, um zu einem integrierenden Bestandteil eines einem Gotte geweihten Kultes zu werden. Eben das sind sie aber auch bei den Kulturn, die für Lysimachos, Demetrios und ihre Zeitgenossen eingerichtet werden. So ist es denn auch nur selbstverständlich, daß auf allen Urkunden die für den Heroenkult typischen Termini peinlichst vermieden werden.

44) Den Anstoß hat Ptolemaios II. Philadelphos gegeben.

45) Daß dabei überall, wo etwas reicheres Material erhalten ist, der verschiedenartige ethnische Untergrund an den Kultformen klar zu erkennen ist, und daß es zu keiner Zeit so etwas wie einen Normaltyp für den hellenistischen Herrscherkult gegeben hat, sei nebenbei bemerkt.

46) Zur Phila-Aphrodite siehe J. Schmidt R. E. XIX, 2, 2086. Die Ehrungen für Hetären boten naturgemäß besonders reichen Stoff zur Kritik und werden dementsprechend mehrfach auch in später Ueberlieferung noch behandelt. *Lais* z. B. Athenaios XIII, 588 c und 589 b; *Lamia* VI, 253 a; *Athenais* VI, 253 a; *Glykera* XIII, 595 df; *Pythionike* XIII, 594 df.

47) Hier mag der Hinweis auf das Material bei Dittenberger O. G. I. S. II, 598 ff. genügen.

48) Vergl. Kallimachos', von Catull übersetztes Lied auf die Locke der Berenike.

nachdem der Osten die hohen römischen Beamten schon seit dem Anfang des zweiten in den üblichen Formen verehrt hatte⁴⁹⁾. Erste Zeugnisse für sein Vordringen nach dem Westen interessieren uns hier nicht⁵⁰⁾. Entscheidend wurde Cäsars Haltung. Als dieser Mann daran ging, seiner Herrschaft die endgültigen Formen zu geben, griff er ganz bewußt auf das hellenistische Vorbild zurück, um es allerdings, soweit es möglich war, in römische Gestalt umzugießen und mit altrömischen Vorstellungen zu vereinigen⁵¹⁾. Senat und Volk, die sein Bemühen, Titel und Abzeichen eines Königs zu erhalten, durch offene und geheime Obstruktion zu durchkreuzen vermochten, erhoben dagegen keinen Einspruch und machten ihn erst zum Tempelgenossen des Quirinus, mit dem längst der mythische Stadtgründer zu einer Gestalt verschmolzen war — Cicero, der im Senate wohlweislich geschwiegen hatte, ließ seinen Aerger darüber in einem bissigen Bonmot in einem Briefe an Atticus aus⁵²⁾ —, und verehrten ihn schließlich als Juppiter Julius, d. h. als irdische Erscheinung des höchsten Himmels- und Reichsgottes, während andere Ehrungen den in ihm waltenden Kräften, vor allem seiner in den Bürgerkriegen so oft bewährten *Clementia* galten⁵³⁾.

Ganz andere Bahnen schlug dagegen Augustus ein, als er nach schwerem Ringen seines Adoptivvaters Erbe an sich gebracht hatte. Wie er bei der Neuordnung des Staates 27 und 23 die von Cäsar und Antonius angebahnte hellenistische Richtung aufgab, so lehnte er auch, soweit es in seinen Kräften stand, ihren kultischen Ausdruck ab und suchte ihn durch rein römische Formen zu ersetzen. Denn auch der Princeps, der als „Augustus“ zwar aus der rein menschlichen Sphäre herausgehoben war, aber nicht zum Gotte selbst wurde, verzichtete nicht auf eine charismatische Unterbauung seiner Stellung. Er fand sie in dem altitalisch-römischen Glauben an das Wirken besonderer „Kräfte“, vielleicht dürfen wir sogar noch sagen „Mächte“ in jedem und ganz besonders

49) Vergl. L. R. Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931, 35 ff.

50) Sie zeigen sich in dem von Poseidonios so anschaulich geschilderten Auftreten der sizilischen Sklavenkönige und in den Ehrungen für Gratianus Cic. de off. III, 70, 80.

51) Der Versuch Andersens (Cassius Dio und die Begründung des Principates, 1938, 1 ff.) und Stracks, *Der Augusteische Staat in Probleme der augusteischen Erneuerung*. (1938), die von E. Meyer, *Caesars Monarchie* S. 508 ff., entwickelte Auffassung über Caesars Gottkönigtum und den Wert der dionischen Überlieferung zu widerlegen, halte ich für nicht gelungen. Alle übersehen das auch von E. Meyer nicht beachtete wichtige Zeugnis [Seneca] *Octavia* 498 ff. . . . gentium domitor, Jovi aequatus . . .

52) *Ad Atticum* XII, 45, 3; vergl. XIII, 28, 3.

53) *Dio* XLIV, 6, 4. Vergl. *Anm.* 51.

in dem überragenden Individuum⁵⁴). Auch die Griechen hatten diese Auffassung einst gekannt und abgewandelt bis in diese Zeit hinübergerettet, ohne daß sie aber für den Herrscherkult von größerer Bedeutung geworden wäre⁵⁵). Zum Kernstück der ihm geltenden Verehrung machte Augustus den Kult seines Genius, bei dem schon länger geschworen wurde und dem um das Jahr 12 vor Christi Geburt überall im Bürgergebiet Heiligtümer und Kollegien eingerichtet wurden⁵⁶). Ursprünglich war der Genius die als dämonisches Wesen betrachtete, in jedem Manne wirkende Zeugungskraft gewesen, war nun aber längst schon zum Inbegriff aller schöpferisch-männlichen Eigenschaften geworden, ohne freilich seinen Ursprung zu verleugnen. Andere Kräfte gesellten sich dazu, so die Victoria und Salus und vor allem noch die Pax Augusta, jene Eigenschaften, die den Segen des neuen Regimentes sinnfällig ausmachten⁵⁷). Wir würden sie völlig mißdeuten, wenn wir in ihnen bloße Allegorien erkennen wollten. Wir wissen aus charakteristischen Aeüßerungen Ciceros⁵⁸) und Cäsars⁵⁹), daß der Glaube an sie, zumal die Vorstellung von der Felicitas, die ihrem Träger wie das altgermanische Heil⁶⁰) Erfolg spendet, noch durchaus lebendig und unberührt von der philosophischen Skepsis geblieben war. Auf der anderen Seite förderte der erste Princeps nachdrücklich den Kult der Gottheiten, denen er seine Siege zuschrieb und deren Schutz er sich und seine Angehörigen unterstellte, auch das ein Glaube, der mit uralten italischen Vorstellungen eng verbunden war⁶¹). Den hellenistischen Herrscherkult ließ er dagegen nach einem gewissen Schwanken noch vor der endgültigen Ordnung seiner Stellung⁶²) offiziell nur noch in den Provinzen zu und bog ihn auch dort römisch um, indem er sich nicht mit einem bestimmten Gott gleichen, sondern für sich als

54) Vergl. die Ausführungen Wissowas, Religion und Kultus der Römer² 1912, 327 ff.

55) Wenn in hellenistischer Zeit der Wohltäter oder Retter kultisch verehrt wird, dann gilt dieser Kult der Persönlichkeit, die Rettung oder Wohlfahrt bringt, während in Rom Persönlichkeit und wirkende Kraft nur verbunden, aber nicht eins sind.

56) Taylor a. a. O. 185 ff.

57) Vergl. nur das Feriale Cumanum, Dessau I. L. S. 108, das fast alle Seiten des augusteischen Kultes erkennen läßt.

58) Hauptstelle de imp. Pompei 16, 47 ff.

59) Plutarch, Caes. 38.

60) Ueber die germanischen Heil-Vorstellungen sagt das Beste Grönbech im 1. Bande seiner Kultur und Religion der Germanen S. 105 ff. Eine religionsgeschichtlich-philologische Untersuchung würde wahrscheinlich auch auf die römischen Anschauungen manches Licht werfen, die uns eigentlich nur noch in einer von der griechischen Philosophie überlagerten Gestalt faßbar sind.

61) Ihm gelten die Monumentalbauten der augusteischen Zeit in Rom, die Tempel für Apollo und Mars Ultor.

62) Vergl. Dio LI, 19, 5 ff und 20, 1 ff.

Augustus und die Göttin Roma gemeinsame Kultstätten errichten ließ⁶³). Ergänzt wurde der Roma- und Augustus-Kult durch den für alle Untertanen mit alleiniger Ausnahme der Juden verbindlichen Geniuskult, der in den hellenistischen Landschaften mit der dort überall heimischen Tycheauffassung, dem Glauben an eine persönliche Schutzgottheit, der auch in Rom immer mehr an Boden gewann, verschmolz⁶⁴). Dieser Haltung widersprach es nicht, wenn er schon kurz nach Cäsars Ermordung den verstorbenen Herrscher als Divus unter die Staatsgötter aufnehmen ließ; denn er griff dabei nicht einfach auf den dynastischen Herrscherkult der hellenistischen Reiche, sondern auf heimische Bräuche zurück, so daß es auch sinnvoll war, wenn Tiberius, der geschworene Gegner aller Bestrebungen, den Menschen zu seinen Lebzeiten zu vergotten⁶⁵), ihn selbst nach seinem Tode divinisieren ließ⁶⁶).

In der Auseinandersetzung zwischen den cäsarischen und augustischen Kultformen können wir ein gutes Stück der inneren Geschichte der römischen Kaiserzeit ablesen, weil sie einen der empfindlichsten Gradmesser für die gesamte Haltung der Zentralregierung darstellt. Kaiser wie Caligula, Nero, Domitian und Commodus vertraten mit dem cäsarischen Gottherrschertum auch seine absolutistisch- universalistische Richtung, während Tiberius, Claudius, Vespasian und Titus und die großen Kaiser des zweiten Jahrhunderts Augustus' Vorbild folgten. Im dritten Jahrhundert verschob sich unter dem Einfluß einer langsam von Grund aus gewandelten geistigen Gesamtlage das Bild, obwohl die Formeln die gleichen bleiben. Das Individuum mit den in ihm wirkenden Eigenschaften verlor seine zentrale, von seinem autonomen Walten bestimmte Stellung und erhielt seinen Rang aus seinem Eingebundensein in eine transzendente Weltordnung. Die Entwicklung bahnte sich an, die im Gottesgnadentum der christlichen Kaiser

63) Suet Div. Aug. 52.

64) *Τύχη* entspricht im amtlichen und privaten Sprachgebrauch stets genius, ein Umstand, der die Uebernahme der den Griechen in ihrer ursprünglichen Form fremden Vorstellung sehr erleichterte, zumal die genius-Vorstellung in Rom selbst sich immer mehr von ihrem Ausgangspunkt entfernte und aus der zeugenden Kraft schließlich so etwas wie eine Schutzgottheit machte. Uebrigens umfaßt auch die hellenistische Tyche ganz verschiedene Kreise. Auffällig ist, daß während der Kaiserzeit in einzelnen Landschaften aus dem *fatum* (bezw. *fata*)-Begriff ein persönlicher *Fatus* entwickelt wird, wie Jordan (Preller, Röm. Myth. II, 194, 4) und Peter (Rosch. Lex. 1452 f.) richtig erkannt haben; nur entspricht dieser nicht dem Genius, wie Wissowa und Otto (R. E. VI, 2, 2049 f.) in ihrer Polemik zu Recht betonen, sondern eher dem *δαίμων* des älteren griechischen Volksglaubens.

65) Vergl. Kornemann, Neue Dokumente zum lakonischen Herrscherkult, Breslau 1929, Inschriften, die unsere literarische Ueberlieferung zu Tiberius' und Livias Haltung vollauf bestätigt haben.

66) Tacitus Ab. exc. I, 10 und ausführlicher Dio LVI, 42 ff. und Suet. Div. Aug. 100, 4.

triumphieren sollte. Doch davon können wir heute nicht mehr sprechen ⁶⁷⁾

Wir fassen die Erscheinung, die wir in ganz großen und oft vereinfachenden Zügen gestreift haben, noch einmal in Formeln zusammen. Drei Kreise sind für den antiken Herrscherkult bestimmend gewesen, so kompliziert jede Teilerscheinung auch bei der Buntheit des ethnisch-rassischen Gefüges und bei den mannigfachen Abhängigkeitsverhältnissen innerhalb der Mittelmeervölker gewesen ist: Der Anspruch, Gott oder Gottes Sohn zu sein, die Vorstellung von dem Wirken besonderer Kräfte und der Schutzgedanke. Das Gottmenschentum in seiner ausgeprägten Gestalt bedeutet die letzte Steigerung des menschlichen Lebensgefühls, beziehungsweise die schärfste Sonderung von Herrscher und Untertanen. Der Glaube an einen besonderen göttlichen Schutz und das Walten von Kräften wurzelte dagegen in Vorstellungen, die allerorts aus naturgegebenen Kräften des religiösen Lebens gespeist werden. Der Schutzgedanke braucht hier nicht behandelt zu werden, weil er gerade im hellenistischen und römischen Herrscherkult im Gegensatz etwa zu dem iranischen oder altmesopotamischen Charisma-Glauben abgesehen von dem Genius-Tychebereich, der ursprünglich nichts mit ihm zu tun hatte, immer nur von untergeordneter und von den breiten Massen kaum empfundener Bedeutung geblieben ist. Fremdartiger ist dem modernen Auge die antike Kräftevorstellung, die sich bei uns in die Sphäre des Aberglaubens aller Schattierungen zurückgezogen hat, um dort allerdings noch üppig und oft in den absurdesten Formen zu wuchern. Bei Griechen und Römern schlug sie dagegen eine Saite an, die für beider Denken von größter Wichtigkeit war, so verschieden sich auch die Entwicklung der beiden scheinbar so nahverwandten, und doch gerade religionsgeschichtlich gesehen, so fremden Völker vollzog.

Der Grieche neigte dazu, manche im Epos noch faßbare und in Kulte noch unverstanden fortlebende Züge abzustoßen und die Vorstellung selbst wesenhaft zu konkretisieren und mit ihrem Träger in einer Zweisamkeit zu vereinigen, ob er nun in dem dem Menschen zugesellten Daimon, wie noch Sokrates ⁶⁸⁾, die schicksalformende göttliche Macht verehrte, oder in der Tyche, die in

67) Vergl. Das Altertum II³, 449 ff.

68) Daß Sokrates' Daimonion-Glaube vielfachen Mißverständnissen schon aus dem Altertum zum Trotz nur aus den volkstümlichen Vorstellungen hergeleitet werden darf, ergeben die ältesten Berichte, zu denen man Maier Sokrates 1913, 447 ff. vergleichen mag, ganz eindeutig, so daß die zahllosen modernen Versuche, die Vorstellung irgendwie sublimierend zu deuten, nicht besser als die antiken Deutungen sind, die sie immer wieder dem eigenen Zeitgefühl anpaßten. Nur darin nimmt dieser Glaube bei Sokrates eine ganz individuelle Gestalt an, daß er das Eingreifen seines Daimonions in seine persönlichen Schicksale immer nur als warnende Stimme erlebt hat.

der hellenistischen Periode mehr und mehr an seine Stelle trat⁶⁹⁾. Selbst die griechische Philosophie konnte sich dem nicht entziehen. Platons Ringen um das Wesen der Ideen, die ebenso sehr Begriffe wie konkrete Wesenheiten sind⁷⁰⁾, ist der sublimste Ausdruck davon, die stoische Lehre von der Körperlichkeit der Tugenden, die Seneca innerlich ablehnt, ohne sie widerlegen zu können⁷¹⁾, ein sehr viel massiverer und für uns aufschlußreicherer, weil er uns unmittelbar an die volkstümlichen Denkformen heranzuführt, die sich das geheimnisvolle Walten seelischer Vorgänge in der Frühzeit nur als Werk seelenhaft-dämonischer Mächte vorstellen konnten und die diese Vorstellung auch dann nicht völlig aufgaben, als das Gefühl für die Einheitlichkeit der Persönlichkeit erwachte. Ich kenne denn auch keine antike Stimme, die sich gegen diese Seite des Herrscherkultes ausgesprochen hätte, obwohl die griechische Philosophie seit Herakleitos und Epicharm oft und bewußt die Art des Menschen und nicht den Dämon als seine Schicksalsmacht bezeichnet hat⁷²⁾. Am wenigsten konnte dieser Glaube in seiner römischen Form zum Widerspruch reizen, weil er hier schon früh entsprechend der italischen Neigung zur gestaltlosen Abstraktion fast überall die animistischen Züge abgestreift und zu einer bloßen Kraftvorstellung reduziert hatte, in der die moderne religionsgeschichtliche Theorie, m. E. fälschlich, gern den Ausgangspunkt der Religionsentwicklung sucht⁷³⁾. Daß er allmählich abstarb und sich noch im Laufe der Kaiserzeit zur blutleeren Allegorie verflüchtigte, die dann selbst von dem sonst allen „heidnischen“ Ideen so mißtrauisch gegenüberstehenden Christentum übernommen werden konnte, das hing mit dem soeben schon einmal gestreiften Wandel in der religiösen Grundhaltung zusammen, die den Menschen immer mehr als bloßes Werkzeug über ihm stehender, schicksalbestimmender Gewalten universaler Art ansah.

69) Diese Entwicklung bahnt sich schon um die Wende zum 4. Jahrhundert an. Vergl. Stellen wie Thukydides VI, 17, 1, Lysias XIII, 63 und die religionsgeschichtlich besonders wichtigen Ausführungen Aischines 3, 157 und Demosth. 18, 212 und 252 ff.

70) Dazu jetzt Becker, Griechische Philosophie, Kriegsvortr. der Univ. Bonn, Heft 60, 1941, S. 19 ff.

71) Vergl. Ad. Lucil. 113 und 117.

72) Fragm. d. Vorsokr. 22 [12] B. 119 und 23 [13] B. 17. Der Satz wird im Lauf der nächsten Jahrhunderte sehr oft und in mancherlei Wandlungen sprichwortartig wieder aufgenommen. Daß in ihm einer der entscheidenden Schritte in der Abkehr von der archaischen Gebundenheit zu der Autonomie der klassischen Periode zum Ausdruck gelangt, sei nebenbei bemerkt, weil gerade er oft falsch verstanden worden ist.

73) Ich glaube, daß Karsten wie viele ältere Forscher das Richtige gesehen hat, wenn er in seinem Buch *The Origins of Religions*, 1935, die animistischen Vorstellungen für älter und die bloße Kraftidee nicht für eine sekundäre Entwicklungsstufe hält. Es ist hier nicht der Platz, in Einzelheiten darauf einzugehen. Aber gerade die römische Entwicklung zeigt es

So bleibt das Gottmenschentum! Wir berührten schon mehrfach Strömungen, die sich gegen diesen Anspruch kehrten, ohne ihre Hintergründe aufzudecken. Und doch würden wir das Problem verfälschen, wollten wir einfach behaupten, es habe keine ihm entgegenkommenden Anschauungen gegeben. Freilich glaube ich nicht, daß unter ihnen dem Euhemerismus die ihm in der modernen Forschung gelegentlich zugeschriebene Bedeutung zukommt⁷⁵). Diese an sich schon durch spätsofistische Strömungen vorbereitete Lehre⁷⁶), die Euhemeros in frühhellenistischer Zeit in ein einprägsames und oft aufgegriffenes System brachte⁷⁷), verkündete, die Götter seien ursprünglich Menschen gewesen und seien zum Dank für ihre Verdienste und Taten kultisch verehrt worden. Sie projizierte also im Grunde nur Erfahrungen der eigenen Zeit in die Vergangenheit zurück und mag mit ihrem platten Rationalismus, der sich ein wissenschaftliches Mäntelchen umhängte, es dem einen oder anderen leichter gemacht haben, die Vergottung des Menschen als religiös unverbindliche Form hinzunehmen⁷⁸): Eine religionsgeschichtliche Erscheinung von überzeitlicher Dauer vermochte sie gewiß nicht herbeizuführen oder auch nur zu fördern. Die Christen haben das später mit feinem Instinkt empfunden und bei ihrer Polemik seit den Tagen der Hegesippos und Justinus gerade immer wieder auf euhemeristische Vorstellungen als Kronzeugen gegen das Heidentum und seine Vergottung auch des Menschen zurückgegriffen⁷⁹). Wir dürfen dagegen das Wissen um die enge Verbundenheit der göttlichen und menschlichen Sphäre als ein Grundprinzip des griechischen und des antiken Lebensgefühl überhaupt betrachten. Immer und immer wieder wird das von den Dichtern ausgesprochen, aber ebenso oft auch verkündet es die Philosophie⁸⁰). Besonders aufschlußreich ist, daß sich rein materialistische Anschauungen, wie sie von der Atomistik und gelegentlich unter ihrem Einfluß auch von

in dem hochaltertümlichen Genius- und Felicitas-Kreis m. E. noch besonders deutlich, von dem sich jüngere Erscheinungen wie Concordia und verwandtes klar abheben.

75) Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, 1930, S. 245.

76) Kritias, Sisyphos. Frgm. d. Vors. II, 88 [81], B. 25, 11 ff.

77) Vergl. Jacoby R. E. VI, 1, 952 ff.

78) Besonders deutlich wird das an den ersten Büchern Diodors, die weithin aus euhemeristisch beeinflussten Quellen geschöpft sind, wie denn Diodor selbst, soweit man bei ihm überhaupt von einem religiösen Gefühl sprechen kann, stark von Euhemeros beeinflusst worden ist. Es kann danach kein Zweifel daran bestehen, daß für zahllose Menschen *τιμαὶ ἰσόθεοι* und ähnliches gar keine echte religiöse Bedeutung gehabt haben, wie an jeder Stelle, wo ein *ὡς* . . . auftaucht, die Frage nach dem Sinn dieses *ὡς* aufgeworfen werden muß. Als besonders charakteristisch verweise ich auf Diod. I, 2, 4.

79) Vergl. Eusebios Hist. Eccl. IV, 8, 2 ff. Voran geht die jüdische Apologetik. Pseudoaristea 135 ff.

80) Stellen aufzuführen, erübrigt sich. Einzelnes Hermes 72, 355 ff.

anderen Schulen vertreten wurden, nicht durchzusetzen vermochten, und daß der göttliche Charakter der Seele fast zu einem Dogma wurde. Am weitesten ging von den klassischen Schulen wieder die Stoa, die den Wesensunterschied zwischen den Menschen und den Göttern des Volksglaubens fast aufhob, um beide freilich der Unendlichkeit und Allvollkommenheit des Nus gegenüberzustellen, von dem sie kommen und in den sie wieder aufgehen, wenn sich im Weltenbrand Ende und Neuanfang aller Dinge begegnen⁸¹). Kein Wunder, daß diese Schule manche im Herrscherkult wirkenden Elemente übernahm, vor allem den Aufstieg des vollkommenen Individuums in die göttliche Sphäre nach seinem Tode⁸²), während sie seine Gottähnlichkeit zu seinen Lebzeiten schon mit überschwinglichen Worten preist⁸³). Daß es von da aus für den antiken Menschen nur ein kleiner Schritt ist, ihm kultische Ehrungen zu erweisen, das mag eine schöne — zum Teil schon von Aischylos und anderen vorweggenommene — Aeußerung Senecas (an Lucilius 41, 3 und 4) bezeugen. „Wenn Dir ein Hain begegnet, der reich an alten und ungewöhnlich hohen Bäumen ist und durch das dichte Gewirr seiner Aeste Dir den Anblick des Himmels nimmt, so werden die hohen Bäume, die Einsamkeit und das Staunen über einen so dunklen und dichten Schatten unter freiem Himmel in Dir den festen Glauben an eine Gottheit erwecken. Wenn eine Grotte mit tief ausgenagten Felsen sich am Hang eines Berges auftut, nicht von Menschenhand geschaffen, sondern von Natur zu solcher Weite ausgehöhlt, dann wird sie Deinen Geist mit einer religiösen Ahnung erschüttern. Großer Flüsse Quellen verehren wir. Ein plötzlicher Ausbruch aus den verborgenen Tiefen eines gewaltigen Stromes erhält Altäre. Einen Kult empfangen heiße Quellen, und einzelne Gewässer hat ihr düsterer Schatten und ihre unergründliche Tiefe geweiht. Wenn wir einen Menschen sehen, der unerschrocken in Gefahren, unberührt von Begierden ist . . . von oben herab auf die Mitmenschen und von gleicher Ebene aus auf die Götter blickt, wird uns dann nicht das Verlangen, ihn zu verehren, ergreifen⁸⁴)?“

Aber — der gleiche Seneca und mit ihm zahllose andere Dichter und Denker haben es seit Homer in ergreifenden Worten ausgesprochen — darüber wird die Kluft nicht vergessen, die Sterbliche und Unsterbliche scheidet⁸⁵). Der Epiphanie-Glaube — die Vorstellung von dem Eingehen des Gottes in den Menschen —, der

81) Vergl. nur Ueberweg-Praechter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums § 57.

82) Das schönste Zeugnis Cicero De Rep. VI, 9 ff. (Somnium Scipionis).

83) Topos aller stoischen Schriften. Vergl. nur Seneca ad Luc. 73, 12 ff.

84) Auch dazu gibt es manche Parallelen. Hier mag der Hinweis auf kultische Ehren für den Geliebten genügen. Athen. XV, 670 (nach Klearch).

85) Epigrammatisch zusammengefaßt Seneca ad Lucil. 124, 14.

wiederum auf uralte Anschauungen zurückgriff, versuchte zwar, die Spannung zu überwinden und die Verbindung zwischen der vergänglichen und wechselnden irdischen Erscheinung und dem ewigen Numen herzustellen⁸⁶), drang aber bei Griechen und Römern nicht durch, weil ihr zu tiefst tragisches Lebensgefühl diesen im Grunde doch optimistischen Kompromiß nicht gestattete. Die Philosophie hat sich denn auch in der Regel nicht mit ihm auseinandergesetzt, und nur die skeptische Kritik ihn erbarmungslos zerpfückt⁸⁷). Nur in einzelnen vorderasiatischen Landschaften, in deren Religion der Glaube an das Eingehen des Gottes in den Menschen in sakramentalen Akten und an den Aufstieg des Menschen zum Gotte in der Ekstase den Mittelpunkt bildete, scheint es wie in Aegypten anders gewesen zu sein. Hier, wo man bald unter dem Mißregiment der römischen Oligarchie unsäglich leiden sollte, wartete man mit heißer Inbrunst auf den vom Himmel gesandten göttlichen Retter, der aller Not ein Ende machen sollte, und sah den Gott in jedem, der durch Taten und Wunder seine Berufung bezeugte⁸⁸).

So ist der Glaube an die Göttlichkeit des Herrschers, so groß scheinbar seine Verbreitung gewesen ist und so lange er sich in den einmal geschaffenen Formen behauptet hat, für die griechisch-römische Religionsgeschichte im Grunde nur eine Oberflächenerscheinung gewesen. Sie erstarrte schnell zur bloßen Form, an deren inneren Gehalt die Herrscher selbst meist nicht glaubten, die sie als Anerkennung ihrer absoluten Gewalt forderten, und mit der die Menschen nicht selten Schindluder trieben, wenn sie um die Gunst der Mächtigen dieser Erde und ihrer Kreaturen

86) Leider fehlen Zeugnisse, welche die mit ihm verbundenen religiösen Vorstellungen plastisch erkennen lassen, in der älteren profanen Literatur abgesehen von Enthusiasmuserlebnissen ganz. Um so reicheres Material bieten die jüdischen und vor allem die christlichen Schriften, die an zahllosen Stellen die ganz massive Besessenheitsidee — die im späten Neuplatonismus auch für die Philosophie wichtig werden — im Dämonenglauben und auf sehr viel höherer Ebene das Gottmenschentum in den christologischen Untersuchungen behandeln. Ganz nahe an die älteren Ideen führt jedenfalls die Christologie des Beryllus von Bostra (Euseb. Hist. Eccl. VI, 33) . . . *μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃ τὴν πατριζήν*. Ähnlich Paulus von Samosata (Hist. Eccl. VII, 27, 2 und 30 passim).

87) Es beginnt mit dem bösen Wortspiel, das aus *Ἄντροχος Ἐπιφανῆς Ἐπιμανῆς* macht (Polyb. XXVI, 1, 1). Die Spätstufe im 2. nachchristlichen Jahrhundert repräsentieren Aelian, Athenaios und vor allen anderen Lukian.

88) Darauf hat Kornemann (Zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Klio I, 51 ff.) für die Frühzeit schon nachdrücklich hingewiesen. Meine in die gleiche Richtung gehende Auffassung hat Kahrsstedt Gött. Gl. Anz. 1940, 3/4, S. 153 bestritten. Sie beruht auf dem Bild, das die Inschriften und die Gesamtüberlieferung bieten. Einzelnes weiter unten. Hier sei nur der Hohn erwähnt, den Lukian Alex. 9 und 18 über die Leichtgläubigkeit der Paphlagonen ausschüttet. An dieser Tatsache ändert auch der Umstand nichts, daß Schriftsteller wie Strabon und Dio Cassius, die unzweifelhaft einen star-

buhlten⁹⁰). Kühle Berechnung oder erstarrte Konvention sprechen in der Regel aus den Steinen, die Ehrungen für hellenistische Könige und römische Kaiser aufzeichnen⁹⁰). Sie klingen aus den unbeholfenen Versen, die ein attischer Dichterling zu Demetrios' Ehren verfaßt hat⁹¹), und aus den formgewandten Liedern alexandrinischer Dichter⁹²) und ihrer römischen Gesinnungsgenossen von Ovid bis Martial⁹³). Sie beherrschen Seneca, der die Vergottung des lebenden Menschen ablehnt, in der Schrift, die er aus der Verbannung an einen einflußreichen Freigelassenen richtet, und viele, viele andere Äußerungen⁹⁴). Man ist beinahe überrascht, wenn man einmal auf einem Stein unter dem Eindruck einer überragenden Gestalt echtes Erleben findet, und wenn man bei dem jungen Vergil hinter den Formeln der hellenistischen Gesellschaftsdichtung ein ganz echtes Gefühl spürt, das dem fremden Bilde seine Kraft einhaucht⁹⁵).

Damit hängt es aber auch wenigstens zu einem Teil zusammen, daß die vielen Äußerungen gegen das Gottmenschentum, die wir bei Griechen und Römern aus mehr als 6 Jahrhunderten lesen, nur in ganz seltenen Fällen religiöse Leidenschaft gegen die Profanierung des Heiligen atmen. Meist spricht aus ihnen der Bürger, der den Einbruch in seine menschlich-politischen Rechte haßt, und wo das religiöse Empfinden mitschwingt, wird es eigentlich immer von dem politischen überschattet⁹⁶). Infolgedessen sind diese Stimmen auch so seltsam gleichförmig und unberührt von dem Wandel des religiösen Lebensgefühls, obwohl einzelne zu den gelungensten Schöpfungen des antiken sarkastischen Witzes gehören⁹⁷). Die Höfe, die dem heimischen Denken treu blieben,

ken kleinasiatischen Bluteinschlag gehabt haben, zu den scharfen Gegnern des Herrscherkults gehören. Zu Dio vergl. meinen Aufsatz „Zum Kampf gegen den antiken Herrscherkult“ ARW. 32, 282 ff.

89) Die Beispiele dafür finden sich in allen Jahrhunderten. Charakteristisch ist, daß Demetrios Poliorketes, der die eigene Vergottung wünschte, sich gegen kultische Ehrungen für seine Günstlinge Burichos, Adeimantos und Oxythemis in Athen aussprechen mußte (Athen, 253, nach Demochares Fr. Gr. H. 75, 1).

90) Einzelnes Hermes 72, 360, 3.

91) Hermes 72, 360, 2.

92) Vergl. Anm. 48.

93) Die Stellen sind in allen Untersuchungen zum Kaiserkult oft behandelt. Bezeichnend ist, daß Vergil und Horaz sich nach dem Jahre 27 der augusteischen Auffassung anpassen, während Ovid selbst unter Tiberius noch in den hellenistischen Formeln spricht.

94) Ad Polyb. de consol. passim.

95) Vergil Ecl. 1, 6 ff. und 4 passim.

96) Einzelnes ARW 32, 282 ff. und Hermes 72, 355 ff.

97) Besonders amüsant sind die Erzählungen von dem syrakusanischen Arzt Menekrates (Athen. VII, 289 und Ael. V. H. XII, 51), die Weinreich, Menekrates Zeus und Salmoenus, 1933, gewürdigt hat.

haben unter solchen Umständen auch das Gottkönigtum überhaupt nicht eingeführt⁹⁸).

Von Grund aus änderte sich das Verhältnis dagegen, wenn die Majestät des Todes gesprochen hatte. Griechen und Römer kannten aus primitiven Seelenvorstellungen her mannigfaltige Kultformen für die Verstorbenen, und die Griechen hatten eine große, immer noch steigende Zahl als Heroen aus der Menge der schattenhaften Totengeister herausgehoben⁹⁹). Wie wahrscheinlich schon in Mykene hatte der Heroenkult z. B. in Sparta und Makedonien einen ausgesprochen dynastischen Charakter angenommen¹⁰⁰). Und schon vor Alexander hatte sich in orphischen Kreisen hier und da der auch für die spätzeitlichen Aegypter so tröstliche Glaube durchgesetzt, der Tote werde im Jenseits die Schicksale seines Gottes durchmachen und dank seines durch die Weihen gewonnenen Wissens allen Gefahren zum Trotz selbst Gott werden¹⁰¹). An alle dem konnte die hellenistische Entwicklung unmittelbar anknüpfen, wie wir schon an den Vorgängen nach Alexanders Tod sahen. Freilich ist es nicht so, als ob durch den Heroenkult die Grenze zwischen Gott und Mensch aufgehoben wäre. Er galt noch lange über diese Zeit hinaus nur dem Toten und verriet in seinen Formen seine Herkunft deutlich, obwohl unter den vielen griechischen Heroen manch alter Gott verborgen war¹⁰²). Pergamon und Makedonien pflegten die alten Formen weiter, während Aegypten und Syrien in folgerechter Fortbildung der dem Lebenden gewidmeten Verehrung die Heroisierung zu Gunsten der Vergottung aufgaben¹⁰³). In Rom, das wie die Italiener überhaupt wohl die Vorstellung von dem Eingehen des Toten in einen göttlichen Bereich, nicht aber den griechischen Heroenkult in seiner besonderen Form kannte, scheint in den Anfängen eine wesentliche Verbindung zwischen der Aufnahme des „pater patriae“ als „divus“ unter die Staatsgötter und dem Familienkult der verstorbenen Ahnen als „dei parentes“ zu bestehen,

98) Die Antigoniden in Makedonien und Attaliden in Pergamon. Der Umstand hat selbstverständlich nicht verhindert, daß Angehörigen dieser beiden Dynastien des öfteren kultische Ehrungen von griechischen Gemeinden erwiesen sind.

99) Nilsson a. a. O. 160 ff.

100) Nilsson a. a. O. 354 ff.

101) Vergl. Kern, Orph. Fragm. S. 104 ff. Auch außerhalb dieser Zirkel begegnen gelegentlich verwandte Ideen. Ob aber der schon Epicharm zugeschriebene Gedanke, daß der Tote durch die Asche eins mit der Göttin Erde wird — Anth. Lat. II, 2, 974 und 1532 — echten Trost gespendet hat, mag man füglich bezweifeln, wenn man den anderen Stimmen auf den Grabsteinen dieser Periode lauscht. Als Beispiel für das Absteigen von Vorstellungen verweise ich auf CIL VI, 21 521 (Anth. Lat. II, 2, 1109).

102) Die Tatsache ist heute allgemein anerkannt. Vergl. die mehrfach zitierten Ausführungen Nilssons und Eitrems.

103) Vorangegangen ist dabei bekanntlich Ptolemaios II. Philadelphos.

die freilich sehr früh durch die willkürliche Ausweitung der Divinisation auf die Mitglieder der kaiserlichen Familien in Vergessenheit geriet¹⁰⁴).

Die römische Divinisation hat, wie wir aus ein paar Andeutungen erfahren, eine lebhaftere Debatte hervorgerufen¹⁰⁵; im Großen und Ganzen haben sich aber Griechen und Römer — abgesehen von den Kynikern und ihren Nachbetern und von den Epikureern — nicht gegen die Vergottung verstorbener Herrscher aufgelehnt, wenn sie nur dem Herrscherideal entsprochen hatten¹⁰⁶). Freilich schützte sie auch nicht vor den perfidesten Angriffen, wie Senecas Apocolocyntosis bezeugen mag. Für das religiöse Leben seines Volkes hat keiner von ihnen, auch Alexander nicht, etwas bedeutet. Das ist außer Jesus und anderen antiken Religionsstiftern wie Simon dem Magier freilich mit begrenzter Geltung nur dem weisen Imhotep, dem alten Vezir und Baumeister König Zosers, vergönnt worden¹⁰⁷).

Mit Jesu Gestalt berühren wir aber den Kreis, mit dem ich diesen Aufsatz schließen möchte. Um es vorwegzunehmen: Ich will hier nicht von Jesus selbst sprechen und von jener so eigenartigen und von Jahrhunderte währender Auseinandersetzung begleiteten Entwicklung, die aus dem Messias den Menschensohn und Weltheiland und aus dem Sohne Josephs und Marias Gottes Sohn und Logos und Gott selbst gemacht hat. Daß die ältere jüdische Geschichte das Gottkönigtum nicht kannte, davon brauchen wir hier nach dem, was wir über die altmesopotamische Entwicklung angedeutet haben, kein Wort mehr zu verlieren¹⁰⁸). Charismatische Vorstellungen spielten freilich bei den Juden wie bei all ihren Nachbarn eine ungeheure Rolle. Ueberwiegt in den historischen und prophetischen Schriften dabei der Glaube an

104) Die wichtigste Quelle für den Kult des deus parens das berühmte Cornelia-Fragment Corn. Nepos fr. 28 H . . . ubi mortua ero, parentabis mihi et invocabis deum parentem . . .

105) das älteste mir bekannte Zeugnis Dionys. Hal. II, 56. Von späteren Schriftstellern bietet das reichste Material wiederum Lukian in den Inf. Dial., Contempl., De luct. und sonst.

106) Die Hauptquelle sind wiederum Lukians Dialoge. Sehr deutlich klingt die kynische Skepsis aber auch bei Dion von Prusa durch; vergl. 3, 54 f., V., 28, 69, 1. Für die Jünger Epikurs bestand dieses Problem naturgemäß überhaupt nicht.

107) Sie alle besitzen nicht die Kraft, die älteren Heroen aus ihrem Rang als die eigentlichen lokalen Beschützer zu verdrängen. Ich habe mich auch durch Kees' jüngste Ausführungen (Götterglaube 110 ff.) nicht von dem ursprünglich menschlichen Charakter des Osiris überzeugen lassen, für den früher schon Gardiner und Sethe eintraten. Zu Imhotep vergl. E r m a n, Die Religion der Aegypter. 1934, S. 326 f.

108) Ebenso ist es unnötig, auf die famosen griechischen Legenden von Karthagern, die Götter werden wollten — darunter die schöne Papageiengeschichte Aelian V. H. XIV. 30 Πῶς ὁ Ἄνων ἐκθέσειν ἑαυτὸν ἐβούλετο —, hier einzugehen.

Jahwes Walten, dessen Gnade, in bestimmten Zeremonien übertragen, auf dem Könige als Sieg und Wohlfahrt spendende Kraft ruht, und dessen Geist in den Worten und Wundern seiner Propheten und Priester und in den Versen seiner Dichter spricht, so wuchern in den volkstümlichen Erzählungen jene Dämonenvorstellungen üppig, die auch für das frühe Christentum so wichtig waren und die heute noch den Volksglauben der semitischen und hamitischen Stämme Vorderasiens und Nordafrikas beherrschen¹⁰⁹). Es darf als sicher gelten, daß die ältere jüdische Religionsentwicklung, die bereits in der Assyrerzeit vielfache Rückschläge zum Trotz wenigstens in den Höhenlagen des religiösen Denkens zu ausgesprochen henothelistischen Anschauungen geführt hatte, durch die Berührung mit dem iranischen Glauben an den Widerstreit zwischen dem guten und bösen Weltprinzip und den Endsieg Ahuramazdas über Ariman auf das tiefste beeinflusst wurde. Sie nahm, zumal im Volksglauben mit seinen zahlreichen Sekten, einen ausgesprochen dualistisch-eschatologischen Charakter an und vereinigte die iranische Engel- und Dämonenwelt mit den verwandten Elementen des eigenen Glaubens¹¹⁰).

Auf der anderen Seite mußte sich die jüdische Religion mit den Kräften auseinandersetzen, die sich aus der bloßen Tatsache einer nicht abreißen Kette von Fremdherrschaften ergaben. Die Juden hatten seit alters ihre Geschicke nur als Gottes Vergeltung für ihr eigenes Verhalten ihm gegenüber gedeutet und sahen darum in der Fremdherrschaft die Strafe für ihre Sünden¹¹¹). Gerade darum gaben sie aber auch die Hoffnung auf das Kommen des Messias und die Wiederherstellung der eigenen Freiheit nicht auf und verquickten diese ursprünglich rein politisch gerichtete, wenn auch religiös unterbaute Erwartung sehr bald mit ihren Endvorstellungen. Immer neue Gesichte malten das in der eschatologischen Literatur aus, die, in der Zeit der Auseinandersetzung mit den Hellenisierungsbestrebungen der Seleukiden geboren, uns in vielen, zu einem kleinen Teil auch christlichen Denkmälern aus fast fünf Jahrhunderten erhalten geblieben ist, und schildern das Auftreten des Messias und die Endzeit mit dem Endgericht. Dadurch erhielt das religiöse Leben dieses Volkes, das nach dem Absterben der prophetischen Bewegung unter dem lähmenden Druck des Gesetzes zu erstarren und in führenden Schulen sich an einen spitzfindigen Formalismus zu verlieren drohte, einen mächtigen Auftrieb. Es gab den Juden die Kraft,

109) Für sie gilt auch in der Gegenwart noch das Bild, das E. Meyer, Geschichte des Altertums I³ § 342 entwirft. Vergl. Diez, Glaube und Welt des Islam, 1941, S. 135 ff.

110) E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 58 ff.

111) Belege bietet die spätjüdische Literatur in großer Fülle. Vergl. E. Meyer a. a. O. 167 ff.

den Kampf erst gegen die Seleukiden und dann sogar gegen die Herrin Rom zu wagen, und nahm dabei in den Eiferern und den ihnen nahestehenden bäuerlichen und kleinbürgerlichen Massen allen Ausgleichsbestrebungen in der Aristokratie und seitens der Krone zum Trotz jene erbarmungslose Unbedingtheit an, die alle Gegner und noch mehr die Abtrünnigen im eigenen Lager mit unversöhnlichem Haß verfolgte ¹¹²⁾). Denn jeder Mensch, ganz gleich ob Jude oder Heide, wirkte ja, so glaubte man, mit am göttlichen Heilsplan als Werkzeug Jahwes, der für seine Gläubigen längst zum universalen Weltherren geworden war, oder war Diener und Träger satanischer Gegenkräfte. Eine solche Haltung duldete keinen Kompromiß. So haben die gesetzestreuen Juden in den hellenistischen Reichen und im Imperium Romanum auch dem vom Staate geforderten Herrscherkult keinerlei Konzessionen gemacht, und Rom hat ihre Haltung, so lange es nicht zum Vernichtungskampf von den Juden selbst gezwungen wurde, geduldet und nicht nur, von einer Ausnahme abgesehen ¹¹³⁾, alle Versuche unterlassen, Jahwe- und Kaiserkult zu vereinen, sondern auch alles getan, die religiösen Gefühle dieses Volkes in Jerusalem selbst nicht zu verletzen. Als es an die Stelle der indirekten Verwaltung durch Klientelfürsten die eigene setzte, da legte es nach Jerusalem nur eine kleine Wachtruppe ohne Feldzeichen mit dem Kaiserbild, die den Frommen ein Greuel waren, verbot allen Nichtjuden unter Todesstrafe das Betreten des Tempels und machte die Griechenstadt Cäsarea zum Amtssitz des ritterlichen Statthalters, so daß die Juden unter der Herrschaft des hohen Priesters und des Rates ihre eigenen Angelegenheiten fast ungestört verwalten konnten ¹¹⁴⁾). Der Gegensatz wurde dadurch nicht aus der Welt geschafft. Er kristallisierte sich in der jüdisch-christlichen eschatologischen Dichtung um die dämonische Gestalt Neros, der durch seinen Versuch, die Landenge von Korinth zu durchstechen, und durch die Ermordung der eigenen Mutter die Welt erschüttert hatte. Der Kaiser wurde hier zum Repräsentanten der teuflischen Mächte und schließlich, als bald nach seinem legendenumwobenen vermeintlichen Verschwinden seine Gestalt immer mehr in den mythischen Bereich hinauswuchs, zu einem jener satanischen Wesen, deren Auftreten das Kommen des Antichrist und der Endzeit verkünden. So sah ihn schon der Schöpfer der Johannes-

112) Den Niederschlag in der Dichtung bilden die pseudosalomonischen Psalmen.

113) Caligula; vergl. Joseph. Antiq. XVIII. 8, 261 ff.

114) E. Meyer a. a. O. 328 f.

Apokalypse ^{114a}) und nach ihm die Verfasser später Sibyllinen ¹¹⁵). Seine ganze symbolhafte Kraft enthüllt dieses Bild aber erst dann, wenn wir daran denken, daß Nero selbst sich gern in die Rolle des Sonnengottes oder des segenspendenden alexandrinischen Guten Dämon, der ebenfalls schon zu einer Allgottheit geworden war, hineinträumte ¹¹⁶).

Das Spätjudentum war aber auch die Welt, in der das junge Christentum sich entfaltete und deren Ideen es auch dann nicht abschüttelte, als es zu einer universalen Erlösungsreligion wurde. Wir greifen eine Szene von besonders eindringlicher Kraft heraus. Paulus und Barnabas begegnen in Lystra, in Ostkleinasien, wo sie ihre Botschaft verkünden, einem Lahmen, und Paulus heilt ihn, als er seinen Glauben erkannt hat. Die Menge beobachtet das Wunder und glaubt, daß in den beiden Christen Zeus und Hermes auf Erden erschienen sind. Der Zeuspriester bereitet ein Opferfest vor, um die Epiphanie der Götter zu feiern. Als die Apostel das erfahren, da zerreißen sie ihre Gewänder und wenden sich in leidenschaftlicher Erregung an die Menge. „Männer, was tut ihr? Auch wir sind Menschen gleicher Art wie Ihr und verkünden Euch die frohe Botschaft, Euch abzuwenden von diesem törichten Glauben zu dem lebendigen Gott, der den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, schuf ¹¹⁷)“.

Da stoßen die beiden Welten aufeinander: Die wundersüchtige Vorderasiens und das junge Christentum. Die eine hatte immer schon das rauschhafte Eingehen des Menschen in den Gott und das Herabsteigen der Götter zu den Menschen geglaubt. Hier hatte man die Begegnung zwischen Dionysos und Aphrodite erlebt, als Antonius und Kleopatra sich in Tarsos trafen ¹¹⁸). Hier wird man den Neupythagoreer Apollonios von Thyana bald als Gott feiern ¹¹⁹) und dem Zauber und Trug des Alexander von Abonoteichos verfallen, über den Lukian seinen ätzenden Hohn ausge-

114 a) Zu Lohmeyers abweichender Auffassung vergl. jetzt den Artikel Antichrist in dem Reallexikon für Antike und Christentum, 3. Lieferung 1942, 453 f. und die dort angeführte Literatur.

115) Vergl. IV, 102 ff.; V, 28 ff.; 93 ff.; 137 ff.; 214 ff.; 361 ff. VIII, 65 ff., 139 ff. XII, 72 ff. Stellen, die in Verbindung mit Suet. Nero 57, Tacit. Hist. I, 2 und II, 8 f., Dio LXVI, 19, 36 und Apoc. Joh. passim die Entstehung eines Mythos literarisch sichtbar machen. Schon früh wird Nero dann zum Antichrist selbst.

116) Dittenberger O. G. J. S. II, 666. Vogt, Die Alexandrinischen Münzen, 1924, S. 28 ff. Es ist aber nachdrücklich darauf zu verweisen, daß Wendungen der Sibyllinen, die scheinbar gegen diesen Anspruch polemisieren, nichts mit ihm zu tun haben, sondern aus dem Antichristbild stammen.

117) Act. 14, 8 ff.

118) Plut. Anton. 26, 5.

119) Vergl. den von Philostratos verfaßten Bios.

gossen hat¹²⁰). Die andere entsandte nun ihre Sendboten, die im Wunder die Bestätigung der aus Gottes Geist in ihnen wirkenden Kraft erlebten und in der Vergottung die Versuchung des Teufels erblickten. In dieser Stunde gab ihnen ihr Glaube, der unter dem Schatten der nahenden Wiederkehr Christi stand, eindringliche Worte der Bekehrung in den Mund. Nur zu bald wird er sich immer von neuem wieder gegenüber dem Staate selbst bewähren müssen, der der universalistischen Religion nicht die Duldung der jüdischen einräumen konnte und darum auch von ihren Bekennern die Verehrung des Kaisergenius forderte. Ein Kampf auf Leben und Tod setzte damit ein, der nur mit dem völligen Siege eines der beiden miteinander ringenden Prinzipien enden konnte . . .¹²¹).

Das Christentum triumphierte in ihm, das ihn in Augustinus' mythischer Gesichtssicht in den gewaltigen Rahmen des Kampfes zwischen der civitas dei und der civitas terrena, dem Reiche Gottes und dem Reiche dieser Welt, einspannte. Die Herrscher des christlichen Staates zu vergotten, verbot der Geist der Kirche; aber als Träger der göttlichen Gnade und als „fast göttliche Menschen“ sind auch sie weit aus ihren Untertanen herausgehoben worden.

Abgeschlossen am 10. Januar 1943.

120) Alexander passim.

121) Vergl. Apoc. Joh. 13, 12 ff.; 14, 8 ff.; 17, 1 ff.; 19, 18 ff.

Ge theos in griechischen und römischen Grab- schriften.

Von Werner Peek, Berlin.

1. Schol. BT zu Homer X 414 (Preger, Inscr. Gr. metr. 40 Nr. 49. Comic. Gr. Fragm. I 145 F 296. Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker⁴ 210, Epicharm F 64. Diehl, Anthol. Lyr. I² 132) κατὰ κόπρον· ἀντὶ τοῦ κατὰ τὸ συρφετὸν τῆς γῆς· ἔστι δὲ καὶ ἐπίγραμμα δ' εἰς Ἐπίχαρμον ἀναφέρεται·

εἰμὶ νεκρός· νεκρός δὲ κόπρος, γῆ δ' ἡ κόπρος ἐστίν·
εἰ δ' ἡ γῆ θεός ἐστ', οὐ νεκρός, ἀλλὰ θεός.

ἡ δὲ γῆ νεκρός (ohne das weitere) B εἰ δὲ γῆ νεκρός T
εἰ δὲ τε γῆ θεός Chiapelli εἰ δ' ἡ γῆ θεός, εἰμ' οὐ νεκρός Bergk
εἰ δὲ γῆ νεκρός Kaibel.

2. IG XII₉ 290. Eretria. Grabstein, wohl noch des dritten Jahr-
hunderts v. Chr.

X [αἶρ]ε Διοδώρου Δι[όγε]νες, φύς δίκαιος καὶ εὐσεβής.
[εἰ] θεός ἐσθ' ἡ γῆ, κἀγὼ θεός εἰμι δικαίως·
ἐκ γῆς γὰρ βλαστῶν γενόμεν νεκρός, ἐγ δὲ νεκροῦ γῆ.

[κοῦρ]ε Hiller v. Gaertringen IG XII Supplementum (1939) pag.
186, doch verlangt φύς ein Verbum finitum. V. 1 ist ein trochäischer
Tetrameter (vgl. Kaibel, Epigr. Gr. 79, 3 f. 106. 783 b. 790). — »ver-
sus quarti erasi restat solum nomen Διογένης« [unter νεκρός 3].
Wenn wirklich ein ganzer Vers getilgt ist¹⁾, mag etwas dagestanden
haben wie ἐγ δὲ νεκροῦ γῆ [ἐνθάδε νῦν γενόμεν] Διογένης [ἄνομα].

3. Theben, Museum (Hof). Würfelförmiger Grabstein aus grauem
Kalk, rechte untere Ecke weggebrochen, sonst gut erhalten. Seiten-
flächen und Rückseite roh behauen. H. 0,48 m; Br. 0,545 m;

1) Den Tatbestand habe ich nicht nachprüfen können, denn der Stein
ist im Museum von Eretria (das seinen Platz mehrfach gewechselt hat) nicht
auffindbar.

D. 0,365 m. Zwischen Epigramm und Überschrift in sehr flachem Relief: sitzender Löwe nach links (Kopf zwischen *ιερείαι* und *χάροπος*), zu beiden Seiten von je einer sich zu seinem Haupt aufringelnden Schlange flankiert. Schriftformen in der Überschrift (BH. 0,03 m): Alpha mit gebrochenem Querstrich, eckiges Epsilon mit abgesetztem Mittelstrich, Σ; im Epigramm (BH. 0,02 m; ZA. 0,025 m): Α Ε (abgesetzter Mittelstrich) C ω. — Gefunden in Thisbe (Kakosi) ²⁾.

ἐπί

ιερείαι Χάροπος.

τύμβος ὁ μυριόκλαυστος, ὀδοιπόρε, τὰς ἱερίας
 ἄς ὁ τόπος ναῶν ἄξιος, οὐχὶ τάφων.
 εἰ δ' ἄρα τὰν αἰπαιδα ὁ βάσκανος ἄρπασεν Ἄδα,
 οὐ μέγα· καὶ μακάρων παῖδας ἔκρυσε κόνις.

ἐνθάδ' ἐγὼ κείμει νεκρὰ κόνις· εἰ δὲ κόνις, γῆ·
 εἰ δ' ἢ γῆι θεός ἐστι, ἐγὼ θεός, οὐκέτι νεκρά.

Charops ist ein später durch Herakles verdrängter und weiterhin mit ihm gleichgesetzter böotischer Unterwelts-Dämon, in Koroneia der alte Herr des Χαρώνειον oder Λαφύστιον, eines der vielerorts lokalisierten Eingänge zur Unterwelt, Paus. 9, 34, 5. Wir kennen ihn jetzt auch aus Inschriften von Koroneia und Thespiiai, N. Pappadakis, Ἀρχ. Δελτίον 2, 1916, 217 ff.; für Thisbe wird sein Kult hier zum erstenmal bezeugt (ein Tempel des Herakles Paus. 9, 32, 2). Die bildliche Gestaltung zeigt, daß die alte theriomorphe Vorstellung vom menschenverschlingenden Unhold noch nicht vergessen war, vgl. *χάροψ λέων* bei Homer, weiteres Material bei Pappadakis 239 ff. (auch der Name des Laphystion führt auf den *δαίμων λαφύστας*, Λαφύστιον gehört zu *λαφύσσω*).

τύμβος . . . τὰς ἱερ(ε)ίας (ἐστίν). μυριόκλαυστος ist Neubildung nach πολύκλαυστος, vgl. Kaibel, Epigr. Gr. 593,3 πολυκλαύστῳ ἐπί

2) Der Stein ist identisch mit IG VII 2359, wo nach Lollings Abschrift ἐπί Καλλιῶνι gelesen wird (statt ἐπί ἱερεία Χάροπος!). Dittenberger gibt dort folgendes Lemma: »Thisbae (Kakosi) lapis inaedificatus in exteriore muro ecclesiae S. Charalampi. Supremo loco hic titulus; infra eum Lollingius invenit epigramma, sed id calce ita inductum est, ut legi nunc nequeat. Infra epigramma anaglyphum nunc item calce oblitum.« Eine Entzifferung des Epigramms hat dann erst A. D. Keramopulos versucht, ohne daß es auch ihm gelungen wäre, einen verständlichen Text zu gewinnen (Ἀρχ. Ἐφημερίς 1936, παρ. 46). Inzwischen ist der Stein aus seinem Verband gelöst und nach Theben überführt worden, ich fand ihn dort 1932 vor, allerdings noch nicht völlig von dem zäh anhaftenden Kalkbewurf gereinigt.

τύβω, — ἄπαις hat wohl die gleiche Bedeutung wie ἀ(ε)ιπάρθεος (Dio Cass. 56, 5 ἰέρεια αἱ ἀειπάρθεοι, von den Vestalinnen; vgl. Sappho F 102, Diehl I² 4, 64, wo jetzt meist αἱ πάρθεος ἔσσομαι abgeteilt wird); doch mag ἄπαις auch die in jugendlichem Alter Verstorbene bezeichnen (über Mädchen und Knaben als Inhaber von Priestertümern vgl. Stengel, Griech. Kultusaltertümer 37). Über Priesterinnen des Charops (— Herakles) siehe zuletzt Pappadakis a. O. 236 f., wo die durch Paus. 9, 27, 6 für die Priesterin in Thespias bezeugte „kultische Keuschheit“ sicher richtig auf Hieros Gamos mit dem Gott gedeutet wird. Die Stellen zu βάσκανος Ἄδης hat zuletzt J. Geffcken, Charisteria A. Rzach (1930), 36 ff. zusammengestellt. — Zu V. 4 vgl. Kaibel 191, 7 f. ἀλλὰ τί θαῦμα; | καὶ Θέτις Ἀιακίδην κλαῦσεν ἀποφθίμενον, ebd. 298, 8 καὶ μακάρων παῖδες ἔνερθεν ἔβαν. Weitere Hinweise auf das Schicksal der Heroen sind gesammelt Philologus 88, 1935, 142. — ἐνθάδ' ἐγὼ κείμεν beginnt auch das Athen. Mitteilungs 56, 1931, 120 besprochene böotische Epigramm (s. u. 31), wo wie fast regelmäßig in den zahlreichen gleichlautenden Gedichtanfängen der Name folgt (z. B. IG XIV 1890. Kaibel 541. Bull. corr. Hell. 3, 1879, 168 Nr. 14. Dacia 2, 1925, 332 Nr. 30). Wenn er im Epigramm auf die Charopspriesterin nirgends genannt wird, so war sie offenbar hieronym, hatte im Dienst der Gottheit ihren bürgerlichen Namen abgelegt, wie die Priesterinnen der eleusinischen Göttinnen (IG II² 3575. 13 162)³). — Zum abundierenden Iota in ῥῆι vgl. Bechtel, Griech. Dialekte I 244 § 20.

4. CIL VI 29609. Bücheler, Carmina Lat. Epigr. II 974. Grabstein von der via Latina (jetzt in München). Erstes Jahrhundert n. Chr.

*inuida sors, rapuisti Vitalem
sanctam puellam bis quinos annos
nec patris ac matris es miserata preces.
accepta et cara sueis mortua hic sita sum.
cinis sum, cinis terra est, terra dea est,
ergo ego mortua non sum.*

»primi versus ex hexametro pentametrisque detorti, syllogismus extremus e poemate graeco translatus. — formula tralaticia fecit ut *sueis* servaretur, non mutaretur in *meis*. — mortua sic effertur ut *Euuander* al.« Bücheler.

3) Es mag dies eine besondere Eigentümlichkeit des Kults von Thisbe sein, denn in der thespischen Inschrift IG VII 1870 scheint vor [τὴν] ἰέρειαν τοῦ Χάρ[ο]πος (so Pappadakis a. O. 237) θυγατέ[ρα] — — — οἴου τοῦ Φερενίκ[ου] der Name ergänzt werden zu müssen. Auch in Eleusis steht die Hieronymie der Priesterin ja nicht von Anfang an fest, sondern ist erst in römischer Zeit Brauch geworden (Foucart, Les mystères d'Eleusis, 173 ff.).

5. Bull. arch. della comm. municipale 1887, 150 Nr. 1862. Carmina Lat. Epigr. II 1532. Rom, Grabstein.

*cara mieis uixi, uirgo uitam reddidi.
mortua heic ego sum et sum cinis, is cinis terrast,
sein est terra dea, ego sum dea, mortua non sum.
rogo te, hospes, noli ossa mea uiolare.
Mus uixit annos XIII.*

»qui primus transtulit, nescio an *mortuos heic fecerit ac deinde sum deus, mortuos non sum detracta s postrema ut in cinis.*«
Bücheler.

Die fünf hier zusammengestellten Gedichte bemühen sich zu erweisen, daß der oder die Tote θεός geworden ist, und bedienen sich dazu des gleichen methodischen Mittels, des syllogistischen Schlußverfahrens, am bewußtesten durchgeführt in 1⁴⁾, in 3 durch einen zweiten Syllogismus erweitert (εἰ δὲ κόνις, γῆ), in 2 in der Weise abgeändert, daß der Schluß als Behauptung vorausgenommen ist, die Begründung mit γάρ folgt. Die Form der einfachen Prämissen-Reihung ist 1. 4. 5. gemeinsam, doch erscheint nur in 4 an Stelle der bedingten letzten Prämisse (εἰ δέ, *sin*) die affirmative Feststellung *terra dea est* mit folgendem *ergo*. Sachlich steht 1 insofern für sich, als nur hier in der Prämissen-Reihe κόνις (*cinis*) durch das brutale κόπρος ersetzt wird.

Ich sehe keine Instanz, die eine Entscheidung der Frage zuließe, welche Fassung als die „Urform“ dieses Syllogismus in Versen zu gelten hat oder ihr doch am nächsten kommt. Allenfalls könnten die Eigentümlichkeiten von 1, die präzisere logische Durchbildung auf der einen Seite, die derb zupackende Vergrößerung auf der anderen, auf die Vermutung führen, daß hier literarische Bearbeitung vorliegt, doch kommen massive Ausdrücke auch auf echten Grabschriften vor (s. u. 31). Auf den Namen Epicharms sind die Verse nur deswegen gestellt worden, weil Epicharm als der Verkünder von Lehrsätzen galt, die man in dem Distichon wiederzufinden meinte, vgl. Menander bei Stob. 4, 31, 30 Wachsm. (Comic. Att. Fr. III 160 F 537):

ὁ μὲν Επίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας

und die Epicharm zugeschriebenen Verse bei Plut. consol. ad Apoll. 110 a (Comic. Gr. Fragm. 136 F 245):

4) Die schon aus 4. 5. richtig erschlossene Fassung von Vers 2 wird jetzt durch 2 endgültig gesichert.

συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κάπηλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν,
 γὰ μὲν ἐς γὰν, πνεῦμα δ' ἄνω . . .

Daß derartige vage Berührungen in Wahrheit zu keinerlei Folgerungen berechtigen, bedarf des Beweises nicht erst. Es dürfte aber überhaupt aussichtslos sein, die Frage nach der Herkunft solchen Ideengutes zu stellen. Denn was in diesen Epigrammen vorgetragen wird, ist keine philosophische „Lehre“, sondern volkstümliche Moral. Wichtig ist allein, sich Rechenschaft zu geben über den Sinn des Satzes: „wenn die Erde eine Gottheit ist, so bin auch ich ein Gott.“ Soll damit der Tote erhöht oder die Göttlichkeit der Erde verhöhnt werden? Wilamowitz (Glaube d. Hellenen II 517 Anm.) hat die letztere Auffassung vertreten und ähnlich schon Bergk (Poet. Lyr. Gr. II⁴ 239). Mir scheint solche Interpretation allenfalls denkbar für das Epicharm-Epigramm, obwohl ich auch dieses eher für eine echte Grabschrift ansehen möchte (s. o. 30). Aber gewiß ist dann nicht dieses die Urform, die mißverstanden später auf die Grabsteine gesetzt worden wäre, sondern es müßte das umgekehrte Verhältnis angenommen werden: der Literat vergrößerte, um mit einer überlieferten volkstümlichen Vorstellung sein frivoles Spiel zu treiben. Gewiß stehen auf den Grabsteinen gelegentlich sehr unfromme Äußerungen. So heißt es in dem schon angeführten Epigramm aus dem böotischen Eutresis (Athen. Mitteil. 56, 1931, 120):

ἐνθάδ' ἐγὼ κεῖμαι ῥόδιος· τὰ γελοῖα σιωπῶ
 [κ]αὶ σπαλάκων ὄλεθρον λείπω κατὰ γαίαν ἅπασαν.
 εἰ δέ τις ἀντιλέγει, [κα]ταβὰς δεῦρ' ἀντιλογεῖτω

und in einem anderen aus Astypalaea, IG XII Suppl. 152 (ähnlich IG XIV 1746. Anthol. Pal. XI 8):

μή μοι πῆν φέρεθ' ὡδε μάτην, πέποται γάρ, ὅτ' ἔζων,
 μηδὲ φαγεῖν· ἀρκεῖ· φλήναρός ἐστι τάδε.

Aber daß der Gedanke: „Seht, wie lächerlich ist der Glaube an die Göttlichkeit der Erde, müßte doch auch ich sonst zum Gott geworden sein“ einer Verstorbenen auf den Grabstein gesetzt worden sein könnte, deren frommer Sinn auf eben diesem Monument gepriesen wird (3, vgl. auch εὔσεβής in 2), das halte ich schlechterdings für ausgeschlossen. Unbefangenen Urteil wird die andere Auffassung die einzig natürliche sein: der Sinn der Gedichte ist, den Toten zum Gott zu erhöhen, nicht den Glauben an die Göttlichkeit der Erde zu verspotten. So hatte auch schon M. Haupt verstanden (Index lect. aestiv. 1861 = Opuscula II 190 ff.) und aus der lateinischen Version 4, der einzigen Parallele, die er damals vergleichen

konnte, den richtigen Schluß gezogen: »haud temere colligere videmur tralaticium quendam in sepulcris fuisse eius sententiae usum«⁵⁾. Gewiß, es ist eine rationalistische, man ist versucht zu sagen eine triviale Moral, die sich da die Erhöhung des Menschen nach dem Tode durch einen Scheinbeweis zu sichern versucht, mit der alten Religion hat dergleichen nichts mehr zu schaffen, denn der echte Glaube kann des Beweises allerorten entraten. Aber wer wollte sich unterfangen, zu bezweifeln, daß auch solche Sätze einmal ernsthaft geglaubt worden sind: gerade daß sie weitergegeben wurden, ist dafür ein untrügliches Zeichen. Sie dürfen auch uns als Zeugnis einer Zeit gelten, die, was sie glauben wollte, zu beweisen unternahm, weil der Glaube solcher Nothilfen nicht mehr entbehren konnte.

Abgeschlossen am 1. IX. 42.

5) Als Parallele zu der Verbreitung der γῆ θεός-Idee mag etwa auf das mit geringen Varianten öfter wiederholte Distichon:

οὐ τὸ θανεῖν ἀλγεινόν, ὅπερ καὶ πᾶσι πρόκειται,
ἀλλὰ πρὶν ἡλικίας καὶ γονέων πρότερον

hingewiesen werden. Folgende Beispiele liegen jetzt vor: IG XII₁ 146 (Rhodos), IG XII₂ 467 (Mytilene), Inscr. Cret. I 148 Nr. 50, Kaibel 500 (Erythrai), ebd. 573 (Aezani), Athen. Mitteil. 24, 1899, 91 (Dorylaion), Fr. K. Dörner, Inscr. u. Denkm. aus Bithynien (1941), 117 Nr. 142 (ebd. wird ein weiteres Exemplar aus Smyrna erwähnt).

Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zu Horaz.

Von Otto Weinreich
in Tübingen.

- I. *Tu secundo Caesare regnes*: Ein Problem der göttlichen Rangordnung (zu Horaz c. I 12).
- II. Iuppiter Menippeus bei Horaz (zu Satire I 1).
- III. Formen der „Epipompe“ des Unheils bei Horaz.
- IV. St. Anna und die Heilige Maria beim Horazunterricht (zur ersten Römerode).

I. *Tu secundo Caesare regnes*: Ein Problem der göttlichen Rangordnung (zu Horaz c. I 12)

1. Horaz und Leonidas von Tarent.

Ἀναξίφορομυγες ὕμνοι, τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν; so hatte Pindar das Siegesgedicht auf Theron (Ol. 2) eröffnet. Horaz kehrt die absteigende Folge um, weil er von der Erde den Blick über das Zwischenreich der Heroen zum Olymp lenkt:

*Quem virum aut heroa lyra vel acri
tibia sumis celebrare, Clio?
quem deum?*

Für Apuleius, met. V 1: *homo — semideus — deus* war das nur ein Crescendo. Daß es für Horaz einen tieferen Sinn hatte, zeigt sich dem Leser erst am Ende der ganzen Ode, wenn vor ihm das Bild des Römers ersteht, der als *vir* und *deus* zugleich den Zeitgenossen galt.

Nach den drei Strophen des Proömiums setzt der Hauptteil ein mit dem Lobe der Götter, dann der Heroen, danach der Helden Altroms, hier also gemäß der Pindarischen Abfolge. Denn nur so kann das altehrwürdige *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα* zu seinem Recht kommen, auf das ja Pindar selbst Nem. 2, 1 anspielt, jenes Wort, mit dem auch Arat seine Phainomena eröffnet hatte.

Den Namen des höchsten Gottes nennt Horaz nicht. Die dichterische Umschreibung (v. 13 f.)

*quid prius dicam solitis parentis
laudibus, qui res hominum ac deorum,
qui mare ac terras variisque mundum
temperat horis*

ist unmißverständlich, und sie verbindet gleichsam kontrapunktisch in der Folge *homines — dei* die aufsteigende Linie des Proöms mit der absteigenden pindarischen der Durchführung, zum polaren Ausdruck verkürzt. Dem Preis des Weltenschöpfers gelten nun noch die nächsten Verse, auf die es uns hier besonders ankommt (v. 17f.):

*unde nil maius generatur ipso
nec viget quicquam simile aut secundum:
proximos illi tamen occupavit
Pallas honores.*

Pallas, seinem Haupt entsprungen, sein eigentümlichstes Schöpfungswerk bekommt hier in der himmlischen Hierarchie den „nächsten“ Platz, nicht den „zweiten“, der bleibt im Himmel offen. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf wird eingeschärft; *proximos honores* distanziert zugleich und umschließt doch die innere Nähe, die die Lieblingstochter dieses Vaters ihm näher rücken läßt¹⁾ als seine Brüder oder seine Gemahlin.

Ehe wir den eigentümlichen Sprachgebrauch (*primus*) *proximus*, *secundus* näher prüfen, sei zur sachlichen Ordnung etwas angemerkt, weil es in den Kommentaren nicht steht. Schon vor Jahren hat Ed. Norden, *Agnostos Theos* 173; 229 A. 1 zu diesen Versen, die manchen Hintersinn bergen, u. a. auf den Zeushymnos des Aelius Aristides hingewiesen, und neuerdings auch W. Theiler, *Das Musengedicht des Horaz* S. 271 A. 1. Da wird in der Durchführung des Enkomions (§ 7 ff.) zuerst der Weltenschöpfer gepriesen, der selbst aus sich selbst geworden ist (man glaubt das gemildert anklingen zu hören in dem *unde nil maius generatur ipso*, was ohne Hintersinn verstanden eine Banalität wäre). Dann aber, heißt es dort, hatte er Athena aus seinem Haupte erzeugt (§ 9). Hier wird freilich nicht *expressis verbis* gesagt, daß Athena die nächste nach Zeus war, tatsächlich ist sie es aber, denn erst in weitem Abstand (§ 17 ff.) kommen die übrigen Götter in ihren von Zeus gewollten Funktionen, gleichsam als die Satrapen des Großkönigs zu Wort²⁾. Hinter Horaz und Aristides liegen stoische Zeusdoxologien, wie Norden schon vermutet und Amann, *Tüb. Beitr.* 12, 49 ff. bewiesen hat, als voraussetzende Quellgebiete, und gerade auch *A r a t*-Anklänge sind beim Rhetor offensichtlich (Amann 50; 94).

Nach dem Lob der Olympier, der Heroengötter und der *vir*i des republikanischen Rom³⁾, das den Hauptteil des Gedichtes ein-

1) Heinze hat auf Pindar frg. 146 verwiesen, wo Pallas sitzt *πῶρ πνέοντος ἄ τε κεραυνῷ ἄγχιστα δεξιῶν κατὰ χεῖρα πατρός*.

2) Man vergleiche auch, wie stark Aristides im Athenahymnos (II S. 304 f. K.) die Nähe zwischen beiden betont; § 6 verweist er auf die in der vorhergehenden Anm. zitierte Pindarstelle.

3) Ueber deren Zwölfzahl plus *sidus Iulium* s. meine von Heinze brieflich noch gebilligte, dann im Roscherartikel VI 846 vorgetragene Auffassung.

nimmt, folgt parallel mit dem dreistrophigen Prooemium der dreistrophige Epilog. Er greift mit v. 49 ff.:

*gentis humanae pater atque custos,
orte Saturno*

wieder auf den Beginn des Hauptteils zurück, wie um das alte *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα καὶ ἐς Δία λήγετε Μοῖσαι ἀθανάτων τὸν ἄριστον ἐπὴν κλείωμεν αἰοδαῖς* (Theokrit 17, 1f.) auch in seinem zweiten Bestandteil zu erfüllen und dem Preis des Weltenschöpfers den Preis des Menschenerhalters hinzuzufügen:

*tibi cura magni
Caesaris fatis data: tu secundo
Caesare regnes.*

Gott und Mensch, das ist wieder die pindarische Linie, aber dieser *ἄνθρωπος* ist mehr als die *vir* der Heldenschau vorher: er ist im Weltenregiment *secundus* neben dem *primus*, Juppiter. Die Stelle, die in der olympischen Hierarchie offen gelassen worden war, nimmt im Gesamtbilde der Weltlenkung Augustus ein, der auf Erden *primus* ist⁴⁾.

Horaz, der neben Pindar, nicht mit Worten anklingend, aber der Sache nach auch von Arat und Theokrit, von stoischer Zeuxodologie berührt schien, mag hierbei ein Epigramm des Leonidas von Tarent auf Aratos, den Dichter der Phainomena, mit vorgeschwebt haben. Freilich ist der Anklang weder von den Horaz- noch von den Leonidaserklärern⁵⁾ gehört worden, und doch scheint er mir unverkennbar. Leonidas AP IX 25 schließt sich zunächst an Kallimachos 27 Wil. an, aber mit dem Schlußdistichon verläßt er das Vorbild und wagt folgende Pointe, die neben Zeus als Welten- und Sternenschöpfer den Dichter des gestirnten Himmels preist:

*5 αἰνεῖσθω δὲ καμὸν ἔργον μέγα καὶ Διὸς εἶναι
δεύτερος, ὅστις ἔθηκ' ἄστρα φαεινότερα.*

Arat gilt als zweiter nach und neben Zeus, weil beide ein *ἔργον μέγα* geschaffen. Ist es hier die kosmische und geistige Schöpfung im sinnvollen Nebeneinander, so bei Horaz die kosmische Herrschaft und die irdische in ihrer Ergänzung, die das *secundo* bestimmen. Beidemale rückt der Mensch neben den *primus omnium*, nur daß Leonidas vom Menschen her aufwärts blickt, Horaz von Gott her abwärts schaut und damit wiederum pindarisch die Ordnung *θεός — ἄνθρωπος* aufnimmt.

4) Daß das oben v. 18. geleugnete *secundus* hier nun doch erscheint, wird von Plessis tatsächlich als „faute de composition“ gerügt!

5) Geffcken, Leonidas v. Tarent no. 44, Komm. S. 80 f. (Fleckeisens Jahrbüch. Suppl. 23); M. Gabathuler, Hellenist. Epigr. auf Dichter S. 17 no. 30, Komm. S. 68. In den Horazkommentaren finde ich Leonidas nicht notiert, auch nicht bei Pasquali, Orazio lirico oder Reitzenstein in dem Aufsatz über Hellenistisches bei Horaz (N. Jahrb. 11, 1908, 81 ff.).

Zur sachlichen Parallele kommt die funktionelle jeweils im Gesamtgedicht: bei Leonidas steht jenes Lob zu Beginn des abschließenden dritten Distichons, bei Horaz im Beginn des abschließenden dritten Teils der weiträumigen Ode.

Horaz wäre nicht Horaz, wenn ers beim bloßen Anklingen beließe. Was bei Leonidas epigrammatisches Spiel war (das Gabathuler „grotesk“ findet, weil er es zu grimmig ernst nimmt), wird bei ihm würdiger Ernst, und damit man ja den Maßstab nicht verliere, präzisiert er das *tu secundo Caesare regnes* in der Schlußstrophe v. 57, jetzt von unten her nach oben blickend, concinn mit dem Prooemium vom *vir* zum *deus* gerichtet:

te minor latum reget aequos orbem:
tu gravi curru quaties Olympum 6),
tu parum castis inimica mittes
fulmina lucis.

Damit ist der Abstand eingeschränkt, und an die Stelle der *ἄστρα φαινώτερα* im Aratepigramm sind die Blitze als Himmelsleuchten getreten, über die kein Mensch, auch kein Kaisergott wirklich verfügen soll. Zwar hatten vorgriechische Gottkönige wie Salmoneus, hellenistische Theomanen wie Klearchos von Heraklea sich mit dem Blitz des Zeus ausgestattet 7), zwar reden auch Augusteer metaphorisch vom Blitz des Augustus und stellt caesarische und augusteische Kunst die Herrscher mit Weltkugel und Blitz dar 8), ehe dann Caligula ihn auch im wirklichen Leben trägt; aber im Sinn des Horaz liegt dergleichen nicht: er hält hier wie überall Mass 9).

2. Quintilian und Horaz.

Die Betrachtung wäre unvollständig, wenn wir nicht auch den römischen Sprachbereich in der Gruppe *primus, proximus, secundus* einbezögen. Das führt zu einem Nebengewinn für eine bekannte Quintilianstelle, die zwar nicht Heinze, aber ältere Erklärer beiläufig genannt haben, ohne die ganze Tragweite zu erfassen. Und doch macht es einem Quintilian so leicht, man muß ihn nur in größerem Zusammenhang lesen und darf als Parallelstelle nicht nur X 1, 53 oder 85 f. zitieren. Quintilian beginnt den Ueberblick über die dem angehenden Redner wichtigste griechische und römische Literatur naturgemäß mit Homer, und zwar unter Anspielung auf das alte *ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα*: *igitur, ut Aratus ab Iove incipiendum putat, ita nos rite coepturi*

6) Dazu vergl. Anm. 9.

7) Mein Menekrates-Zeus (Tüb. Beitr. 18) 86; 17.

8) Alföldi, Röm. Mitt. 50 (1935) 102, 120; Ward, *Studia e Materiali* 9 (1933) 210.

9) Ich kann das nicht besser verdeutlichen, als indem ich ein Epigramm heranziehe, das Lavagnini, Riv. Indo-Greca-Ital. 15 (1931) 51 ff. zuerst mit I 12, 51 ff. verglichen hat. A. P. XVI 120 (Archelaos, nicht wie das Lemma

ab Homero videmur. In ganz hymnischer Weise preist er ihn mit jenen sich ergänzenden Polaritäten, in denen Hesiod den Preis des Zeus im Proöm der Erga verkündet hatte (X 1, 46):

*hunc nemo in magnis rebus sublimitate,
in parvis proprietate superaverit,
idem laetus ac pressus,
iucundus et gravis,
tum copia tum brevitate mirabilis,
nec poetica modo, sed oratoria virtute eminentissimus.*

Homer steht so weit an der Spitze (wie Zeus, ergänzen wir in Gedanken), daß auch bei ihm das Problem sich erhebt, wer ist der zweite nach ihm? Hesiod ist es nicht (§ 52). Aber Antimachos? Die Antwort steht in 53: *sed quamvis ei secundas fere grammaticorum consensus deferat*¹⁰⁾, hat Antimachos doch solche Mängel, *ut plane manifesto appareat, quanto sit aliud proximum esse, aliud secundum.* Dazu ist noch § 62 zu nehmen: (*Stesichorus*) *si tenuisset modum, videtur aemulari*

an zweiter Stelle noch angibt, Asklepiades) faßt den Eindruck des Lysippischen Alexander in die Pointe zusammen, Alexander scheine zu Zeus zu sagen: *Τᾶν ἴπ' ἐμοὶ τίθεμαι, Ζεῦ, σὺ δ' Ὀλυμπον ἔχε.* Wer so denkt, beginnt sein Epigramm mit Recht mit den Worten *Τόλμαν Ἀλεξάνδρου* . . . Büchner in seinem trefflichen Horazbericht (Bursian Suppl. Bd. 267) 120 hält es für wahrscheinlich, daß Horaz dadurch angeregt sei, und betont aber doch den bestehenden Unterschied. Ich betone ihn noch weit stärker; wenn das Epigramm benützt ist, was ich bezweifle, stellt Horazens *tu gravi cursu quaties Olympum* den richtigen Abstand her, die zahlenmäßige Locierung sachlich noch unterstreichend. Es wäre unvorstellbar, daß Augustus zu Juppiter ähnlich gesprochen oder ähnlich gedacht hätte, denn das *σὺ δ' Ὀλυμπον ἔχε* ist ja ein Hinausweisen des Gottes aus der Welt. Jenes Epigramm mag in der Topik hellenistischer Herrscher — *blanditiae* manche Parallele gehabt haben, und es sieht so aus, als vermittele Ovid zwischen dieser Topik und Horaz, wenn er Met. XV 858 ff. folgende Rangordnung gibt:

*sic et Saturnus minor est Iove: Iuppiter arces
temperat aethérias et mundi regna triformis,
terra sub Augusto est; pater est et rector uterque*

und damit Augustus wieder näher an Juppiter heranrückt, namentlich durch Weglassen der Zahlworte. Man wende nicht ein, für Horaz könne etwa der stoische Weise im Ernst den zweiten Platz nach Iuppiter eingenommen haben. Der Schluß der ersten Epistel: *sapiens uno minor est Iove* etc. ist natürlich ironisch aufzufassen, vergl. Heinze.

10) Die Zeugnisse über Antimachos im Verhältnis zu Homer sind bei Wyss, *Antimachi Colophonii reliquiae* p. LXIX—LXXII bequem zu überblicken. In Betracht kommen außer Antipater (s. u.) Properz II 34, 45 (wo die Folge Antimachus—Homerus von der Elegie her zu erklären ist), Plutarch, *Timol.* 36, 3, Hadrians Zeugnis bei Cass. Dio LXIX 4, 6 und Suidas s. v. *Ἀδοιανός* (Hadrian setzte Antimachos an die Stelle des Homer), Rufus, Sopatros von Apamea, Gregor Naz., Proklos Chrest. und die Kanones der Epiker. Am wichtigsten ist mir das Epigramm des Antipater (wohl des Sidoniers, trotz des Lemma, das den Thessaloniker nennt) A. P. VII 409 (no. 89 S. 39 bei Gabathuler a. a. O. mit dem überaus sinnstörenden Druckfehler *μείζων* statt *μείων*), weil es die Ordnung der beiden Dichter am Beispiel der Götter orientiert: Zeus verhält sich zu Poseidon und dieser

proximus Homerum potuisse¹¹⁾, *sed redundat atque effunditur* . . .

Das war die Welt der griechischen Dichtung, die wir — von Horaz her — einmal dem Olymp vergleichen wollen, wo neben Zeus Pallas die *proxima* war, aber ein *secundus* fehlte. Den brachte dann die römische Welt in Augustus. Und für Quintilian bringt das römische Epos in Virgil den wahren *proximus*, ja den *secundus*, § 85: *itaque ut apud illos Homerus, sic apud nos Vergilius auspiciatissimum dederit exordium* (also Rückverweis auf § 46, und damit ein römisches Analogon zu *ab Iove incipiendum*), *omnium eius generis poetarum Graecorum nostrorumque haud dubie ei proximus*. § 86 macht er sich das Urteil zu eigen, das ihm in seiner Jugend Domitius Afer geäußert hatte, als Quintilian ihn fragte, *quem Homero crederet maxime accedere*: „*Secundus*“ inquit, „*est Vergilius, propior tamen primo quam tertio . . . ceteri omnes longe sequentur*.“

Ich brauche die anderen Stellen über *proximus* und *secundus*, die man noch zu zitieren pflegt, nicht auszuschreiben, denn sie lehren weniger¹²⁾, als dieser ganze Abschnitt aus Quintilian. Im Zusammenhang bewertet, zeigt er, daß der kluge und urteilsfähige Mann nicht nur an einzelne Urteile von *grammatici* und *oratores* dachte, sondern daß ihm auch die Horazode lebendig im Gedächtnis stand. Ihr so charakteristisches Abwerten in der Stufenfolge, das Auslassen des *secundus* im einen Bereiche, das Ersetzen

zu den anderen Göttern wie Homer zu Antimachos und dieser zu den andern Dichtern (v. 6 ff.):

εἰ δ' ὕμνων σκάπτρον Ὅμηρος ἔχει,
καὶ Ζεὺς τοι κρέσσων Ἐνοσίχθωνος, ἀλλ' Ἐνοσίχθων
τοῦ μὲν ἔφν μείων, ἀθανάτων δ' ὕπατος.
καὶ ναετήρ Κολοφῶνος ἐπέξευκται μὲν Ὀμήρῳ,
ἀγείται δ' ἄλλον πλάθεος ἕμνοπόλων.

11) Nach Antip. Sidon VII 75 (Gabathuler no. 81 S. 35) hatte sich — *κατὰ Πυθαγόρῳ φροσικὰν φάτιν* — Homers Seele in Stesichoros niedergelassen: *ὄδ' . . . ἃ πρὶν Ὀμήρου ψυχὰ ἐνὶ στέφανοις δεύτερον ᾤκισατο*.

12) Cic., Brut. 47, 173 zeigt die Relativität von *proximus* sehr deutlich: den *primi* unter den älteren Rednern Crassus und Antonius gegenüber ist L. Marcius Philippus zwar *proximus*, aber in so weitem Abstand, daß er weder als *secundus* noch als *tertius* zu werten ist. Auch bei Virgil, Aen. V 320 bezeichnet *proximus* den in weitem Abstand folgenden. Daran knüpft Plin., epist. VII 20, 4 an, um seinen Abstand von Tacitus zu bezeichnen. Einen nahen Abstand bezeichnet *proximus* bei Corn. Nepos, Pelop. 4, 2: in Theben war Pelopidas die *altera persona* nach Epaminondas, *sed tamen secunda ita, ut proxima esset Epaminondae*. Hübsch formuliert Alcimus, De Vergilio (Anth. Lat. II no. 740 R.) die Relativität der Begriffe in Bezug auf Homer, Virgil e tutti quanti:

*De numero vatum si quis seponat Homerum,
proximus a primo tunc Maro primus erit.
At si post primum Maro seponatur Homerum,
longe erit a primo, quisque secundus erit.*

durch *proximus* und das Nachtragen des *secundus* aus einem anderen Bereiche an weit späterer Stelle, sowie das Arzitat zu Beginn des Ganzen machen das völlig deutlich¹³⁾. Auf eine kurze Formel gebracht:

	<i>primus</i>	<i>proximus</i>	<i>secundus</i>
Horaz:	Iuppiter	Pallas	Augustus
Quintilian:	Homer	{Antimachos}	Virgil
	(∞ a Iove principium)	{Stesichoros}	

So nüchtern die Tabelle aussieht: wägt man das Gewicht ihrer Namen und erwägt man den Grad der Proportionen, sowohl im religiös-politischen wie im poetischen Bereich, wird man den weltgeschichtlich tiefen Sinn dieser Ordnungen so wenig verkennen wie die Geltung dieser *secundi* anzweifeln.

II. Iuppiter Menippeus bei Horaz Satire I 1.

Mancher wird es als Armutzeugnis der antiken Religiosität bewerten, andere werden darin gerade einen Beweis besonderen Reichtums und vitaler Kraft erblicken, daß in ihr das Erhabene und das Lächerliche nah beieinander liegt: Götterlob und Götterburleske, Ernst und Spiel, feierliches Urbild und religiöse Parodie. Das alles quillt aus demselben Urgrunde und stört sich wenig, genau wie etwa im mittelalterlichen Christentum, wo die Spannweite ähnlich groß war, und die Kirche, wie noch im Barock, Platz hatte für Mysterium und Farce, Prozession und Carneval, Bußpredigt und Predigtmärlein¹⁴⁾.

So zeigt auch Horaz neben dem Gigantensieger Iuppiter einen sehr anderen *gentis humanae pater atque custos* in der 1. Satire. Sie beginnt, wie später die erste Ode, mit der Ungleichheit der Menschen, der Unzufriedenheit mit ihrem Los, dem Liebäugeln mit einer anderen Daseinsform. Die Satire gestaltet das nach kynischem Vorbild¹⁵⁾ zu einer quasidramatischen Szene aus, wo „ein Gott“, plötzlich unter die Menschen tretend, ihnen den Tausch der Lebensgüter anbietet, v. 15 ff.:

*si quis deus 'en ego' dicat,
'iam faciam quod voltis: eris tu, qui modo miles,
mercator; tu, consultus modo, rusticus: hinc vos,
vos hinc mutatis discedite partibus. eia,
quid statis?*

13) Den Anfangsvers der Ode hat Quintilian ja VIII 2, 9 zitiert, und 40 f. führt er IX 3, 18 an, und X 1, 61 verweist er auf Horaz c. IV 2, ib. 63 auf II 13, 26. Es hat also nicht das geringste Bedenken, für X 1, 46—86 unsere Odenstelle in Anschlag zu bringen.

14) Zu all dem vergl. das Einleitungskapitel von H. Kleinknecht, Die Gebetsparodie in der Antike (Tüb. Beitr. 28, 1937).

15) Außer auf die Kommentare, zumal Lejay, genüge es auf Radermacher,

Jetzt Pause, und dann gibt Horaz die lebenskluge Antwort:
nohnt, atqui licet esse beatis.

Und nun kommt die Stelle, die mir wichtig ist:

20 *quid causae est, merito quin illis Iuppiter ambas
 iratus buccas inflat neque se fore posthac
 tam facilem dicat, votis ut praebeat aurem?*

Heinzes Kommentar reicht hier nicht ganz aus: „wie *sufflatus* der Hochmütige, aber auch der Zornige ist (Plaut., Bach. 603), so bezeichnet *τὰς γνάθους φυσῶν* bei Demosth. XIX 314 den Hochmütigen, hier, mit possenhafter Uebertreibung, den Zürnenden“.

Der *quis deus* des Beginns hat sich allmählich zum *Iuppiter iratus* präzisiert, und hinter ihm vermute ich einen Zeus von Menipps Gnaden, der erklärt, er werde künftig nicht mehr *ἐπήκοος* sein (*praebeat aurem*). Wie sich der menippeische Zeus bei den Gebetswünschen der Menschen benimmt, wissen wir aus Lukians Ikaromenippos¹⁶). Dort sitzt er am *ἐπηκοώτατον τοῦ οὐρανοῦ*. Da hinauf flattern die Gebetswünsche und die Gelübde, gleich Bittschriften in einer Rohrpost zum Himmel hinauf. Nicht alle erhört er und nimmt sie an: „alle unheiligen sandte er unverrichteter Dinge wieder weg, sie hinunter blasend, damit sie nicht einmal in die Nähe des Himmels kämen“, *τὰς δὲ ἀνοσίους ἀπράκτους ἀθῆς ἀπέπεμπεν ἀποφυσῶν κάτω, ἵνα μηδὲ πλησίον γένοιτο τοῦ οὐρανοῦ*. Man sieht es diesen *ἀ* — gleichsam an, mit welcher wütender Energie dieser Zeus die Bittschriften wegpustet; dazu muß er *iratus* sein und die *buccas inflare* wie nur einer! Für diese Bittsteller ist er nicht mehr *ἐπήκοος*.

Horazens *Iuppiter* hatte die Audienzstelle im Himmel verlassen, war leibhaft erschienen und steht unter den verdutzten, törichten Menschlein. Aber er sieht im Geist voraus, sie werden wieder mit ihren Wünschen kommen, und mit der Mimik des Südländers pustet er schon im Voraus all den Plunder weg, *ut turbata volent rapidis ludibria ventis* (womit ich, durch *ut* statt *ne*, Virgil, Aen. VI 74 f. parodierte).

Ist dies alles richtig, und es scheint mir einleuchtend, dann steckt der Horatius Menippeus nicht nur in Buch II, wo man ihn nie verkannt hat, sondern dann gibt der Horatius Bioneus von Buch I gleich im Einleitungsgedicht zu erkennen, daß er auch die Menippea kennt, also gleichsam wie Ennius über *tria corda* verfügt. Und — selbstverständlich — das wichtigste ist allemal das *cor Horatianum*.

Wiener Studien 47 (1929) 79 ff. und meine Ergänzungen ebda. 48 (1930) 198 ff. zu verweisen.

16) 23 ff. Von mir erst verständlich gemacht, Gebet und Wunder 200 ff. (Genethliakon Schmid, Tüb. Beitr. 5, 366 ff.).

III. Formen der „Epipompe“ des Unheils bei Horaz.

Horaz gehört nicht zu den Dichtern, die dem Erforscher volksreligiöser Denkformen sonderlich reiche Ausbeute bieten. Zwar ist er dem einfachen Denken des italischen Landvolkes, unter dem er aufgewachsen, nicht schlechthin entfremdet, aber die Stoffe seiner Dichtung geben nicht allzu häufig Gelegenheit, es in Erscheinung treten zu lassen, zumal nicht in den Oden und Episteln. Und da, wo es sachlich möglich wäre, stellen sich mitunter formbedingte Rücksichten ein. So kommt es eher zu einem Umstilisieren oder auch zum Spielen mit solchen volkstümlichen Denkformen, als daß sie sich rein und naiv auswirkten.

Der zu allen Zeiten vorhandene, nur zu natürliche Wunsch, von Unheil jeglicher Art verschont zu bleiben, wenn es droht, oder frei zu werden, wenn es einbrach, hat eine Fülle von Abwehrreaktionen in Wort und Brauch, in Kult und Zauber erzeugt. Von den *πράξεις* sehen wir völlig ab, berücksichtigen nur das Wort. Da stehen kurze Ausrufsformeln, Wünsche, Verwünschungen neben umfangreichen Zaubersprüchen und Gebeten jeder Art bis zum hymnischen Anruf großer Götter mit der Bitte, sie sollen das Unheil wenden und wegsenden. Aber oft richtet sich der einfache Spruch oder die magische Beschwörung unmittelbar an den (meist dämonisch personifizierten) Schadensverursacher selber. Seit dem grundlegenden Aufsatz von R. Wünsch¹⁷⁾ hat man sich gewöhnt, diese mannigfachen Bannungen und „Segen“ mit antiker Terminologie als Apopompe und Epipompe zu bezeichnen. Mit der Daseinsberechtigung der Uebel, der bösen Geister und Schadendämonen hat sich der Mensch meist abgefunden und weiß, restlos zu vernichten sind sie nicht; aber man kann sie von sich wegwenden (Apopompe), irgendwohin senden, und sie werden um so eher weichen, wenn man ihnen einen andern Aufenthaltsort oder Weideplatz zuweist (Epipompe). Denn als theriomorph oder anthropomorph personifizierte Wesen sind sie für ein Befehlswort, für eine Bitte, magischen Zwang oder Götterwink zugänglich und tun mitunter, was man von ihnen verlangt.

Meine früheren Studien auf diesem Felde der Unheilbannung hatten bestimmten Typen gegolten¹⁸⁾. Jetzt sollen sie in der Weise

17) Mitteil. Schles. Gesellsch. f. Volksk. 13/14 (1919) 9 ff., wo ältere Literatur. Vergl. auch Pfister, Wochenschr. f. Klass. Philol. 1912, 753 ff. und Völkerkunde 1 (1926) 38 ff. Für das Gesamtgebiet der „Segen“ und Bannformeln vergl. Ohrt, Handwörterbuch d. dtsh. Aberglaubens s. v.

18) Gebet und Wunder 9 ff. [Genethliakon W. Schmid, Tüb. Beitr. 5, 175 ff.] — Zu Catulls Attisgedicht (Mélanges Cumont I 491 ff.) — Mäuse-segen in Volkstum u. kirchl. Benediktion (Festgabe f. K. Bohnenberger 263 ff.). — Ein Epigramm des Iulianos Aigyptios u. antike Haussegen (ARW. 35, 307 ff.). — Religiös-ethische Formen der Epipompe (Pisciculi Dölger 291 ff.).

fortgesetzt werden, daß wir fragen, was findet sich von diesen Typen im Werk eines und desselben Dichters vor, hier also des Horaz. Man wird es verstehen, wenn ich in der Heranziehung von Parallelmaterial, zumal aus der neueren Volkskunde, mich jeweils mit nur wenigen Beispielen begnüge¹⁹⁾.

Der Stoff bei Horaz reicht von seiner Frühzeit bis in die Spätdichtung hinein; die relative Spärlichkeit der Beispiele einerseits, ihre Mannigfaltigkeit andererseits macht es aussichtslos, mit Hilfe der (oft genug gleichfalls unsicheren Einzelchronologie) so etwas wie eine Entwicklung auf diesem Motivgebiet herauszustellen. Darum ordne ich das Material nach den Fundstellen in der durch die Chronologie der größeren Werkeinheiten gegebenen Folge Satiren, Epoden, Oden.

1. Satire I 2, 120 f.

Hier wahrt fast nur die elliptische Form des Wunschgedankens volkstümliche Haltung. Bei der Wahl zwischen anspruchsvoller, unbequemer Dame und dem gleich willigen Liebchen billiger Sorte deckt Horaz seine Einstellung mit der Autorität eines uns nicht mehr erhaltenen Epigramms des Philodemus und macht sich dessen witzig-drastische Epipompe zu eigen; darum muß der Fall, obwohl nur halb-horazisch, erwähnt werden:

120 *illam 'post paulo', 'sed pluris', 'si exierit vir'*²⁰⁾
Gallis, hanc Philodemus ait sibi, quae neque magno
stet pretio neque cunctetur, cum est iussa venire.

Keine Epipompe auf die Gallier, wie mit Porphyrio auch manche Neuere verstanden, sondern (mit Ps. Acro und Lejay und Heinze)

19) Folgende öfter zu nennende Werke werden nur mit Verfassernamen und Seitenzahl jeweils zitiert: A. Birlinger, Aus Schwaben. — O. I. Brummer, Bannungsorte d. finnischen Zaubersprüche (Diss. Helsingfors 1908). — E. Fehrle, Zauber und Segen. — A. Franz, Kirchl. Benediktionen i. Mittelalter. — H. Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann. — J. V. Grohmann, Abergl. und Gebräuche aus Böhmen und Mähren. — Fr. Hälsig, Zauberspruch b. d. Germanen (Diss. Lpz. 1910). — R. Heim, Incantamenta magica (Fleck. Jahrb. klass. Philol., Suppl. 19). — M. Höfler, Volksmedizin u. Abergl. i. Oberbayern. — W. Horn (in: Probleme d. engl. Sprache, Festschr. Hoops). — O. v. Hovorka — A. Kronfeld, Vergl. Volksmedizin. — U. Jahn, Hexenwesen u. Zauberei i. Pommern. — F. Losch, Deutsche Segen (S. A. aus Württbg. Vierteljahrschr. f. Landesgesch. 13, 1890). — V. J. Mansikka, Russ. Zaubersprüche (Diss. Helsingfors 1909). — J. Quigstad, Lapp. Heilkunde. — Rituale Romanum Editio quarta, Regensburg 1935. — C. Seyffarth, Abergl. u. Zauberei i. Sachsen. — R. Wünsch, s. vorletzte Anm. — A. Wuttke — E. H. Meyer, Dtschr. Volksabergl. d. Gegenwart³. — Ob das gelegentlich und unvorsichtigerweise versprochene, zusammenfassende Buch, für das reicher Stoff vorliegt, zustande kommen wird, steht dahin.

20) Zu diesen Ausfluchtssphrasen als Ersatz der Personenbezeichnung s. Heinze.

auf die *Γάλλοι*²¹⁾, als witziger Ersatz für *ἐς κόρακας* oder „zum Teufel“ oder wie ein sehr derbes griechisches Sprüchwort sagt: *Αἶδον πρῶκτῶ περιπέσοις*²²⁾.

2. Satire II 3, 323.

Horaz war ein schüchterner Mensch. Er kann dem lästigen Schwätzer, der ihn (I 9) auf der Via sacra überfiel, nicht grob kommen und er kann auch dem hämischen Redeschwall des Damasippus (II 3) erst nach 323 Versen mit einem „*iam desine*“ versuchen, ein Ende zu bereiten. Und als das noch nicht hilft, versucht er's mit dem zweideutigen „*teneas, Damasippe, tuis te*“. Das kann meinen, 'kümmere dich um deine eigenen Angelegenheiten', soll aber verstanden werden als 'weiche von mir, Unhold, geh' zu deinesgleichen', wie im Petron 64: *rogamus Nocturnas ut suis se teneant*. Diese kräftige Beschwörung hat denn auch Erfolg: nur einen Vers riskiert Damasippus noch, und Horaz hat das Schlußwort: 'O maior tandem parcas insane minori'.

Nichts ist geläufiger als unbequeme Gesellen oder Uebel 'an ihren Ort' zurückzuschicken. In der alten Komödie: *ἴθ' ἤπερ ἐρχῆ* (Aristoph. Frösche 301, mehr bei Kleinknecht a. a. O. 69). *δόμονδε* werden in der ältesten inschriftlich erhaltenen Apopompe die Schadengeister gewiesen (Wünsch 21; Rhein. Mus. 55 S. 75). *Veruna, veruna, unde veruna* (9. Jahrh., Heim 555). „An ihren Ort zurück“ (M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens I 449), „An ihren Ort“ (Kropp, Koptische Zaubertexte II 132). In einem Fliegen-Segen des 15. Jahrh.: „daß ir den weg farent, den ir her sint komen“ (Hälsig 68). „Ich gebidte dyr, wichte-lyn, das dw widder hinfarest in deyn maiestat, da dw her

21) Nicht im Palatinus, sondern nur im Apographon Lipsiense und den Schedae Lacrozianae steht (am Ende der Grabepigramme) ein erst von Reiske entdecktes Epigramm: *Ἐνὶ μυχῶις κοραδίας κτλ.*, das sich durch Anrede an Piso als Erzeugnis des Philodem gibt und, wie Horaz, das Problem: Matrone oder Dirne behandelt und in seine Pointe ausläuft (v. 7f.):

*εἰ δὲ μίαν ταύταν, Πείσον, μ' αἰρεῖν ἐπιτέλλεις,
εἰν Ἐφῶρῃ μίμνω, τῆν δ' ἄρα Γάλλος ἔχοι.*

Brunk (Anal. II p. 85) und Jacobs, Anthol. Gr. II p. 72 bringen es als Philodem no. 9, und Jacobs VIII p. 218 verteidigt das elegans epigramma nec vetere poeta indignum gegen Chardon de la Rochette, der es für eine Fälschung ansah; G. Kaibel, Philod. epigr. (Index schol. Gryphswald). 1885 p. XXV erklärt es als opus vilissimum und Machwerk nicht älter als das 17. Jahrhundert, auf Grund der Horazstelle fabriziert. Fälscher meiden im allgemeinen Hapaxlegomena, wie es deren eines in v. 6 gibt: *πλαστουργοῦσα τύπος* *ως Ἐλεφαντίδος*, aber da man sonst von ihren *σχήματα* spricht, ist auch *τύπος* verdächtig. Also bleibt es doch bei Kaibels scharfem Urteil.

22) Diogenian II 43; Apostol. 29 a; Wünsch 31, dessen Erklärung wenig einleuchtet. Klärend das Redentiner Spiel von 1669: „du scholt ñnem olden wive in den Ars varen“ oder Murner, Schelmenzunft 7, 38: „so gang, versiegel du eym schwein das arslloch“. Entmythologisiertes Lehnssprüchwort oder Elementargedanke?

kommen bist (16. Jahrh., Fehrle 18). Statt vieler anderer Beispiele aus neuerem deutschem²³⁾, böhmischem²⁴⁾, slawischem²⁵⁾, lappländischem²⁶⁾ Beschwörungsgut stehe hier noch eine malaisische: *retourne aux lieux d'où tu viens* (H. Fauconnier, Malaisie 260). Die Sprache der kirchlichen Benediktionen hat sich dem Volksdenken angepaßt: *revertite ad patrum vestrum diabulum . . . revertite vos* (9. Jahrh., Franz II 588 f.), *revertimini retrosum* (Franz II 102, 15. Jahrh.); *redeatis, unde venistis* (9. Jahrh., 10/11. Jahrh., Franz II 480; 483). Daß schon Catull 14, 21 ff. mit diesem Typus spielt, werde ich anderenorts zeigen.

3. Epode 5, 54 f.

Die Epoden liefern da, wo wir sie erwarten dürfen, eine regelrechte Epipompe religiös-magischen Charakters ohne verdeckenden Nebensinn (wie im eben besprochenen Fall der Satiren), nämlich im *λόγος* der Erzzauberin Canidia. In hochfeierlichem Gebetsanruf, der gerade durch seine Ueberdosierung parodisch wirkt²⁷⁾, ruft sie die Schutzgeister des nächlichen Zaubers zu Hilfe:

o rebus meis

50 *non infideles arbitrae,*
 Nox et Diana, quae silentium regis,
 arcana cum fiunt sacra,
 nunc, nunc adeste, nunc in hostilis domos
 iram atque numen vertite.

Die Ambivalenz der Gottheiten und ihrer Machtwirkung tritt klar in Erscheinung: ihre Hilfskraft soll Canidia zu Teil werden, die Schadenskraft (*ira atque numen iratum numen* — man kann ja, ohne es zu wollen, irgend etwas versehen und sich so die Gunst der Patroninnen verscherzt haben) soll sich auf andere Objekte, *hostiles domos*, werfen. Zwar denkt man bei *hostiles domos* meist an das Haus des Varus speziell²⁸⁾, der v. 57 als *senex* bezeichnet, v. 73 mit Namen genannt ist. Da es das Ziel der magischen Aktion ist, eben diesen alten Liebhaber wieder zurückzugewinnen, wäre es ein seltsames Beginnen, gerade ihm und seinem Haus Böses anzuwünschen. Vielmehr soll der Weg für wirksamen Beistand dadurch freigemacht werden, daß etwaiger

23) H. Frischbier 70 f.; 85; 120. U. Jahn 82. C. Seyffarth 89 f. Wuttke—Meyer 173. W. Zimmermann, Bad. Volksheilkunde 76; 102.

24) Grohmann 33 f.; 158; 161 f.; 180; 185.

25) V. J. Mansikka 81.

26) J. Quigstad 135 ff.; 182; 184; 192; 254.

27) Kleinknecht a. a. O. 184.

28) So z. B. Heinze im Komm. zu v. 47 und B. Kirn, Zur literar. Stellung v. Horazens Jambenbuch (Diss. Tübingen 1935) S. 30. Eitrens sachlich sonst so förderliche Interpretation der Canidiagedichte (Symb. Osloenses 12, 1933, 31) berührt diese Streitfrage nicht. Zielinski, *Mélanges Navarre* (1935) 439 ff. kenne ich nur aus Büchners Bericht 152.

Strafwille der Gottheiten Canidia gegenüber abgeleitet wird, eben auf irgendwelche Feinde, und an denen hat es der alten Hexe nicht gefehlt, wie gerade das Beispiel des Horaz selbst (Epode 17) zeigt.

Also generelle Epipompe des Unheils *in hostilis domos*, des Segens auf den Beter als — *pius*, um virgilisch zu reden:

*di meliora piis erroremque hostibus illis*²⁹⁾

oder um horazisch zu reden:

*hostium uxores puerique caecos
sentiant motus orientis Austri usw.*³⁰⁾

Will man Böses auf andere Menschen ableiten, so ist es die natürlichste Lösung, dafür seine Feinde auszuersuchen, und so gibt es eine Fülle von Beispielen hierfür, von den Veden und Zeugnissen der Griechen und Römer an, natürlich aber auch im Orient, bis in die neuen Zeiten hinein^{30a)}. Wenn F. Th. Vischers Dichterphantasie recht hat, beteten auch die Pfahlbauleute schon stabreimend in dieser Doppelform von Epipompe des Uebels auf Feinde und Erflehung des Heils für sich selber³¹⁾. Es mag genügen, den Sinn des Canidiagebets noch durch zwei römische Beispiele zu verdeutlichen. Livius V 18, 12 beten die römischen Matronen *ut exitium ab urbis tectis templisque ac moenibus arcerent Veiosque eum averterent terrorem*³²⁾ — es hätte auch lauten können *in Veiorum tecta templaque ac moenia hostilis domos*³³⁾. Und in Ps. Senecas Octavia 756 ff. sagt Poppäa:

*Delubra et aras petere constitui sacras,
caesis litare victimis numen deum,
ut expientur noctis et somni minae
terrorque in hostes redeat attonitus meos.
tu vota pro me suscipe et precibus piis
superos adora, maneat ut praesens status*³⁴⁾.

29) Erklärung und Parallelen gab ich Pisciculi Dölger 292 f.

30) Desgleichen 293 f., vgl. u. S. 58.

30a) Gebet und Wunder 6 ff. [172 ff.]. Zu *eis ἐχθρῶν κεφαλὰς* 10 ff. [176 ff.].

31) Festgabe Bohnenberger 277 A. 40.

32) Vergl. noch V 51, 10; VIII 9, 10; X 1, 8; G. Stübler, Religiosität des Livius (Tüb. Beitr. 35, 1941) 47; 182.

33) Im heutigen Volksglauben begnügt man sich mit einem „ändern“ Haus; gegen Hexen: „Trottenkopt, ich verbiete dir mein Haus und meinen Hof . . . tritt in ein ander Haus“ (Scholz, Mitt. Schles. Gesellsch. Bd. III (Heft VI) 1899, 32. Aehnliche Formeln volksläufiger Art: Hovorka-Kronfeld II 254; Fehrle 8; Birlinger I 457; Losch 203. — Ins „Nachbarhaus“ — was ja oft genug das Haus eines persönlichen Feindes ist, aber auch unbekümmertem Eigennutz seine Nennung verdanken mag —: Gebet und Wunder 27 [193], Festgabe Bohnenberger 274 f.

34) Den Hinweis gab mir Jos. Kroll.

Die kirchlichen Benediktionen enthalten sich im allgemeinen der Epipompe auf Feinde, aber in die *Benedictio campanae* des *Rituale Romanum* schlüpft sie in Gestalt eines alttestamentlichen Zitates herein — Psalm 53 (54), 7 —:

*Averte mala inimicis meis
et in veritate tua disperde illos*^{35).}

4. Ode I 21, 13 ff.

Die Oden sind ergiebiger. I 21 liefert eine schöne Epipompe im Hymnenstil, wo es in der Schlußstrophe von Apoll, dem Schutzgott des augusteischen Imperiums, heißt:

*hic bellum lacrimosum, hic miseram famem
pestemque a populo et principe Caesare in
Persas atque Britannos
vestra motus aget prece.*

Da wird sozusagen das *in hostilis domos* der Epode außenpolitisch spezialisiert: es sind die noch nicht endgültig unterworfenen Feindländer im fernen Osten und Norden, gleichsam an der Grenze der Welt, wohin man, besonders die Griechen, das Unheil gern schickt. Da ich dies Beispiel schon eingehend behandelt habe³⁶⁾, trage ich jetzt nur die parodistische Epipompe der *Blanditiae* aus Martial X 72 nach, für die nun nach Domitians Tod in Rom kein Platz mehr ist, im Orient werden sie besser beheimatet sein:

*Frustra, Blanditiae, venitis ad me . . .
iam non est locus hac in urbe vobis;
ad Parthos procul ite pilleatos
et turpes humilesque supplicesque
pictorum sola basiate regum.*

Ferner die ebenfalls spielende des Ausonius, der die *Nemesis* wegweist, damit ihre *insidiae* nicht seine Freundschaft mit Paulinus gefährden³⁷⁾ (epist. 27 p. 278 f. P.):

*Quae tibi Romulidas proceres vexare libido est ?
in Medos Arabasque tuos per nubila et atrum*
60 *perge chaos: Romana procul tibi nomina sunt.*
*illic quaere alios oppugnatura sodales,
livor ubi iste tuus ferrugineumque venenum
opportuna tuis inimicat pectora fucis.*

Auf das Nachleben des Horazgedichtes bin ich damals nicht eingegangen. Aber hier mag es gestattet sein, denn es ist sehr lehrreich zu beobachten, wie sich in der Neuzeit statt der zeitgeschichtlich gebundenen Völkernamen bei Horaz je der

35) Pisciculi Dölger 301.

36) Gebet und Wunder 13 ff. [179 ff.].

37) Auf diese Stelle wies mich seinerzeit Ed. Fraenkel hin.

Lage nach bei den Modernen bezeichnende Aequivalente eingestellt haben. Und eine dieser Ersatzformen ist, wie ich glaube zeigen zu können, aus dem Gemeinbesitz der Gebildeten ins Volk gewandert und ist der Archetypus geworden für eine nur noch in mannigfachen Korruptelen umlaufende Bannform, die noch niemand einleuchtend zu deuten wußte. Ich beschränke mich auf das bei H. Stemplinger, Das Fortleben der horazischen Lyrik seit der Renaissance 172 ff. bereitgestellte Material von Nachdichtungen:

Du Bellay (Oeuvres p. Marty-Laveaux II 102 f):

*Luy à vostre priere
la peste chassera
et sa fureur guerriere
sur Charles poussera,
il envoyera la faim
au Flamant et Germain.*

ib. II 73:

*Chasse loing de nostre terre
la faim, la peste, et la guerre,
aux Turcs, au plus loing encor,
afin qu'en nostre province
le regne d' un si bon Prince
rameine le siecle d' or.*

Ronsard (Oeuvres p. Marty-Laveaux VI 104):

*Recoy nostre oraison:
ou bien sur les Tartares,
Turcs, Scythes et Barbares
qui n'ont la cognoissance
du bruit de ta puissance,
o Seigneur³⁸), hardiment
espan ce chastiment . . .
et ton peuple console . . . !*

Simon Dach (Gedichte ed. Oesterley 945):

Mars räum' endlich unser Feld,
endlich müß' er sich bedencken
und sein 'blutiges Gezelt
zu den Garamanten lencken,
oder wider den Euphrat;
wird seiner mehr als satt.

38) Stemplinger findet diese Begründung „etwas sonderbar“. Sie ist gut kirchlich, denn in den Benediktionen wird, wenn man Uebel wegsendet in ferne Länder oder weit weg, gern hinzugefügt: 'wo kein Christ zu Schaden kommt', vergl. *in locis desertis, ut non noceat aliquibus christianis* (Franz II 100); *ubi nec aratur nec seminatur nec ullus nomen dei invocat* (II 85, f. II 93; 90); *neque accessum habentes, ubicunque nomen domini fuerit invocatum* (Passio Andreae, Franz II 529 A, 2); „wo ihr des Herrn Knechten nicht schaden könnt“ (Rit. Spir. bei Rumpf, Rel. Volksh. 92) *nullo chris-*

J. Chr. Blum (Sämtl. Gedichte, 1775 I 98, Neujahrsgedicht von 1771):

Die städteverheerende Pest, den hohläugigen Hunger
 verbanne
 zum öden Cimmerischen Pfuhl!
 Entferne den rasenden Krieg von unsern friedlichen
 Hütten
 und dieser gesegneten Flur!

Mit diesen und ähnlichen gelehrten Ausdrücken, wie Garamanten, Bistonien, Cimmeriern meint man Türken und Heiden, aber der antike Name klingt vornehmer. So weisen z. B. die *Nugae venales* von 1642 S. 109 die allzu strengen Richter *ad Garamantes, Indos et Aethnicos fratres*.

Nun lesen wir in mancherlei Segen als Bannungsort: „ins wilde Granit“³⁹⁾. Das klingt noch plausibel; gemeint sein könnte ein Granitgebirge, aber diese geologische Spezifikation ist höchst unvolkstümlich, und so wird es sich um Verständlichmachung eines unverständlichen Wortes einer älteren Vorlage handeln. „In das wilde Granat, daraus ihr gekommen seid“, heißt es bei Höfler 32, der an *lapis granatus* (als Amulet) oder Granatapfel denkt (Fiebermittel). Aber seit wann kommen Gicht und Gichter aus Granatsteinen oder Granatäpfeln heraus? Der Artikel von Olbrich, Granat (Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens III 11 12 f.) weiss davon nichts, kennt nur die Nutzkräfte. Nun steht in andern Gicht- und sonstigen Segen statt dessen „ins wilde Geheer, woraus ihr kommen seid“ (Hovorka-Kronfeld II 276), was wieder volkstümlich „korrigiert“ zu „in das wilde Gehör“ geworden ist (Birlinger I 419), worin Birlinger das wilde Heer vermutet, was der beste Segenskenner, F. Ohrt (Handwörterbuch III 844) stillschweigend fallen läßt und fragt: „I. Geröh r?“ Aber auch das befriedigt nicht, wenn man bedenkt, daß gerade in diesen Sagen als *varia lectio* auch erscheint „in das wilde Grummet“ (Fehrle 52), sachlich offensichtlich sinnlos, aber

tiano noceatis . . . longe agentibus fiat tempestas vestra (Franz II 101); vergl. *Pisciculi Dölger* 300 f. Das geht dann in die volkstümlichen Formeln ein (denn der umgekehrte Weg ist gerade in diesem Falle höchst unwahrscheinlich): „ins wüste Gebirge, zu den verbannten Ungläubigen, wo keine Kirchenglocke schellt, und wo man in der Kirche nicht singt, keine Kerzen anzündet und die Apostel nicht kennt“ (Brunner 76). „In die Wildnisse, wo kein Hahn kräht . . . wo man zu Gott nicht betet und man seinen Samen nicht aussät“ (ib. 8). „Geh du dorthin, wo die Hunde nicht bellen, der Hahn nicht kräht, wo man die Stimmen der Christen nicht hört“ (Kleinrussisch, Janiewitsch, ARW. 13, 629). „In wüste und wasserlose Gegenden, wo der Herr nicht weilt (Mansikka 75). „chom auf ain wüst, das es chainem christen icht geschaden müg“ (Fehrle 16). — Das Gegenstück sind die Fälle, wo das Uebel gerade in kirchliches Milieu hineingehen soll (dort wird es immunisiert); vergl. *Pisciculi Dölger* 307 f.

39) E. H. Meyer, *Volksk. Badens* 39; Birlinger I 448; Wuttké—Meyer § 229.

sprachliche Zurechtbiegung der andern Variante „in das wilde Gramant“ (Losch 200; Hovorka-Kronfeld a. a. O.). Jetzt erinnern wir uns an die *Nugae Venales* und Simon Dach und haben den Archetypus: das wilde Garamantenland, das zu Gramant, Granat, Granit einerseits, Grummet, Geheer, Gehör andererseits durch Lese-, Schreib- oder Hörfehler geworden war, so daß den weitest auseinanderliegenden Korruptelen schließlich nur noch ein paar Buchstaben gemeinsam waren. Also: die Garamanten, als ein Stück humanistischer Horazumdichtung, sind allmählich ins unliterarische Volk gedrungen und haben sich, vielfach umgelauteet und zersetzt und scheinbar wieder irgendwie eingenekt, in der Welt des Aberglaubens eingebürgert. So wenigstens stellt sich für ein Philologenauge die Sache dar. Auf den Widerspruch jener, die weder Graeca noch Latina lesen, Humanistisches ignorieren und aus berechtigtem Einspruch gegen die einst übersteigerte Formel vom „gesunkenen Kulturgut“ das Kind mit dem Bade ausschütten, bin ich natürlich gefaßt.

5. Ode I 26, 1 ff.

Sie beginnt:

*Musis amicus tristitiam et metus
tradam protervis in mare Creticum
portare ventis.*

Das Meer, in das I 16, 3 die *matre pulchra filia pulchrior* die Schmähedichte des Horaz werfen und damit die Unheilstifter eines Zerwürfnisses bannen sollte, war das adriatische gewesen. Hier soll *tristitia* und *metus* weit, weit weg geschafft werden, darum ist das kretische⁴⁰⁾ gewählt, und bedarf man der Winde, die das Unglück dorthin befördern sollen. Einer Gottheit, an die sich der Wunsch um Freiwerden vom Uebel richtete, bedarf es hier nicht; der *Musis amicus* ist ja mehr als ein gewöhnlicher Mensch und kann aus eigener Kraft, oder besser, Kraft einer ihm eigenen numinosen Macht den Bannspruch sprechen. Die Ode, die Horaz als im Besitz dieser sichernden Kraft ausweist, steht ja nur wenige Nummern vorher (I 22, gleich hinter der Epipompe von I 21): *Integer vitae*, wo Horaz in feinem Spiel den Topos vom „Heiligen und den wilden Tieren“ auf sich selbst anwendet⁴¹⁾. Der grausige Wolf in den Sabinerbergen tut ihm nichts, weil er singt; so scheuen ja auch die Löwen im Idagebirge den heiligen Laut der Pauke der Kybele und schonen ihren Priester⁴²⁾. Kräfte, die Leib und Seele wohlthuend oder schädigend bestimmen, betrachtet nicht nur der Dichter, sondern auch volkstümliches Denken wie Lebewesen dämonischer oder tierischer Art, sie können als „Personi-

40) Ueber dessen Grenzen: Burr, *Mare nostrum* 6.

41) Meine Studien zu Martial 81 f.

42) Ebenda 112 A. 55. Ausführlicheres später in meinen Epigrammstudien Heft 2.

fikationen“ auftreten. So etwa *Tristities* im Gefolge der Venus bei Apuleius, met. 6, 8 f. und *Metus* im Gefolge der Minerva, ebenda 10, 31, und schon bei Cicero, nat. deor. III 17, 44 sind *Metus*, *Miseria*, *Querela* u. a. Töchter der *Nox* und des *Erebus*. Dämonische Wesen aber bannt man mit Vorliebe ins Meer, denn aus ihm steigen auch schadenmächtige Kräfte verheerend auf⁴³). Jedoch ist es nicht einmal notwendig, eine Personifikation hier anzunehmen (obwohl natürlich Winde auch solche Gespenster entführen können). Alles Unheil, auch körperhafte Widrigkeiten, Unrat, Mißgeburten, Prodigien wirft man, zuweilen kollektiv vereint, in der Gestalt des Pharmakos, des „Sündenbocks“, wie Abfälle und unbrauchbar Gewordenes in dies riesige Sammelbecken des Nutzlosen, in diese von der Natur gegebene Kläranlage. Darin geht römisches Empfinden Hand in Hand mit griechischem, ja mit dem Denken wohl aller Völker, es ist in der Tat ein „Elementargedanke“, die Bannung des Bösen ins Meer⁴⁴).

Es genügt, aus der Fülle des Stoffes wenige Beispiele herauszugreifen. Schon in Ilias I 314 werden nach der Pest die *λύματα* ins Meer geworfen. Als Ödipus seine Schuld erkannt hat und weiß, daß er ein *μίασμα* für sein Land ist, ruft er aus 'verbannt mich oder tötet mich oder werft mich ins Meer' (Soph., Oed. R. 1411). Da schon ist das Uebel etwas Geistig-Körperliches. Dem horazischen Uebel entspricht etwa — in voller Form der Gebets-epipompe — Orph. Hymn. 19, 18 f., wo Zeus Keraunios gebeten wird: *ἀλλά, μάκαρ, θυμὸν βαρὸν ἔμβαλε κύμασι πόντου ἢ δ' ὀρέων κορυφῆσι*, also weg in Orte, wo kein Schaden mehr ange richtet werden kann. Horaz besonders nah steht Tibull IV 4, 7 f.:

*et quodcumque mali est et quidquid triste timemus,
in pelagus rapidis evehat amnis aquis*⁴⁵),

während Tibull II 5, 79 f. vom römischen Brauch der Prodigien-sühnung spricht:

*sed tu iam, mitis Apollo,
prodigia indomitis merge sub aequoribus.*

Noch eine späte griechische Parallele zum gemüthhaften Uebel: Anakreontea 56, 9:

*ἔμῶν φρενῶν μὲν ἀῤραις
φέρειν ἔδωκα λύπας,*

wo man sich das Meer als Endziel hinzudenken mag.

43) Meer, überhaupt Wasser als Sitz der Dämonen und Geister: F. J. Dölger, Exorcismus 162 ff.; Hünnerkopf, Handwörterb. d. deutsch. Abergl. VI 66 f.; Mielke, Zeitschr. f. Volksk. 2 (1931) 185 f.

44) B. Schmidt, Fleck Jahrb. 143, 546 ff.; Wünsch a. a. O. 25 ff.

45) „Du, o Fluß, empfang sie (die Sünden) und trage sie zum Meere, damit sie nicht mehr erscheinen“: Gebet der Peruaner, Scheffelowitz, ARW. 17, 371. Aehnliches schon altbabylonisch: ib. 372 (Jastrow II 94 f.).

Ich sehe davon ab, Parallelen aus neuerem Volksglauben mit der einfachen Epipompe „ins Meer“ anzuführen. Die sind seltener (obwohl häufig genug⁴⁶) gegenüber den spezialisierenden Ausdrücken. Horazens Meeresnennung war, römischem Dichterpfinden gemäß, geographisch spezialisiert und meinte sachlich: so weit weg, daß die Fluten das Uebel nicht wieder anspülen werden⁴⁷). Unter den neueren geographischen Spezialisierungen des Meeres erfreut sich insbesondere das Rote Meer besonderer Beliebtheit. Es genügt dafür der Hinweis auf Mielkes reichhaltige Sammlungen, a. a. O.; auch das Tote Meer kommt vor (Mielke 187). Aufs ganze gesehen sind aber in den volkstümlichen Segen und Beschwörungen geographische Eigennamen nicht das übliche (das gilt auch bei anderen Bannungszielen, nicht nur bei Meer und Fluß). Sondern entsprechend dem allgemeinen dichterischen Empfinden liebt auch dies Volksgut, das oft noch eigentümliche Züge von ursprünglicher Poesie hat, die appellativische Besonderung des Gattungsbegriffs. Dem „kretischen Meer“ (als weitem Meer) entspräche also im deutschen Volkssegens dies Beispiel: „in das weite Meer! Wo sich weder Mensch noch Vieh vermehren kann“⁴⁸). Oder: „Fern im Meer ist ein großer Stein, dahin gehet, dahin fahret, dort trinket, dort zehret!“⁴⁹). Am beliebtesten ist das tiefe Meer⁵⁰), mit mitunter weiteren Auszierungen: „in jenes tiefe Meer, wo kein Vogel singt, wo keine Glocke klingt und kein menschliches Wesen leben kann“⁵¹). Ein Gebet jüdischer Slaven: „du wirst alle Sünden in die Tiefe des Meeres senden . . . , wo ihrer nicht gedacht wird . . . und wo sie nimmer in den Sinn kommen“⁵²). „In die Tiefen des

46) In kirchlichen Benediktionen ist das Meer als Bannungsort sehr selten — trotz der gardarensischen Schweineherde, in die (Matth. 8, 28; Mk. 5, 1; Luk. 8, 26) die Dämonen exorzisiert waren und die sich dann ins Meer stürzte; in *desertum locum aut in mare* z. B. Franz II 82 (12. Jahrhundert). Der „Hamburger Correspondent“ vom 19. Juni 1725 aber wußte zu berichten: „Am verwichenen Sonntag verfluchten Se. Päpstliche Heiligkeit . . . das Geschmeiß der Heuschrecken, mit dem Befehl, daß selbige sich nach dem Meer hinwenden sollten“ (E. Buchner, Anno dazumal I 1926 S. 35). Die *benedictio deprecatoria gegen mures, locustas usw.* im *Rituale Romanum* (ed. Schott S. 629 f.) weiß nichts vom Meer, sagt nur: „*ad ea loca transeatis, in quibus nemini nocere possitis*“.

47) Diesen Sinn hat es auch, wenn Krankheit und dergl. auf Schiffe gebannt wird, die es dann in ferne Meere tragen; vergl. die griechische Epipompe, die ich in Geburt und Wunder 12 Anm. [178] behandelt habe; völkercundliche Analogien: Scheffelowitz, a. a. O. 394. Bei Frazer, Scapgoat 188 eine malaisische Epipompe: *to the ocean . . . and never return hither*.

48) W. Manz, Volksbrauch u. Volksgl. des Sarganserlandes 73.

49) Frischbier 76; Hovorka—Kronfeld II 207.

50) Seyffarth 81; G. Jungbauer, Deutsche Volksmedizin 109.

51) G. Graber, Volksleben i. Kärnten 429.

52) Scheffelowitz, a. a. O. 373.

Meeres und Flusses“⁵³). Oder superlativisch „ins tiefste Meer, wo kein Hahn danach kräht“⁵⁴) und „in das wilde Meer, wo sich weder Menschen noch Vieh vermehren kann“⁵⁵).

Wenn wir zum Schluß noch die Nachahmer unserer Ode durchmustern, wieder nur exempli gratia uns der Exempel bei Stemplinger bedienend, ergibt sich, daß aus gleichem Empfinden heraus die neuere Dichtung die geographische Spezialisierung ersetzt durch allgemeinere Eigenschaftsworte. Der Grieche und Römer denkt konkreter und sieht räumlich bestimmter, uns liegt das Genus mehr als die Species auf der Landkarte. Wir versenken wohl auch unsern Kummer ins Meer, aber nicht in die Nord- und Ostsee, wenn wir dichten, und nur bei den Weinen machen wir, wie Horaz es überhaupt hat, die Ausnahme: ‘Rheinwein’ und ‘Mosel’, auch ‘Tokayer’ und ‘Burgunder’ sind poetisch durchaus legitime Spezialisierungen. Aber dies nur nebenbei; wir haben es mit Wasser und Meer zu tun und ver hören die Horatianer zu I 26 (St. 193 ff.):

Simon D a c h, Gedichte S. 489:

Weg! besorgtes Weh!
Freuden her! Vertreibt die Pein
auff die wüste See!

und S. 648:

Sorg’ und was betrüben kan,
trollt euch auff die wüste wellen.

P. F l e m i n g, (Gedichte ed. Lappenberg, Od. V. 18, 3f.):

Er gibt sein Leid den leichten Winden
und es läßt es tragen über See

und (Son. IV 85, 5f.):

Wach auf, gib deinen Wahn den Winden zu versenken
tief in die wilde See.

D. T r i l l e r, Poetische Betrachtungen (II 198):

Viel besser also, Leid und Weh
in leichten Wind und weite See
und ferne Wüsten fortgeschicket!

Die Erweiterung Trillers hat ihre Analogien teils im kirchlichen Benediktionsstil (s. o. S. 51 A. 46), teils vor allem in den volkstümlichen Segen, wo oft mehrere Bannungsziele zur Wahl gestellt werden: „hinter breiten Meeren, auf der Insel Bujan, wo keine Leute gehen“⁵⁶); „hinweg in die finsternen Berge, in die Tiefe des Meeres, in den gelben Flugsand, in den Kot und Moorgrund!“⁵⁷). Doch Triller wird nicht an solche unterliterarische

53) Mansikka 75.

54) Frischbier 83; Hovorka—Kronfeld II 734.

55) Losch 168.

56) Mansikka 79.

57) Hovorka—Kronfeld I 184; II 86 (Ruthenisch).

Sphären gedacht haben, sondern vielleicht an Euripides, Androm. 846 ff., wo sich Hermione selbst aus der Welt schaffen will:

*οἱ μοι πότμον.
ποῦ μοι πῦρὸς φίλα φλόξ;
ποῦ δ' εἰς πέτρας ἀερόθῳ,
ἢ κατὰ πόντον ἢ καθ' ὕλαν ὀρέων,
ἵνα θανοῦσα νεοτέρουσιν μέλω;*

E. Klamer Schmidt (herausg. v. Schmidt-Lautsch III 209) verdeutlicht den Zweck der Epipompe:

Nein, nein! Ich jage, was uns Leid will machen,
ins Meer, wo Stürme wehn.
Da treib' es um, und finde keinen Nachen
und — sei nicht mehr gesehn!

E. Geibel, der im Klassischen Liederbuch die Ode nicht unter die von ihm übersetzten 50 Oden und Epoden aufnahm, hat sie anderwärts benutzt (Sämtl. Werke Sttg. 1883 IV 158):

Dem Winde möcht' ich meine Sorge geben,
daß er hinaus ins weite Meer sie trüge.

Andere Nachahmer begnügen sich mit den Winden allein, die ja so oft in der antiken Dichtung Worte oder Wünsche forttragen.

An geographischem Ersatz für das *mare Creticum* bietet Stemplinger nur ein Beispiel aus Triller, den wir wegen der erweiternden Nachdichtung schon erwähnten. IV 178 heißt es:

Hinweg, du Sorgenlast,
die Gott und mir verhaßt!
Ich werf' dich in den Rhein
mit frohem Mut hinein.

Kommt der des Reimes wegen zu paß?

Das kretische Meer selbst taucht nur einmal auf, um durch anspielendes Zitat Horaz selber zu charakterisieren, bei I. F. Löwen, Poet. Werke (58):

Stets ruhig, immer groß, befiehlt er Sturm und Winden
in Cretens Meer ein Grab vor Furcht und Schmerz
zu finden.

Ich schließe die Besprechung von I 26 mit zwei von Stemplinger nicht erwähnten Stellen aus Paul Gerhards geistlichen Liedern⁵⁸⁾; aus „Nun dankel all“ Str. 5:

Er gebe uns ein fröhlich Herz,
erfrische Geist und Sinn
und werf' all Angst, Furcht, Sorg' und Schmerz
in Meeres Tiefe hin.

58) Zitiert bei K. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung i. gr. Hymnus (Würzb. Studien II) 116, wo man allerlei zur antiken Apo- und Epipompe findet.

Und aus „Ich singe dir mit Herz und Mund“ Str. 9:

Ja endlich nimmst du unsre Schuld
und wirfst sie in das Meer.

Da haben wir volle Gebetsapo- und epipompe, denn anders als der *Musarum sacerdos* bedarf der Sänger Gottes dessen Vermittlung, um sorgen- und sündenfrei zu werden.

6. Ode I 28, 25 f.

Ob man in der schwierigen, vieles mehr andeutenden als ausführenden Archytasode nur von einem „Segenswunsch“ (Heinze) sprechen soll oder von einer atypischen Art von Apo- und Epipompe reden darf, ist schwer zu entscheiden. Bemerkenswert ist das Beispiel deshalb, weil der ein Unheil Abwendende es nicht seinetwegen sondern zu Gunsten eines andern tut. Es spricht die Seele eines *ἄταφος*, eines im Seesturm Umgekommenen, dessen Leichnam in der Nähe des Archytasgrabes angeschwemmt ist. Der Tote fleht einen Schiffer, der im Begriff ist, auszufahren, an, seinen Leib wenigstens mit etwas Sand zu bedecken und somit zu bestatten und verheißt als Lohn:

25 *sic, quodcumque minabitur Euris
fluctibus Hesperii, Venusinae
plectantur silvae te sospite, multaque merces
unde potest, tibi defluat aequo
ab Iove Neptunoque sacri custode Tarenti.*

Wie *sic* den Satz vertritt „so du dies tust“, mag *plectantur* und *defluat* im Zusammenhang mit der Rolle des Iuppiter und Neptun aufzufassen sein als Kurzform für etwa folgenden Gedankengang: ‘dann werde ich als Fürsprecher bei Iuppiter und Neptun bewirken, daß sie die Winde nicht über dem von dir zu kreuzenden Meer, sondern über dem Bergland Venusias wehen lassen (wo sie nicht schaden, jedenfalls dir nicht schaden können) und daß sie dich reich belohnen’. Denn eine Totenseele hat zwar eine besondere ‘Kraft’, aber kaum so viel, daß sie Wind und Wellen selbst zu gebieten vermag. Der Bitte gibt nachher eine Drohung noch besonderes Gewicht (v. 33 f):

*precibus non linquar inultis,
teque piacula nulla resolvent.*

Rache kann nach antikem Glauben der Totengeist selbst üben, und sie wird sich wohl nach dem alten Gesetz der Talion richten: das gleiche Los wird dem Schiffer zufallen, das er, der Gestrandete, gehabt hat, dessen Bitten dann in Fluch umschlagen und somit die vorher genannten Götter zwingen werden, durch Seesturm das Ende des Mitleidlosen herbeizuführen.

Doch lassen wir diese schwierigen Fragen des weiteren Zusammenhangs und halten uns lediglich an das Ziel der Epipompe: *Venusinae silvae*. Formal wie soeben in I 26 *mare Creticum*: Naturbereich und geographische Spezialisierung. Büchner, Bursian,

Suppl. 267 S. 230 f. hat gegenüber Martinellis' Behandlung der Archytasode mit Recht betont, daß von einer Verfluchung des venusinischen Landstrichs als Ganzem keine Rede sein kann, daraus also keine biographisch-psychologischen Schlüsse auf Horaz zu ziehen sind, und daß der Nachdruck auf *silvae* liegt, was verbietet, an das Landgut zu denken.

Nach allen Analogien, die uns altes und neues Volkstum liefern, ist die Bannung in einen (Berg)wald gleichbedeutend mit der: an unbebaute, unbewohnte Orte, wo unfruchtbare Bäume stehen, wo Menschen nicht geschädigt werden.

Unter Verweis auf die Angaben bei Wünsch 27 f. für die Antike und Horn 93 für Nachantikes greife ich Orph. Hymnen 36, 16 heraus, wo Artemis gebeten wird: *πέμπους δ' εἰς ὀρέων κεφαλὰς νούσους τε καὶ ἄλγη*. So druckt nun Quandt richtig statt des früher eingesetzten *κορυφὰς*. Die von Zwergbäumen bestehenden Höhen sind typisch für unwirtliche Gegenden und noch neugriechisch tausendfach üblich: *σιτὰ βουνά, σι' ἄγρια δένδρα, στήν κακὴ ἐρημία* oder *σιτὰ ὄρη, σιτὰ βουνά, σιτὰ κάρακα* und ähnliches⁵⁹⁾. *εἰς τὰ ἄκαρπα δένδρα, σιτὰ ἄγρια δένδρα* (s. dazu unten^{59a)}). Den Störenfried eines Liebesbundes soll in *desertis montibus* oder *secretis montibus* das Verderben treffen⁶⁰⁾. Bei Fieber, das durch Handlung auf Bäume abgeleitet werden soll, sagt man (man beachte die Personifikation): *cras hostes* (überl. *hospites*, corr. Usener) *mihi venturi sunt: suscipite illos*⁶¹⁾. Die Uebel werden behandelt wie „Waldgänger“ im Germanischen⁶²⁾ oder wie Prodigien, die man aus Rom in die *Naevia Silva* stieß (Iul. Obsequens 44a); auf einer christlichen Bleitafel (CIL III S. 961) befiehlt Gabriel dem Dämon, *ut silvestria loca, colla montium obtineris*. „Auf die Berge, auf die Wälder, wohin niemand kommt“ (Hovorka-Kronfeld 58, ähnlich 54); „in den Wald und die Gegend, wo niemals Vieh gewesen ist noch Vieh hinkommt“, „in die Wälder, wo keiner geht noch wandert“ (Brummer 6); „hinaus in den Wald“ (Seyffarth 13); „über die Felder in alle Wälder“ (Fehrle 51). Wie man das allgemeine „Meer“ durch eindrucksvollere Attribute (man vergesse nie auch das volkspoetische Moment) spezialisiert hat (s. o. S. 51), so tut man es auch hier: „in den wilden Wald, wo dich weder Sonne noch Mond anscheinen“ (Brummer 7; Wuttke-Meyer 170; Fehrle 15; Hovorka-Kronfeld II 276 f., 872); „naus in wilden Wald, fahr nein in wilde Bäume; drinnen sollst du reißen und zehren, sollst mir, N. N., mein Fleisch und Blut nicht verzehren“ (Seyffarth 79);

59) B. Schmidt, Fleck Jahrb. 143, 567 f.

59a) Pradel, Griech. und südital. Gebete (RGVV. III 3) 12; 105.

60) Diehl, Pompejan. Wandinschr. 600 f.

61) Ps. Plin., Medicina III 15, Heim 483.

62) Weinhold, S. B. Berl. Akad. 1895, 676 f.

„in diesen wilden Wald . . . , da sollst du hingehen und nicht wieder kommen (ib. 109); „in einen wilten walt, in einen wilten holen baum“ (Hovorka-Kronfeld II 278). Oder „in den tiefen Wald, in die hohe Eiche, in das stehende Holz und das liegende“ (Grohmann 158; ähnlich Hovorka-Kronfeld II 741, I 182, 384); in den öden Wald von Talelei (= Trippstrill, ib. II 867). Oder „in die düstern Wälder (Losch 250); „in dunkle Wälder, in dunkle Wolken, auf hartes Gestein (Ebermann, Zeitschr. Ver. f. Volksk. 26), 134); „in den schwarzen „Wald“ (Ebermann, Blutsegen 88); „hinter dichte Tannenwälder, hinter dunkle Wälder“ (Mansikka 80); „geh . . . in den Tannenwald, ins Gehölz, auf die trockene Eiche, am Hornbaum reissen, damit du nicht das allerheiligste Blut vergiessest“ (ib. 50); „zieh hinein in den grünen Wald, da schadets weder jung noch alt“ (Seyffarth 80, ähnlich 79; 117; Frischbier 77; Jungbauer, Volksmedizin 126; 23; Wuttke-Meyer 169; Hovorka-Kronfeld II 207; I 455). Nur vereinzelt kommt eine geographische Spezialisierung ernsthafterer Art vor, als es oben der ‚Wald von Talelei‘ war: „ich beschwör dich in ein wild roerich, in Behmer walt“ (Hans Sachs, Kälberbrüten; Weinhold 677). Auch hier geht die christliche Besegnung dem Volksempfinden parallel vor: „in fruchtloses Gehölz“ (Franz I 143, vergl. oben S. 55; vielleicht gab es das auch römisch, man denke an *arbor infelix* des römischen Prodigienwesens). Die Dämonen selber bitten St. Germanus: „Heiliger Mann, wenn du uns unbarmherzig aus den bewohnten Orten fortreibst, laß uns wenigstens die Einsamkeit der Wälder“ (H. Günter, Christl. Legende des Abendlandes 114). In der Ostkirche betet man noch heute um Bann des Unheils „in die Einöden zu unfruchtbaren Bäumen (A. v. Maltzew, Bitt-, Dank-, Weihegottesdienste d. Orthod. Kath. Kirche d. Morgenlandes 744 f.).

Damit ist der reale Hintergrund des horazischen Ziels für die tobenden Winde auf *Venusinae silvae* genügend geklärt, was *silvae* anlangt. Trotzdem bleibt wohl ein leichtes Befremden über die Wahl des Venusiners beim geographisch spezialisierenden Beiwort. Mit aller Reserve sei eine Vermutung vorgebracht und dem volkskundlichen Zettelkasten noch ein philologisches Schwänzchen angehängt. Wo das Grab des Archytas lag, wissen wir ja nicht, aber am leichtesten kommt man zu einer Lösung, wenn man mit Heinze (und so auch Büchner gegen Martinelli) es am apulischen Strand ansetzt. Der Eurus, der auf italischen Wellen wütet (*fluctibus Hesperis*), würde dann weiter landeinwärts gebeten. Soweit Heinze; nun erinnere man sich, daß Horaz (sat. I 5, 77 f.) auf der Fahrt von Benevent nach Brindisi nicht über Venusia kommt, aber daß *Appulia* beginnt, ihm seine Heimatberge, *montis notos monstrare, quos torret Atabulus*. Das ist

der Scirocco, der mit dortigem Spezialnamen *Atabulus* heißt und von dem Seneca sagt *Apuliam infestat*. Dürfen wir in Eurus den dem gehobenen Odenstil angemessenen „höheren“ Namen für den Lokalwind *Atabulus* erblicken, dann ist alles klar: das Ablenken des ausdörenden Windes auf die Bergwälder der nächstgelegenen Heimat ist dann kein unfreundlicher Akt gegen diese, sie erleidet nicht mehr als sonst auch schon, sondern ist tatsächlich die gegebene Lösung für den bedrohten *nauta*. Dann freilich kann das Archytasgrab nicht mehr bei Tarent, wie Martinelli wollte, gesucht werden.

7. Ode I 35, 38 ff.

Auch in der Fortuna-Ode wird man mit dem Hereinspielen der Denkform der Epipompe rechnen dürfen. Das Gedicht beginnt als Gebet an die Fortuna Antiates und mündet aus in Gebetsbitte an sie um Segen für die Waffen Roms. Dazwischen erklingt der Preis ihrer Macht, die sich auch gefährlich zeigt, wenn die Göttin zürnt ('hypostasiert' als *saeva Necessitas*, als Gegenstück zu ihren andern Begleiterinnen *Spes* und *Fides*). Die letzte Strophentrias ist eigentümlich gebaut: sie beginnt mit einer Gebetsbitte (29 ff.):

serves iturum Caesarem in ultimos
30 *orbis Britannos et iuvenum recens*
examen Eois timendum
partibus Oceanoque rubro.

Es stehen also Kriegszüge gegen Britannier, Parther, Araber bevor, und wir entsinnen uns der Epipompe gegen die ersten beiden aus I 21. Aber ehe etwas ähnliches hier erklingt, folgt in fast anderthalb Strophen eine Erinnerung an das *scelus* der Bürgerkriege (v. 33—38). Da sind vom Brudermord die Waffen stumpf geworden, die jetzt, auf neuem Ambos neu geschmiedet, nur mehr gegen die auswärtigen Feinde eingesetzt werden sollen, und zwar von Fortuna:

o utinam nova
incude diffingas retusum in
40 *Massagetas Arabasque ferrum.*

Das ganze Gedicht ist auf Fortuna und ihr Walten gestellt, da kann jene in die geteilte Gebetsbitte der drei letzten Strophen eingelegte Erinnerung an die Schreckenszeit der Bürgerkriege nicht außer Bezug auf Fortuna bleiben. Gewiß waren sie eine Folge alter Blutschuld von Remus' Ermordung her (Epode 7) und waren schuldhaft (Epode 16 und sonst); aber — das lehrt nun die Dispotion von I 35 — sie waren auch bedingt durch *saeva Necessitas*, durch das Wüten der unberechenbaren Tyche. Das kann im Gebet natürlich nur versteckt angedeutet, nicht explicite gesagt werden. Und damit ergibt sich für den Schluß als Grundgedanke: laß das Unheil nicht uns, laß es die Feinde des Imperiums treffen. Also eine eigentümlich und fein geformte

Variation des typischeren Schlusses von I 21. Obwohl es von hier bis zum Gebet in des Apuleius Metamorphosen XI 15 noch ein weiter Weg ist, läßt sich ein Teil davon doch zur Verdeutlichung des Gedankens verwerten: die *Fortunae caecitas* — heißt es in dieser Epipompe — *eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiam quaerat aliam*. Nur daß diese *materia* nicht wie bei Apuleius in den Glaubensfeinden besteht^{62a}), sondern eben in den auswärtigen Staatsfeinden, deren Religion man ja nicht bekriegt. Was Horaz I 2, 21 f. angedeutet hatte, *audient civis acuisse ferrum, quo graves Persae melius perirent*, scheint nun mit Fortunae Hilfe bevorzustehen, und damit die *expiatio* des vergossenen Bruderblutes.

8. Ode III 27, 21 ff.

Feinde sollte das Unheil in I 21 treffen, ebenso in I 35, und wiederum auf Feinde soll das Unheil fallen — diesmal im Wüten der Naturgewalten, der entfesselten Stürme und Meeresflut, also ähnlich wie in der Archytasode, nur noch gesteigert in der Zahl der Opfer, die ihr Ziel sein werden (III 27, 21 ff.):

*hostium uxores puerique caecos
sentiant motus orientis Austri et
aequoris nigri fremitum et tremantis
verbere ripas.*

Ich habe auf die Stelle schon o. S. 45 angespielt und habe sie Pisciculi Dölger 293 f. des Näheren behandelt, so daß wir gleich zum letzten Beispiel übergehen können, dem einzigen in der zweiten Odensammlung, das sich aber durch besonders glückliche Gestaltung auszeichnet.

9. Eine Interpretation der ersten Ode des Vierten Buches

Arbeiten wie diese, die zwei Herren dienen wollen, laufen Gefahr, es keinem Recht zu machen. Im Vorstehenden hat der Philologe vielleicht mitunter ein Zuviel an religionswissenschaftlich-volkskundlichem Stoff beklagt, und nun wird der Religionshistoriker vielleicht finden, ihm werde zuviel Philologie zugemutet. Aber ich kann's nicht ändern. IV I ist eines der am wenigsten behandelten Gedichte des Horaz⁶³), und — ich glaube

62a) Prisciculi Dölger 294 f.

63) Von den neueren Kommentaren ist auch hier Heinze allen andern überlegen, und gerade weil ich so oft meine, ihn im Vorhergehenden wie im Folgenden ergänzen zu können, will ich betonen, daß ich sein Lebenswerk und überhaupt seine Arbeiten stets als die feinste Blüte der deutschen Latinistik unserer Zeit betrachtet habe und betrachte. Plessis zu IV ist dünn; Wickham geht über das Nächstliegende nicht hinaus. Pasquali, Orazio Lirico 146 betrachtet die Ode ganz kurz und nur unter dem Gesichtspunkt des Einleitungsgedichtes zum neuen Buch. Birt, Horaz' Lieder und röm. Leben 106 f. erwähnt es kurz und nimmt (mit Recht) den melancholischen

das ohne Uebertreibung sagen zu dürfen — eine erschöpfende Gesamtinterpretation unter unsern Gesichtspunkten rückt es erst ins rechte Licht. Der Bequemlichkeit der Leser glaube ich insofern zu dienen, als Teil a) beide Kategorien, Teil b) und c) überwiegend die Philologen angeht.

a) IV 1, Interpretation

Die Ode wird von Heinze folgendermaßen eingeleitet:

„Das Gedicht beginnt als Widerspiel eines *ἕμνος κλητικός*: statt Venus zu rufen, bittet der Dichter die Göttin, deren Nahen er empfindet, ihm, dem Gealterten, fern zu bleiben. Um diese Bitte zu unterstützen, weist er auf die Jugend hin, die nach ihr verlange“ und als Vertreter dieser Jugend auf Paulus Fabius Maximus. Die Bezeichnung dieses ‘Widerspiels’ als ‘*ἀπο- und ἐπιπομπή*’ hätte Heinze bei Wünschs Schüler K. Buchholz, *De Horatio hymnographo* (Diss. Königsberg 1912) 75 finden können, freilich kaum mehr als eben die Termini, eine Interpretation unter diesem Gesichtspunkt ⁶⁴⁾ gibt auch Buchholz nicht ⁶⁵⁾.

Intermissa, Venus, diu

rursus bella moves? parce precor, precor.

Als Gebetsbitte um Schonung setzt die Ode ein, und sie richtet sich naturgemäß an Venus als Herrin der „Liebeskriege“ ⁶⁶⁾; denn nur ihr Walten kann den lange ruhenden Funken der Leidenschaft wieder erweckt haben. *parce, precor, precor*, dreifach stabreimend und hieratisch geminierend, wahrt Hymnenstil. Daß es hymnisches Spiel ist ⁶⁷⁾, gewahrt man dann allmählich erst, aber eben Spiel, wie so oft bei Horaz, auf ernstem Untergrund.

*non sum qualis eram bonae
sub regno Cinarum.*

Schluß ernst, ohne ihn auf dem Hintergrund des feinen Spiels des Eingangs zu sehen. Symptomatisch ist, daß weder Schanz II 1 (1911) S. 169 noch Schanz-Hosius (1935) II 141 noch Büchners Jahresbericht über 1929 bis 1936 Spezialliteratur zu IV 1 zu nennen haben. Bei der Kürze der Zeit, die für einen Beitrag zu diesem Festheft zur Verfügung stand, war es nicht möglich, auf lange Suche nach Literatur zu gehen, und gerade die ausländische aus dem Jubiläumsjahr des Horaz ist hier nur spärlich vertreten. So mag man es entschuldigen, wenn Wichtiges übersehen sein sollte.

64) Von dessen grundsätzlicher Fruchtbarkeit für Horaz sich mir seinerzeit (1929) Heinze und Fraenkel brieflich als überzeugt erklärten.

65) Arch. Y. Campbell, *Horace. A new interpretation* (1924) S. 217 findet wenigstens in IV 1 „like a fossil in rock“ einen Anklang an die *ἕμνοι ἀποπεμπτικοί*, die (nach Menander, *Rhet. Gr.* 9, 135 ff. W.) das Weggehen von Göttern begleiten. An die *ἐπιπομπή* unserer Art denkt auch er nicht und interpretiert nicht.

66) Zu dieser Topik vergl. Alf. Spies, *Militat omnis amans*. Ein Beitrag zur Bildersprache der antiken Erotik (Diss. Tübingen 1930). Erika Kohler, *Liebeskrieg. Zur Bildersprache d. höfischen Dichtung d. Mittelalters* (Tbg. germanist. Arbeiten 21, 1935).

67) Vergl. jetzt Kleinknecht, *Gebetsparodie* 180 Anm.

Da deutet sich der Ernst schon an: ich bin nicht mehr jung wie zur Zeit jener Jugendliebe^{67a}).

Darum neue Bitte, mit geistreichem Oxymoron der Beiworte für die Göttin (die ja Mutter des *γλυκύπικρος Έρωτος* ist) und für ihn selber:

desine, dulcium
5 *mater saeva cupidinum,*
circa lustra decem flectere mollibus
iam durum imperiis.

Die Praedikation der Venus als *dulcium mater saeva cupidinum* ist feines, variiertes Selbstzitat aus der Glyceraode I 19, 1, die beginnt:

Mater saeva Cupidinum.

Da ist Venus die Erogenmutter; in IV 1 scheint mir wegen *dulcium* der unpersonifizierte Begriff psychologisch eindrucksvoller⁶⁸). Daß es sich um ein Zitat handelt, wie man natürlich längst angemerkt hat, ist trotzdem klar, und daß es ein variiertes Selbstzitat sein muß, beweist eine Tatsache, die man noch nicht angemerkt hat: im ganzen Bereich der lateinischen Dichtung der Römer heißt Venus sonst nirgends *saeva*, wie ein Blick in Carters Epitheta derorum S. 103 lehrt.

„Neue Liebe, neues Leben“ hat Heinze I 19 überschrieben. Aber auch er hat die Feinheit nicht hervorgehoben, die darin liegt, daß das mit IV 1 einsetzende Dichten nach der siebenjährigen Pause zwischen den Odensammlungen und das neue Leben des altgewordenen Dichters eben nicht mehr unter dem Stern der Venus stehen soll.

Mater saeva cupidinum in IV 1 als Gebetsanruf ist fast eine captatio benevolentiae geworden und mahnt durch den Zitatcharakter an die alten Dienste, die er Venus früher treu geleistet. Um so mehr wird sie ihm vielleicht nunmehr wie einem alt werdenden Veteranen Entlassung gewähren und sich für die *militia amoris* Tauglichere suchen. Denn unmittelbar schließt jetzt, durch diesen zwischen den Zeilen liegenden Gedanken vorbereitet, die „Apompe“ an: *abi*.

Dieser Imperativ macht uns nachdenklich. *Venus, parce, desine* wird dem Leser zunächst nicht mehr bedeuten als eine übliche Apostrophe der Göttin, deren Walten der Dichter innerlich spürt, und die er „anredet“, weil ja ungefähr jede ho-

67a) Als Symbol seiner Jugend nennt Horaz, epist. I 7, 28 und 14, 33 Cinara, „die einzige, für welche Horaz leidenschaftlich empfunden zu haben scheint“ (Heinze zu I 7, 28). Dies und die Gleichsetzung mit Glycera billigt auch Klingner (Ausgabe S. 350 s. v. Cinara), während A. Gruner, *De carminum Horat. personis* (Diss. Halle 1920) 14 f. und 28 sich zur Identifikation nicht äußert.

68) Vergl. Heinze, der aber sein *cupidinum* nicht begründet; Klingner schreibt *Cupidinum* wie fast alle neueren Herausgeber.

razische Ode Anredecharakter hat und irgend jemanden, irgend etwas „anspricht“. Aber *abi* kann ich nur zu jemanden sagen, der da ist. Dieses *abi* gibt es in keinem andern Gebetsanruf bei Horaz! ⁶⁹) Es verdichtet das innerlich empfundene neue Liebesregen zur Epiphanie der Göttin; sie steht als *praesens* vor seinem Dichterauge, in der Gestalt, in der sie nachher bezeichnet wird (v. 10): *purpureis ales oloribus* (ein Ausdruck, dessen Doppelsinn uns nachher beschäftigen wird). Heinzes oben zitierte Worte „deren Nahen er empfendet“ möchte ich modifizieren: „und die er herannahen sieht“. Diese Epiphanie ist freilich von geringerem Grade der Wirklichkeitsnähe als jene des Dionysos in II 19:

*Bacchum in remotis carmina rapibus
vidi docentem, credite posteri, etc.*

Immerhin kann diese Ode lehren, daß aus dem antiken Epiphanieglauben, der nahezu unbeschränkt war und zum mindesten als dichterische Form immer nahe lag, dem Beginn von IV 1 eine sinnlichere Realität erwuchs, als sie sonst einem der vielen Gebetsanrufe im Hymnenstil eignet.

Sagen wir also: dichterische Form einer Epiphanie, einer „Begegnung“ der kommenden, aber unwillkommenen und darum mit einem *abi* wegzusendenden „wilden“ Gottheit mit dem von ihr ausersehenen „Opfer“. Volkskundlich erfahrene Leser merken, worauf das hinaus soll: auf Apo- und Epipompe im Typus der „Begegnungsseen“ ⁷⁰). Die Begegnung des Menschen mit dem

69) Die einzige andere Venusanrufung in einem Odenbeginn (I 30) gehört, wie Heinze und Buchholz a. a. O. 38 ff. näher erläutern, einem *ἕμνος κλητικός* an, der die Göttin von ihrem Lieblingskultsitz weg ins Haus Glyceras ruft:

*O Venus regina Cnidi Paphique.
sperne dilectam Cypron et vocantis
ture te multo Glycerae decoram
transfer in aedem.*

Das ist nach Alkman frg. 35 D. gemacht, *Κύπρον ἱμεροτὰν λιποῖσα καὶ Πάφον περιρρόταν*, von Menander als Beispiel eines *κλητικός ἕμνος* zitiert und von Poseidipp, AP. XII 131 nachgeahmt:

*Ἄ Κύπρον, ἃ τε Κύθηρα, καὶ ἃ Μίλων ἐποικνεῖς,
καὶ καλὸν Συρίας ἱπποκρότου δάπεδον,
ἔλθοις Ἰλαος Καλλιστίῳ, ἢ τὸν ἔραστον
οὐδέ ποτ' οἰκείων ὄσεν ἀπὸ προθύρου.*

Gerade der Vergleich mit IV 1 ist lehrreich: *sperne* und *transfer te* besagt, geh dort weg, komm nach Rom; *abi*: geh von mir weg (wohin du gekommen bist), geh zu Paulus' Haus. Opfer erwarten sie dort wie hier (IV 1, 22 tura); *vocantis Glycerae* und IV 1, 9 *abi quo blandae iuvenum te revocant preces* sind weitere, und wirkliche Parallelen. Wunderlich, daß die Kommentare nichts davon anmerken; doch s. Reitzenstein, N. Jahrbücher 1908 I 90. Für unsern Abschnitt b) erweist dies: Horaz bindet erste und zweite Odensammlung mittels Anklängen an beide Glycera-Oden in IV 1 zusammen, und enthüllt damit das damalige Pseudonym: Glycera ist wirklich die Cinara von IV 1. Vergl. auch o. S. 60 A. 67a und S. 63; 68.

70) Trefflicher historischer Ueberblick über das älteste Material bei Ohrt, Hess. Blätter f. Volksk. 35 (1936) 49 ff.

Schadengeist, den er dann wegbannt, ist in der alten Welt aus dem Zweistromland und Aegypten bekannt, sie ist ins alte Christentum früh eingedrungen, ist überaus lebendig im westlichen Christentum, seit dem 9. Jahrhundert ständig zu belegen und im östlichen desgleichen. Für die Antike liegt uns ein sehr wertvolles Zeugnis auf dem nachher noch zu erwähnenden Silberblättchen des 3. Jahrhunderts n. Chr. vor ^{70a}). Für die Stereotypie der Tradition zeugt die Tatsache, daß wir da, wo der Text des Täfelchens abbricht, ihn durch byzantinische und abendländische Formulare ergänzen können. Dieser Typus der Begegnungssegen ist sicher nicht erst im 3. Jahrhundert in die Antike eingewandert; schon in späthellenistischer Zeit lagen in der Kulturmischung mit ihrer Flutwelle von östlichem Aberglauben, der sich mit innerantikem verbinden konnte, die Voraussetzungen vor. Wie Horaz als Mensch und Dichter, getreu dem Vorgang der Hellenisten, zu der Welt des Aber- und Zauberglaubens stand, zeigen ja die Canidiagedichte, die sich oft Vers für Vers mit Primärmaterial aus Zauberpapyri und anderen Quellen illustrieren lassen. Er kennt diese unheimliche Welt, spiegelt sie, ironisiert sie und ist doch irgendwie durch sie fasziniert. So würde es mich nicht verwundern, wenn ihm auch der Typus der „Begegnungssegen“ bekannt gewesen wäre. Jedenfalls meine ich manche Einzelwendungen der Ode IV 1 am besten verstehen zu können, wenn ich sie als eigenartige Mischung von Epiphanienglauben und Hymnus unter Assoziationen mit dem Opfergedanken einerseits und mit dem Begegnungstypus und magischer Apo- und Epipompe andererseits begreife. Was im Gedicht nun folgt, ist typischer Stil der Apo- und Epipompe; er soll nun im Einzelnen bewähren, was eben generell angedeutet wurde.

Dem *abi*, der imperativischen Apopompe schließt sich gleich die Epipompe an, die Oxymora des Anfangs im Antithesenspiel von *abi* und *revocant* fortsetzend. Sie überspringt das sonst gerade bei Römern beliebte „geh zu anderen“ ⁷¹) und gibt, weil wirksamer, einen konkreteren Bereich an:

abi,

quo blandae iuvenum te revocant preces.

Aber auch diese Form der Epipompe ist Horaz noch zu allgemein. Wie man, und gerade auch er selbst statt „auf Feinde“ sagt, „zu Briten oder Parthern“ (s. o. S. 46), statt „ins Meer“ sagt „ins kretische Meer“ (s. o. S. 49), statt „in Wälder“ sagt „in die Wälder Venusias“ (s. o. S. 54), statt „ins Nachbarhaus“ in neuerer Zeit sagt „auß mein geheuß in Herten Clauß geheuß“ ⁷²), weil ein konkrete Adresse mehr Aussicht hat, beachtet zu werden, so fährt nun Horaz fort:

70a) Vergl. Anm. 74.

71) Siehe dazu unten Anm. 73 und Abschnitt c.

72) Festgabe Bohnenberger 274; französische Formulare der Epipompe

tempestivius in domum
10 *Pauli*⁷³⁾ *purpureis ales oloribus*
commissabere Maximi,

si torrere iecur quaeris idoneum.

Von *saeva* her bestimmt sich die Prägung des Verses 12: fast wie ein wildes Tier mag sich die Göttin auf ihr Opfer stürzen, in seinen Eingeweiden wühlen; man denke an I 19, 9: *in me tota ruens Venus*.

Man darf die Stelle um so eher vergleichen, als sie aus der gleichen Glyceraode I 19 stammt, deren Anfang Horaz ja eben leicht variiert zitiert hatte. Damals brannte ihn *Glycera nitor*. Die Horazerklärer neigen dazu, die in IV 1, 4 genannte *bona Cinara*, wie schon erwähnt, mit jener *Glycera* zu identifizieren. Ich denke, das ist nun vollends zweifellos geworden, wenn man den Selbstzitat-Charakter der beiden Odeneingänge, so wie ich ihn eben interpretiert habe, erwägt, und sich dessen erinnert, was ich über die in IV 1 nachklingende andere Glyceraode I 30 ausgeführt habe (o. S. 60 f.).

Zu *torrere iecur* ist noch etwas anzumerken, weil es in den Kommentaren nicht geschieht, desgleichen muß zu *ales oloribus* noch etwas angeführt werden, aber das verbinden wir besser mit dem literar-historischen Schlußabschnitt u. S. 67; 70. Jetzt fassen wir nur die Assoziationen ins Auge, die diese Worte im Zusammenhang mit dem Vorstellungskreis der Epipompe erwecken müssen. Horaz weiss, Venus hat das Recht auf Opfer; sie mag sich also raubvogelgleich (s. u. zu *ales*) auf eines (Fabius Paulus Maximus) stürzen, dessen Eingeweide (*iecur*) verzehren, als *saeva*, fast also wie jene halb menschlich, halbtierisch gezeichneten Dämoninnen des Volksglaubens, die in so vielen Epipompai von Menschen weg auf „andere Opfer“ verwiesen werden.

Trotz allem Abstand zwischen feinem literarischem Spiel und der Massivität eines populären Segenstypus vergleiche man nun mit Horaz jenen vorhin andeutend erwähnten Typus eines Begegnungssegens, dessen antikes Zeugnis jetzt im Silbertäfelchen des 3. Jahrh. vorliegt. Da sagt der Bannende zum Kopfwehdämon und seinem Gefolge von bösen Geistern: „Zieh nicht zu N. N. . . ., in einem Stierkopf laßt euch nieder! Dort mögt ihr Fleisch fressen, dort Blut trinken, dort die Augen schwindeln machen, aufwühlen, umkehren“⁷⁴⁾.

setzen etwa *d' aller à . . .* und überlassen es dem Sprecher im Einzelfall, bei der Beschwörung den Namen dessen einzusetzen bzw. auszusprechen, dem er das Unheil gönnt, ebenda 272 f.

63
73) Anders (bewußt umformend?) als Catull 53, 90: *Dea magna, dea Cybele, dea domina Dindymei, procul a mea sit furor omnis, era, domo: alios age incitatos, alios age rabidos*, der nur ins Generelle die Epipompe richtet, vergl. dazu Mélanges Cumont 489 ff.

74) Barb, Röm. Limes in Oesterreich 16, 56 ff.; Weinreich, ARW. 25, 224; Ohrt, Hess. Bl. f. Volksk. 35, 53.

Der Gedanke an ein „Ersatzopfer“ wirkt überall da mit, im Untergrund auch bei Horaz. Sich hatte er als alt bezeichnet, und darum als ungeeignetes 'Opfer' der *saeva Venus*. Das jugendlich hitzige *iecur* des Paulus erscheint ihm *idoneum*: denn auch Opfertiere müssen, um der Gottheit zu gefallen, jung und tadellos sein, bester Beschaffenheit. Und das ist Paulus:

*namque et nobilis et decens
et pro sollicitis non tacitus reis
15 et centum puer artium
late signa feret militiae tuae.*

Paulus als würdiger Soldat in Venus' *ecclesia militans* nimmt den in v. 2 angeschlagenen Ton auf; der nur kurz durchblickende Opfergedanke wird überdeckt durch den neuen Nebenton des „Ersatzmannes“, den somit Horaz gestellt hat. Und um der Göttin den Tausch noch schmackhafter zu machen, weist Horaz nun auf die Ehren hin, die sie in der *domus* des Paulus erhalten wird: ihr Bild als Kultstatue in einem Tempietto, Weihrauch, Kultmusik von *lyra*, *Berecynthia tibia*, *fistula*, Kultlieder soll sie erhalten, und Knaben- und Mädchenchöre werden ihr zu Ehren zweimal am Tag tanzen — wie im Kult der Isis, die ja auch eine militante Kirche hat.

Die drittletzte Strophe scheint vorauszusetzen, daß der vorgeschlagene Ersatz angenommen wird; sie unterstreicht auf alle Fälle noch einmal den Grund der Abweisung:

*me nec femina nec puer
30 iam nec spes animi credula mutui
nec certare iuvat mero
nec vincire novis tempora floribus.*

Damit könnte das Gedicht, meint man vielleicht, schließen. Jedenfalls ist alles, was sich auf Venus und Paulus bezieht, beendet. Aber es erfolgt eine neue Anrede, ein neuer Name erscheint, und es zeigt sich, daß wohl die Frauenliebe, und damit die eigentliche Domäne der Venus, nicht aber die Liebe selber ausgespielt hat. Mit echt horazischer Ueberraschungstechnik wandelt sich der vielsaitig spielende Ton in neuer Modulation zu einem auch für Horaz (den nur Oberflächliche für einen optimistischen Genüßling halten können) selten schwermütigen Klang:

*sed cur heu, Ligurine, cur
manat rara meas lacrima per genas?
35 cur facunda parum decoro
inter verba cadit lingua silentio?*

Das *nec puer* der eben noch Venus gemachten Aussage erfährt eine Palinodie. Venus ist nun aus dem Gesichtskreis des Dichters geschwunden. Die Epipompe hat gewirkt, die Epiphanie ist — wie ein Traumbild — verblaßt, und an ihre Stelle ist das Bild des schönen Knaben, ein Bild der Sehnsucht aus dem neuen,

auch hier zur Resignation verurteilten Leben getreten, das Spiel des heiter-geistreichen Eingangs und Hauptteils ist der „einsamen Träne“ gewichen. Ferner Sappho- und Catullnachhall⁷⁵⁾ löst die hellenistische Faktur⁷⁶⁾ des ganzen ersten Teiles ab, auch im Stil zur höheren Lage strebend. Halb Wachtraum, halb Wirklichkeit war die Epiphanie; traumartig stieg, sie ablösend, das Bild des Ligurinus auf, und ein Traum endet das Ganze:

*nocturnis ego somniis
iam captum teneo, iam volucrem sequor
te per gramina Martii*

40 *campi, te per aquas, dure, volubilis.*

Eine volle Umkehr: nicht mehr Venus sucht den Dichter als Beute, Horaz verfolgt den schönen Ligurinus, den „flüchtigen“ — wie er selbst vorher Venus gegenüber fahnenflüchtig war. *volucris* ist nur hier bei Horaz von einer Person gesagt, also soll man den Doppelsinn hören: der *παῖς καλός* entflattert dem haschenden Dichter gleich einem geflügelten Eros. So sieht der Traum den Knaben, und so sah die Vision die Venus, als *purpureis ales oloribus*⁷⁷⁾. Letzte Antithese: *saeva mater cupidinum* war die Apostrophe der Göttin, und als *Ligurine . . . dure* apostrophiert Horaz den cupidogleich seine Sehnsucht im Wachen und Traum erregenden Knaben. Und das Schmerzliche ist, daß diese Antithese in Wahrheit ein Gleichklang ist, unter dem das neue Leben nun steht.

So hat das Gedicht, trotz des überraschenden Wechsels vor den letzten zwei Strophen, eine wunderbare Geschlossenheit erhalten und durch feinste Beziehungen einen den Umbruch überbrückenden Abschluß gefunden. Daß diese Bindungen in keinem Kommentar aufgezeigt sind, schafft sie m. E. nicht aus der Welt: man muß sie nur sehen.

Man kann wohl kaum ein geistvolleres und feineres Spiel mit der Denkform von Apo- und Epipompe treiben, als es Horaz hier getan hat. Sie ist als religiöse Denkform auch im römischen Volkstum tief verwurzelt gewesen^{77a)}, und Horaz hat sie in mancherlei Farben spielen lassen, bald mehr in Anlehnung an kultische, bald mehr an magische oder schlicht volkstümliche Ausprägungen. Das Gefühl und Verständnis für ihre Wesensart zeigt sich überall. Der letzte Fall unterscheidet sich von allen anderen und da-

75) Seltsam, daß zu v. 35 f. frg. 2, 7 f. Sapphos^o = Catull 51, 7 ff. nicht notiert wird.

76) Dazu siehe Schlußabschnitt.

77) Beide „Metamorphosen“ muten der Einbildungskraft des Lesers sicher weniger zu als die Todesphantasie des Horaz I 20, wo sich der *vates Horatius* in einen Schwan verwandelt fühlt; wichtiges Parallelmateriale bei Heinze zu v. 9—13; für Göttinnenepiphanie in Vogelgestalt ist es unnötig, Einzelbelege zu geben.

77a) Die Beispiele aus Catull bespreche ich anderenorts.

mit vom Typus überhaupt darin, daß das, was man selbst als Unheil empfindet und als Unheil anderswohin oder auf einen anderen wegsendet, dem jungen Paulus Maximus gar nicht ein Uebel bedeuten wird; diese Epipompe macht einen andern glücklich! Das ist neben der Gestaltung des Schlusses vielleicht der feinste Zug in diesem Gedicht, das nichts von Nachlassen der künstlerischen Kraft verrät. Erst wenn man sich dies Besondere dieser Epipompe klar gemacht hat, gewinnt der horazische Gedichtschluß sein volles Gewicht: wohl konnte er Venus von sich weisen, einem jungen Freund ein Glück schaffen, aber um so stärker sind die Schatten der eignen, ungestillten Alterssehnsucht. Spiel und Ernst, Laune und Resignation, Dichtung und Wahrheit, sie durchdringen sich eigentümlich wie wechselnde Lichter und Schatten. Altersdichtung, aber noch auf der Höhe des Könnens, und wahrlich würdig, das letzte Odenwerk zu eröffnen und das *non omnis moriar* des vorstehenden Schlußgedichtes der ersten Sammlung erneut zu bestätigen⁷⁸⁾.

Zweierlei ist noch auszuführen, um — entsprechend dem Titel dieser Arbeit — die literaturgeschichtliche Seite der Interpretation zu Ende zu bringen.

b) IV 1 als Bindeglied zwischen den zwei Odensammlungen.

Mit dem Zitat von I 19 und dem anderen Anklang an diese Ode sowie mit den Anklängen an die andere Glyceriade I 30 (s. o. S. 60 f.) stellt IV 1 rückgreifend eine Bindung zu Buch eins bis drei her. Und nicht von ungefähr ist ein asklepiadeisches Maß gewählt, das sg. 4. der Asklepiadeischen Strophenmasse, das Horaz im 1. Buch und im 3. öfter verwendet hatte, im 2. gar nicht, im 4. kehrt es in der 3. Ode dann wieder. Das unmittelbar vorausgegangene 1. asklepiadeische Maß war nicht verfügbar; denn Horaz hat es dem Einleitungs- und Schlußgedicht der ersten Sammlung vorbehalten, I 1 und III 30, und wird es wieder als Mitte des IV. Buches bringen. Diese drei Gedichte sollen sich auch metrisch als etwas Zusammengehöriges herausheben, wie sie inhaltlich das eine Thema: 'Dichter und Unsterblichkeit' jeweils durchführen, nur jeweils in anderer Schau und Abtönung.

78) Ich habe absichtlich erst nach Abschluß des Manuskripts R. A. Schröders Wertung von IV 1 nachgelesen (S. 221 seiner „Gedichte des Horaz“) und freue mich der Uebereinstimmung in der hohen Einschätzung; daß der eine dies, der andere jenes stärker betont, schadet nichts, und da Schröder gerade die mir im Vordergrund stehende Thematik nicht ins Bewußtsein getreten ist, mag sein Urteil nun neu gestützt erscheinen. Die wenig ermutigenden Erfahrungen — soweit es um eine Wertung von IV 1 geht — mit der neueren zünftigen Horazphilologie bei uns sollten zur Prüfung veranlassen, ob man früher oder draußen mehr oder Triftigeres zu sagen hatte oder hat; ich konnte sie nicht mehr vornehmen.

An das 3. Buch schließt IV 1 insofern noch an, als es unverkennbar den dort 26, 1 ausgesprochenen Verzicht auf Liebesdichtung erneuert und auf Liebesverzicht überhaupt verschärft:

*Vixi puellis nuper idoneus
et militavi non sine gloria:
nunc arma defunctumque bello
barbiton hic paries habebit.*

Er weiht die ausgedienten Liebeswaffen Venus als Motiv — ein besonders beliebtes Epigrammthema —, und der hier angeschlagene Metaphernbereich des *militat omnis amans* (s. o. S. 59 A. 66) klingt nun im Beginn von IV 1 wieder auf, wie die Ehrengaben des jungen Paulus an Venus gleichsam das Gegenstück zu seinen damaligen sind. Sie wird also, auch wenn er nun den weiteren Dienst weigert, Ersatz finden.

Zweitens knüpft IV 1 an das letzte Erotikon des 3. Buches an. 28, 13 ff. hatte Horaz gesagt, das letzte Lied des Abends mit Lyde soll der Venus gelten, die auf ihrem von Schwänen gezogenen Wagen ihre Kultstätten besucht:

*summo carmine, quae Cnidon
fulgentisque tenet Cycladas et Paphon
iunctis visit oloribus.*

Dieser in der lateinischen Dichtung überaus selten erwähnte Schwänenwagen kommt bei Horaz nur hier vor, und das Motiv wird charakteristisch umgewandelt in IV 1, 10 ff.: *in domum Pauli purpureis ales oloribus commissabere Maximi, si torrere iecur quaeris idoneum*. „Daß Venus, der die Schwäne ihre Flügel leihen, selbst *ales* genannt wird, ist ganz singulär“, sagt mit Recht Heinze, aber er verzichtet darauf, den Grund für die Singularität zu finden. Ich erkläre so: unter dem Einfluß der Epipompeassoziationen ist jenes festlich heitere Bild umgebogen; Venus, die *saeva*, metamorphosiert sich zum dämonischen Vogel, um die Leber des neuen Opfers zu verzehren. Weil aber dies Verzehren in der Liebesglut erfolgt, wird von diesem Bereich her das Verbum genommen: *torrere*, also zwei Bilderbereiche kreuzen sich in kühner Zusammenschau. Warum gerade *iecur* das Ziel bildet, kann ich erst im nächsten Abschnitt aufklären, weil es mit der Quellenfrage zusammen hängt. Auch *commissabere* schwebt zwischen zwei Bereichen: assoziativ gehört es zum Vogel„schwarm“ — etwa Adler oder Geier mit Geleit von Schwänen, und aus der menschlich-göttlichen Perspektive gehört es zum heiter frohen Treiben bei Liebe und Wein, das im Hause des Paulus kommen wird. Und wenn wir dann hören, welche kultischen Ehren Venus bei Paulus erhalten soll, dann erscheint seine *domus* als Zuwachs zu den von ihr sonst im Schwänenwagen aufgesuchten alten Kultstätten, so wie I 30 Venus

Knidos und Paphos verlassen sollte, um im Haus Glyceras einzukehren.

Als Einleitungsgedicht hat IV 1 aber auch die Aufgabe, eine Bindung mit weiteren Einheiten von Buch IV herzustellen. Und es erfüllt sie in klarer Weise. Es erwähnt das einstige *regnum bonae Cinarae*. Dieser Name war in I—III nicht genannt (dort war das Pseudonym Glycera gebraucht ^{78a}), aber Cinara wird wieder erwähnt in IV 13, 21 f. Diese Ode an Lyce stellt fest: *fis anus et tamen vis formosa videri*. Lyce ist also ein Gegenstück zu Horaz: er weiß sein Alter zu nehmen und die Folgerungen daraus zu ziehen, sie nicht. Das einzige subjektive Erotikon in Buch IV außer diesem, das sich noch auf eine Frau bezieht, ist IV 11 an Phyllis; sie liebt Telephus vergeblich, wie Horaz Ligurinus vergeblich liebt, und sie, *meorum finis amorum (non enim alia calebo femina)* ist fast mehr seine musische Schülerin als Geliebte. So ist auch IV 11 in die Motivreihe des Einleitungsgedichtes einbezogen, und endet wie IV 1 in resigniertem Ton: *minuentur atrae carmine curae*. Endlich bereitet IV 1 durch Erwähnung der Sehnsucht nach Ligurinus noch auf IV 10 vor (so daß also alle Erotika in diesem Buch durch „Leitmotive“ verbunden sind, die alle in der „Ouvertüre“ angeschlagen werden). Thema von IV 10: ‘auch du wirst einmal alt werden und dann bereuen, so hart gewesen zu sein’. Beide Themen, das des alternen Mädchens und das des alternden *παῖς καλός* sind beliebteste Stoffe der Epigrammatik gewesen. Sie stehen teils in AP V, teils in XII, bei Horaz aber im selben Buch, denn er hatte jene Erotika im Meleagerkranz noch nicht aufgeteilt gefunden, die Spaltung in *ἔρωτικά* und *μοῦσα παιδική* ist erst später vorgenommen worden ⁷⁹). Daß diese beiden Oden nicht lediglich literarische Imitation sind, ist klar: das Altwerden ist für Horaz ein ernstliches Problem, mit dem er selbst ringt, und das ihm deshalb auch im Hinblick auf andere wichtig ist.

Wie IV 1 nach rückwärts Anschlüsse bildet, so auch nach vorwärts; es ist der taugliche Angelpunkt für die beiden Odencorpora. Cinara klingt nicht wie ein Pseudonym ⁸⁰), auch nicht Ligurinus, sonst wären es griechische Namen wie bei Lyce und Phyllis in IV 13 und IV 11, beides schon früher gebrauchte Namen (Lyce III 13, 1, Phyllis II, 4, 14). Also steht das Leben dahinter, und es mag sehr wohl so sein, daß für den an der Schwelle des Alters zurückdenkenden Horaz — trotz aller Lalagen und Lydien und Leuconoen und wie sie alle heißen —, das tiefe Erleben der Liebe sich doch in jenem Jugendlück mit Cinara und

78a) S. o. Anmerkung 67a.

79) Ich habe mich Wifstrands Ergebnissen (Stud. z. griech. Ep. Kap. I) überzeugt angeschlossen, Wien. Stud. 59 (1941) 87.

80) Das war Glycera, vgl. o. S. 60 f.

nun dieser Alterssehnsucht zu Ligurinus erschöpft; denn Phyllis ist doch wohl mehr Motiv als Erlebnis.

IV 1 ist in der Tat ein Meisterstück an noch reifer, ja sprühender Kunst, ist ein wunderbar sinnvoll und harmonisch eingepaßter Baustein im lyrischen Gesamtwerk — Horaz baut ja immer, im Kleinen der Wortfügung und Versreihung, im Ordnen der Oden innerhalb eines Buches wie beim Errichten des Gesamtbaues —, und es ist ein vielsagendes Bekenntnisgedicht des Menschen Horaz.

c) IV 1 und seine „Quellen“

Soweit ich sehe, geben weder die Kommentare noch die gerade zu IV 1 sehr spärliche sonstige Literatur Hinweise auf bestimmte Vorbilder oder eine Dichtungssphäre, die von Einfluß gewesen sein könnte^{80a}). Was außer den soeben dargelegten Beziehungen auf eigene frühere Gedichte und dem allgemein wichtigen Gebiet des griechisch-römischen *ἀποπομπή*-Vorstellungskreises noch in Betracht kommt, scheint mir die hellenistische Kleinkunst zu sein, und das paßt gut zu der eben erwähnten Tatsache, daß die einzigen andern Erotika des Buches, IV 10 und 13 ebenfalls stark vom Epigramm angeregt sind. In der Kurzform des Epigramms ist auch das Hauptthema von IV 1 verschiedentlich vorgebildet. Alkaios von Messene, sagt A. P. V 10 (9 St.) zwar nur: „Ich hasse den Eros; warum schießt er nicht auf Tiere, statt auf mein Herz?“ Da ist noch keine Epipompe vollzogen, so nahe sie auch liegt. Aber Ciceros Freund Archias V 98 (97) hat sie, und er richtet das Gebetchen gleich an Venus:

*Ὀπλίζεν, Κύπρι, τόξα καὶ εἰς σκοπὸν ἥσυχος ἔλθῃ
ἄλλον. ἐγὼ γὰρ ἔχω τραύματος οὐδὲ τόπον.*

Warum sie sich ein anderes Ziel suchen soll und er unverwundbar ist — hat er der Liebe abgeschworen? —, wird nicht gesagt. Das ist die von Horaz übersprungene, generelle Epipompe „anderswohin“^{80b}), die er gleich durch die konkrete „auf Paulus“ ersetzt. Die generelle hatte auch Meleager von G a d a r a V 179 (178) v. 9 f., der Eros anfleht, ihn zu verschonen und mit seinen schnellen Flügeln *εἰς ἑτέρους* zu fliegen. Das kannte Horaz sicher so gut wie Properz II 12, 18, der Amor anredet: 'Warum immer mich bekriegen? *alio traice tela tua*' und Ovid, der gleich Horaz eine konkretere Epipompe gibt, am. II

80a) Nur den Schluß unseres Gedichtes nennt Reitzenstein a. a. O. 93 A. 1 „ähnlich alexandrinisch empfunden“ wie den von III 28.

80b) Vergl. o. S. 62 A. 71.

9, 15: 'es gibt so viele *viri* und *puellae*, die *sine amore* sind, *hinc tibi cum magna laude triumphus eat*'.

Endlich *Makedonios Hypatos* aus justinianischer Zeit, V 224 (223):

Ἀῆζον, Ἔρωσ, κραδίης τε καὶ ἥπατος· εἰ δ' ἐπιθυμῆς
βάλλειν, ἄλλο τί μου τῶν μελέων μετὰβα.

Reichlich läppisch: 'laß mein Herz und Leber, schieße' — nun nicht auf andere Herzen und Lebern — 'mir in ein anderes Glied' (das weniger leiden wird). Läppisch, aber mir wichtig wegen der Leber und Horazens *iecur*, oder vielmehr des Paulus *iecur*, auf das sich Venus als „Vogel“ stürzen soll. Nun denke ich nicht daran, den Byzantiner zum Horazleser zu machen. Denn die Leber gilt seit dem besten Hellenismus — aber meines Wissens nicht bei den Römern — als Sitz der Liebesleidenschaft und des Liebesleidens. Bei Theokrit 11, 16 ist es der in Galathea verliebte Polyphem, der ἔχθιστον ἔχων ὑποκάρδιον ἔλκος, Κύπριδος ἐκ μεγάλας τό οἱ ἥπατι πᾶξε βέλεμνον, und 13, 71 ist es der in Hylas verliebte Herakles, dem Eros die Leber „zerfleischt“ — fast denkt man an *ales* bei Horaz und den Adler des Zeus bei Ganymed —: χαλεπὸς γὰρ ἔσω θεὸς ἥπαρ ἄμυσσεν. Noch bei Aristänet, dessen sophistische Liebesbriefe vom sermo amatorius der Komödie, der Elegie und des Epigramms zehrten, heißt es II 5: Ἐρωτος ὁ πρὸς καὶ μέχρι τοῦ ἥπατος διελήλυθεν εἰσρνεῖς⁸¹); vergl. noch Achill. Tat. VI 19 und (ohne Zusammenhang mit Liebe *Atelian* v. h. 8, 9). Wenn der Witz des *Palinurus* in *Plautus Curc.* 239 über den *morbus hepaticus* auf etwaige Verliebtheit des gebrestlichen Kappadokiers geht, so stammt er aus dem griechischen Original, denn das Wort ist laut *Thesaurus* ein *Hapaxlegomenon*.

Das Vorgebrachte mag genügen. Wir sehen: für das Hauptthema wie für eine unrömische Besonderheit ergab sich die Welt der hellenistischen Kleinkunst und ihr sermo amatorius als Quellgebiet für *Propertius* und *Ovid*, und also warum nicht auch für *Horaz* IV 1? Wichtig ist, daß auch der *Horaz* der Spätlyrik hellenistischen Anregungen noch zugänglich war; wichtiger aber, was er aus der Anregung gemacht hat! Spiel dort und hier, aber bei *Horaz* zur großen Form geweitet, überlegen durchgeführt und, wie wir schon gesehen haben, ein Spiel auf schwermütigem Untergrund und voll echten Verständnisses für das Wesen der Gebetsepipompe mit all ihren Hintergründen. Und eben in dieser reichen Verflechtung und in dieser Mischung der Farben und Töne steht IV 1 vor uns als Zeugnis reifster horazischer Kunst.

81) Dazu verweist *Boissonade* S. 652 auf seine Anm. zu *Niketas* und auf *Jacobs* zu *Achill. Tat.*

IV. St. Anna und die Heilige Maria beim Horazunterricht (Zur ersten Römerode).

Man weiß, daß das Antikenerbe in breitem Strom aus der Renaissance in den Barock hinübergeflossen ist. Vielleicht in keiner anderen Epoche der neueren Kunst- und Geistesgeschichte sind sich Olymp und Golgatha, heidnische Antike und Christentum so nah gekommen wie gerade im Barock. Das ließe sich durch zahllose Beispiele erhellen. Aber kaum eines spricht das in so naiver Art aus, so knapp und bündig, wie eine oberschwäbische Barockplastik aus Unterschwarzach bei Wangen, um 1730. Es ist ein kirchliches Denkmal volkstümlicher Schnitzkunst, auf das ich durch Dr. Boecks Ausstellung Oberschwäbischer Barockkunst in Tübingen aufmerksam geworden bin, wo auch die von Dr. Spring⁸²⁾ und Prof. Dr. G. Weise gemachte Aufnahme zu sehen war (vergl. Abb. 1).

Die hl. Anna, in Reformation und Gegenreformation eine der volkstümlichsten Gestalten der christlichen Legende⁸³⁾, die Mutter der Jungfrau Maria, ist sitzend dargestellt, den rechten Arm um den Nacken des an sie geschmiegenen Marienkindes gelegt. Auf ihren Knien liegt ein aufgeschlagenes Buch, in dem Maria liest, mit dem Finger aufmerksam den Buchstaben nachfahrend, während Anna mit erhobener Linken und ausgestrecktem Zeigefinger das Gewicht der Lektion unterstreicht, oder vielleicht auch das Metrum skandiert, auf daß richtig gelesen werde. Und was lernt man da lesen? Der Text zieht sich in großen Lettern über die Seiten des schräg nach unten liegenden Buches, so daß er zwar nicht bei der verhältnismäßig hohen Aufstellung in der Kirche, aber wohl nach dem ursprünglichen Plan des Stifters gelesen werden konnte:

Odi profanum vulgus et arceo.

Die erste Römerode des Horaz! Kein Stück des Alten Testaments, auch nicht mit naivem Anachronismus ein Stück der Evangelien — ich erinnere mich solcher Anachronismen aus anderm Zusammenhang, finde die Sache selber aber nicht mehr —, sondern eben Horaz Buch III 1, 1 ff. lernt man da.

Das ist so überraschend, daß man sich um eine Erklärung bemühen muß, um solchen christlichen Humanismus oder humanistisches Christentum in der heiligen Familie zu verstehen.

Die älteste Quelle für Anna als Mutter Mariae und deren Jugendleben und damit die Grundlage für alle späteren, auch die

82) Die Abbildung ist nach der Springschen Aufnahme hergestellt, für deren Ueberlassung ich Dozenten Dr. W. Boeck zu Dank verpflichtet bin.

83) Für alles Einzelne sei auf die treffliche Monographie von B. Kleinschmidt verwiesen, Die Heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum, Düsseldorf 1930; im Folgenden mit Kl. abgekürzt.

volkstümlichen Ausgestaltungen, ist das Protevangelium Jacobi aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, das im griechischen Text und lateinischen, syrischen, koptischen Uebersetzungen vorliegt. Von ihm hängt das unter dem Namen des Hieronymus umlaufende Evangelium von der Geburt Mariä ab, das von Vincenz von Beauvais in sein Speculum und von Jacobus de Voragine in die Legenda Aurea übernommen wurde. Aber hier überall ist die später so beliebte „Leseszene“ — eben der Unterricht Mariae durch die Mutter Anna — nicht vorgebildet, und ich habe noch nicht feststellen können, wo in literarischer Ueberlieferung ihrer zuerst gedacht wird. Den gelehrten Pater Kleinschmidt, den Verfasser des erschöpfenden Werkes über St. Anna, kann man nicht mehr fragen, er ist seit zehn Jahren nicht mehr unter den Lebenden.

In der bildenden Kunst taucht die Leseszene zuerst in einem kleinen Triptychon auf, das einem Kölner Goldschmied des 14. Jahrhunderts zugeschrieben wird (Kl. 371) und auf einer Miniatur im Brevier des Herzogs Johann des Furchtlosen von Burgund (1404—1419), wo das Marienkind vor Anna kniet und in einem Buch liest, das auf ihrem Schoße liegt (Kl. 371). Im Spanien des 17. Jahrhunderts wird sie als zwar neue, aber schon häufige und beliebte Szene empfunden, nach einer Aeußerung des Francesco Pacheco (Kl. 343). In der Neuzeit ist die 'Leseszene' dann noch beliebter als es am Ende des Mittelalters die 'Anna selbdritt' war, und auch wo nicht im Buch selbst gelesen wird, erscheint es geradezu als Symbol Annas. Meist aber wird gelesen, und wie bei der oberchwäbischen Plastik Maria, so folgt auf einem anderen Barockwerk von 1763 in der Michaelskirche zu Brakel die Mutter Anna mit dem Finger den Zeilen des Buches (Kl. S. 372, Abb. 292 S. 368), und beide zusammen tun es auf einer nordfranzösischen Bildschnitzerei im Clunymuseum zu Paris (Kl. 408, Abb. 328 S. 410). Deutschland allein besitzt Tausende von solchen Leseszenen in der Plastik, die von großer Monotonie sind, während die Malerei zu größerer Mannigfaltigkeit fortschreiten konnte. Es genüge aus der Fülle ein paar große Namen hierfür herauszugreifen: Konrad Witz (Kl. 373 f., Abb. 296 S. 372); Rubens (S. 373, Taf. 16) und von ihm beeinflusst Kaspar von Crayer (373, Abb. 295 S. 371); Murillo (344 Taf. 11), auch hier folgt Maria dem Text mit dem Finger; das Bild scheint Einflüsse von Ruelas zu verraten (343 f.), Poussin (409 f., Abb. 333 S. 412), Tiepolo (332), Solimena (332, Abb. 234), Januarius Zick, dessen Altarbild von 1766 in Ottobeuren unserer Plastik zeitlich nicht allzuweit nachsteht.

Aber auch da, wo wie in manchen der genannten Darstellungen eine Aufsicht auf das geöffnete Buch möglich ist, ist kein Text kenntlich gemacht. Bei der Barockplastik im Convento de



BAROCKPLASTIK AUS UNTERSCHWARZACH (OBERSCHWABEN) UM 1730

Miravillas in Madrid (Taf. 18, im Text Kl.s offenbar nicht besprochen), sieht man wohl, daß eine Ueberschrift über Textzeilen steht, aber alles ist so wenig individualisiert, daß man nicht einmal erkennt, ob es sich um hebräische, griechische oder lateinische Lettern handelt; ein inhaltliches Interesse am Gegenstand des Unterrichts besteht offenbar nirgends. Man läßt es sich an der Tatsache genügen, daß Anna, wie sich's für eine gute Mutter gehört, dem Kind das Lesen und Schreiben (auch das kommt auf Darstellungen vor) beigebracht hat.

Wir haben also eine Erklärung unseres Falles ohne Hilfe sonstiger bildlicher Tradition zu suchen. Irgend etwas gedacht muß sich der Auftraggeber oder der Bildschnitzer wohl haben. Ein Colleague meinte, der Schnitzer habe sich einen Scherz geleistet, aber ich kann da nicht zustimmen und versuche einen ernsthafteren Weg der Erklärung, und zwar auf Grund der Legende und der vorherrschenden Vorstellung, die mit der Gestalt Mariae durchweg im Glauben verbunden ist. Sie ist doch die Reine, Heilige, Unbefleckte *καὶ ἕξοχήν*. Schon gleich nachdem das Marienkind die ersten Schritte tun konnte, heißt es im Protevangelium Jacobi c. 6, 1: „trennte Anna im Schlafgemach einen heiligen Raum ab und nichts Gemeines und Unreines ließ sie hineingehen zu ihm. Und sie rief die reinen Töchter der Hebräer herbei, die sorgten für seine Zerstreung“⁸⁴). In dem oben erwähnten Evangelium von der Geburt Mariae, das in die Legenda Aurea übernommen ist, prophezeit der Engel des Herrn die Geburt Mariae: „sie wird nicht draußen unter dem Volke wohnen, sondern im Hause des Herrn sein immerdar, auf daß nichts übles je von ihr werde gedacht“⁸⁵). Dieser betonte Reinheitscharakter ist auf einem Altarbild für die Karmeliter in Frankfurt um 1500 dadurch zum Ausdruck gebracht, daß die alttestamentlichen Worte (cant. 4, 7) beigeschrieben sind: *tota pulchra es et macula originalis non est in te*. Nun, der Auftraggeber der schwäbischen Plastik hat, denke ich, ein gleiches andeuten wollen mit dem humanistischen *Locus classicus*:

odi profanum vulgus et arceo.

Er schlägt zwei Fliegen mit einem Schlag; er hat eine gute klassische Devise für die allem Profanem entrückte Schülerin und

84) *καὶ ἐποίησεν ἅγλασμα ἐν τῷ κοινῶνι αὐτῆς, καὶ πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον οὐκ εἶα διέρχεσθαι δι' αὐτῆς, καὶ ἐκάλουν τὰς θυγατέρας τῶν Ἑβραίων τὰς ἀμιάτους καὶ διεπλάνουν αὐτήν* (Tischendorf, Evang. apocr.). *Et fecit sanctificationem Anna in domum suam, commune autem omne et omnem execrationem prohibuit transire per eam. vocavit ad se filias Hebraeorum immaculatas et advocabat eam* (M. R. James, Latin Infancy Gospels 1927 p. 16).

85) *Legenda Aurea* cd. Graesse S. 588: *in templo domini semper morabitur, ne quid sinistrum de ea aliquis suspicetur.*

gibt zu verstehen, daß auch in der heiligen Familie die besten Autoren für den Unterricht gerade gut genug sind. Er lebt ja nicht im historischen Zeitalter und braucht sich die Frage nicht vorzulegen, ob man im Hause Josephs überhaupt chronologisch und sachlich in der Lage gewesen wäre, das erste Corpus der Horazischen Carmina zu lesen.

In ein ideales Jugendleben gehört eine Lehrszene hinein, deshalb hat — vielleicht sogar ohne literarische Vorlage — zuerst die bildende Kunst solche gestaltet. Zu einer guten Bildung gehören „Klassiker“, also textiert man, wenn überhaupt, die Buchseiten mit einem Klassikerzitat. Hat es noch symbolischen Wert, dann um so besser.

Und Horaz ist im 17. Jahrhundert hoch im Kurs, Horaz und seine Umdichtungen! Denn auch diese Möglichkeit ist zu erwägen⁸⁶). Schon im ausgehenden 16. Jahrhundert schießen die *Parodiae Horatianae* ins Kraut, moralisierende, christianisierende Kontrafakturen der Oden (Hofmanns *Proteus Horatianus* 1584, Meiboms *Parodiae Horatii* 1588), und im 17. Jahrhundert wetteifern Protestanten und Katholiken im Umdichten; in manchen Schulen zog man diese neulateinischen *Horatii Christiani* mitunter dem alten Römer aus pädagogischen Gründen sogar vor. c. III 1 hat beispielsweise David Hoppe, Parod. Hor. 1690 so umgedichtet:

*Odi profanum vulgus et arceo.
Favete linguis: carmina Horatii
mutata musis consecratus
et senibus puerisque canto,*

Aber mindestens diese Kontrafaktur kommt für uns nicht in Betracht: der Situation nach ist der volle Wortlaut des horazischen Textes, auch wenn er so nicht mehr ausgeschrieben ist, unerläßlich:

*favete linguis: carmina non prius
audita Musarum sacerdos
virginibus puerisque canto.*

Aber lassen wir den Gedanken an barocke Pseudohoraze — und seien es auch die Jesuiten Sarbiewski oder Balde oder der österreichische Benediktiner Rettenbacher — getrost fallen und bleiben beim Q. Horatius Flaccus selber. Es ist viel hübscher so. Und auch weit wahrscheinlicher.

⁸⁶) Ueber diese Seite des horazischen Nachlebens vergl. Stemplinger, *Horatius christianus*, N. Jahrb. Klass. Alt. u. Pädag. 44 (1919), 121 ff. und Stemplinger, *Horaz im Urteil der Jahrhunderte* (Erbe der Alten, N. F. V) 121 ff.

Geweihte Stätten im Wandel der Zeiten.

Zur Kontinuität des locus sacer im deutschen Südwesten.

Von Gerhard J. Wais,
Stuttgart, zur Zeit im Felde.

Es ist eine früh erkannte und viel beachtete Tatsache, daß Orte, an die der kultische Sinn der Umwohner gebunden war, in dieser Eigenschaft nicht allein durch Jahrhunderte und Jahrtausende bestanden, sondern selbst dann sich diesen Charakter erhielten, wenn unterdes in den Stürmen der Zeiten andere Völker sich gewaltsam in den Besitz des Landes gebracht hatten. Hierbei berührt uns aus geschichtlicher Zeit am nächsten der Uebergang aus der vorgermanischen zur germanischen Periode und aus dieser bis zur deutschen Zeit, deren Beginn mit der Einführung des Christentums in etwa zusammenfällt. Wiederum gewährt uns dabei der südwestdeutsche Raum dank der günstigen Quellenlage einen guten Einblick in die Verhältnisse dieser Frühzeit.

Diese Beobachtung läßt sich indes nicht verallgemeinern. Es lohnt vielmehr, die Frage nach der Fortdauer selber genauer zu fassen und sodann die geheiligten Stätten — obschon, durch die Zeitverhältnisse gezwungen, mehr nur als Andeutung und Anregung — in einzelnen bezeichnenden Vertretern daraufhin zu untersuchen.

Beispiele für das Bestehen eines Heiligtumes in vorrömisch-keltischer, römisch-keltischer oder -germanischer, germanischer und christlich-deutscher Zeit am gleichen Platze gibt es im südwestdeutschen Raume genügend. Doch besagt das bloße Nacheinander bei topographischer Uebereinstimmung ebensowenig Sicheres über das wirkliche, also innere Fortleben der Kultstätte, als es etwa bei Siedlungen zwingend die Fortdauer der Bevölkerung erweisen kann. Eine echte Fortdauer des locus sacer ist nur dann gegeben, wenn etwas von der Heiligkeit des Gottes auf die Stätte übergang und dadurch ihr selber eine Weihe verlieh, die an ihr haften blieb. Man hat also von vornherein zu unterscheiden zwischen einer nur äußerlichen, meist nützlichkeitsbedingten Weiter- und Wiederbenutzung der Kultstätte durch die (neue) Bevölkerung und, im äußersten Falle, einer wirklichen Uebernahme zugleich des Kultes. Dazwischen findet sich eine Reihe von Spielarten, die auf dem abergläubischen Sinn der Anwohner beruhen können, der es mit den alten Göttern nicht ganz verderben will, oder aber die gerade dadurch die Ueberlegenheit des neuen Gottes sichtbar beweisen wollen.

Diese Entwicklung des Uebergehens des Weihecharakters auf die Oertlichkeit selbst konnte dort am leichtesten erfolgen, wo das Getriebe des Alltags nicht an die Kultstätte heranreichte. Schon die Einsamkeit des Ortes schützte sie vor Profanierung. Diese Erwägung führt einmal zur Unterscheidung und Gliederung der Weihestätten nach ihrer natürlichen Oberflächengestalt und geographischen Lage, und knüpft zugleich an das Verständnis des frühen religiösen Wollens an; denn der naturnahe Mensch der Frühzeit mied geschlossene Baulichkeiten als Heim seines Gottes und suchte sich mit Vorliebe markante und abgeschiedene Geländepunkte als Ort der Verehrung aus, an denen er der Gottheit am nächsten sein konnte: waldbestandene, einzelstehende Erhebungen, Hügel, Bergnasen, deren ungewöhnliche Form ihm als Zeichen und Mahnung göttlichen Waltens erschien. Sie mußten auch bei einem Wechsel der Bevölkerung eine starke Beharrungskraft offenbaren.

Endlich ist bei der Beurteilung der Fortdauer der Weihestätten zu berücksichtigen, ob die bisherige Bevölkerung überrannt, vertrieben, also rasch und gewaltsam abgelöst wurde, oder ob die neuen Siedler allmählich und friedlich zuzogen und gewissermaßen in den alten Volksbestand einsickerten.

Zu der Gruppe der markanten Geländepunkte gehört, um gleich den auffallendsten zu nennen, der Heiligenberg bei Heidelberg¹⁾. Damit führt uns Klio zu dem Geburtsort des Mannes, dem diese Abhandlungen gewidmet sind.

Die Ueberlieferung bezeugt den Berg in römischer Zeit als Kultstätte des Wotan, nach der *interpretatio Romana*: des Mercurius Cimbri(an)us. Wotan wurde dort also schon vor den seit Caesar hier ansässigen Neckarsweben von den Kimbern verehrt, von denen geringe Teile dort wie wohl auch bei Miltenberg sesshaft geblieben sind. Doch darf aus der Bedeutung der Kultstätte angenommen werden, daß schon vor dem Durchzug der Kimbern und der Landnahme der Ariowistsweben die keltischen Mediomatriker hier eine dem Wotan entsprechende Gottheit verehrt hatten. Da die Alamannen das Neckarmündungsgebiet nicht in plötzlichem Ansturm besetzten, sondern, obschon gewaltsam, im Laufe mehrerer Jahrzehnte, und da sie hier ihre, zwar mehr oder minder romanisierten, swebischen Stammesgenossen antrafen, war es natürlich, daß auch sie an dem Heiligtume Wotans festhielten.

¹⁾ Darüber s. Stemmermann und Koch, *Badische Fundberichte* 16 (1940) Seite 42 ff. und 84 ff. — Schrifttumshinweise und das Nähere zur Besiedlungs- und Kulturgeschichte der südwestdeutschen Orte bei G. Wais, *Die Alamannen in ihrer Auseinandersetzung mit der römischen Welt*. 3. Aufl. 1943. — Die Abhandlung von P. Goebler: *Die Anfänge des Christentums in Württemberg* (Blätter für württembergische Kirchengeschichte. N. F. 36. Jahrg. 1932, S. 149 ff.), die auch unsere Frage berührt, erlaubt ein knapperes Eingehen auf die württembergischen Verhältnisse.

Daran änderte sich auch nichts nach dem seit 496 oder 507 erfolgten Zuzug fränkischer Siedler. So stark war vielmehr die religiöse Bindung der Umwohner an den heiligen Berg, daß die christliche Kirche sich entschloß, auf der Spitze des Berges dem heiligen Michael, der in der *interpretatio christiana* an die Stelle Wotans tritt, eine Kapelle zu errichten — weniger wohl, um im Sinne Bonifaz' die überlegene Stärke ihres Gottes zu erweisen, als um den religiösen Sinn der Anwohner zu schonen. — Die in den letzten Jahren dort errichtete Thingstätte führt die Tradition der Feierstätte weiter, wenngleich sich der Gegenstand der Weihung verschoben hat.

Eine ähnliche Entwicklung darf man beim Michaelsberg bei Bönningheim (Kreis Heilbronn) annehmen, dessen freistehende Kuppe, ein Ausläufer des Stromberges, ein weithin sichtbares Wahrzeichen des Zabergäues ist. Seine alte, im 8. Jahrhundert erwähnte Kapelle steht innerhalb eines keltischen Ringwalles und knüpft an eine gallorömische Kultstätte an. Es fehlt hier in der Ueberlieferung allerdings das Zwischenglied aus vorchristlich-alamannischer Zeit, dessen Vorhandensein aber aus dem Alter und der Gestalt des Patrons, sowie vielleicht aus der Nachbarschaft der alten, fränkischen Martinskirche bei Meimsheim angenommen werden darf; sie hätte — sofern nicht etwa auf dem Berge ein Adelsgeschlecht seine Eigenkirche erbaut hat — die Errichtung der Michaelskapelle erübrigt, wenn nicht eben der Berg in der Vorstellungswelt des Volkes als Weihstätte lebendig gewesen wäre. Welcher Art sie war, läßt sich nur vermuten; es liegt nahe, wiederum an eine Kultstätte des Wotan zu denken. — In solchen Zweifelsfällen können oft Sagen weiterführen, die an dem Berge bezw. an der geheiligten Stätte haften und im Volke, wenn auch nicht immer mehr verstanden, lebendig geblieben sind oder sich in schriftlicher Ueberlieferung erhalten haben. Tatsächlich ist in der Sage der Michaelsberg der Schauplatz von Kämpfen, die der Erzengel mit dem Teufel bestanden haben soll.

Schwieriger liegt der Fall bei den Weihstätten, die nicht durch die Lage an hervorstechenden Geländepunkten herausgehoben sind. Sie liegen fast ausschließlich innerhalb geschlossener Ortschaften. Gleichwohl pflegen sie auch da nicht an untergeordnetem Platze zu stehen. Sie unterscheiden sich aber gegenüber den erstgenannten dadurch, daß sich ihr Alter, mindestens rechts des Rheines, nicht in vorrömische Zeit verfolgen oder auch nur annehmen läßt; soweit dies doch zutrifft, nämlich im Bereich der zweiten Landnahme der Alamannen, im Gebiete links des Rheines und rechts der Iller, handelt es sich um keltische Oppida, die sich für eine spätere Dauerbesiedlung als geeignet erwiesen haben. Die Menge der übrigen Beispiele für eine Tradition des Heiligtumes innerhalb der geschlossenen Ort-

schaft ist jedoch erst denkbar seit dem Vordringen der mittelmeerischen Stadtkultur und ihrer Lebensweise in den mitteleuropäischen Raum.

Nicht hierher gehören die alten, auffallenderweise abseits, aber noch im Anschluß an Ortschaften liegenden Kirchen, wie bei Naggold, Meimsheim und vielleicht Sülchen bei Rottenburg, die nicht an ein vorchristliches Heiligtum anschließen, sondern an einen römischerzeitlichen Profanbau, dessen Bausteine als willkommenes Baumaterial Verwendung fanden.

Sehr fraglich ist die Fortdauer des geheiligten Platzes dort, wo die christliche Kirche, rechts des Rheines, inmitten eines einstigen römischen Kastells an der Stelle des Praetorium oder Sacellum steht, wie etwa im bayrischen Böhming, in Wimpfen i. T. und vielleicht in Lorch. Dort liegen wenigstens drei bis vier Jahrhunderte zwischen der Zeit, zu welcher die in das freigewordene Kastell nachziehende und den Sturm von 260 überlebende Zivilbevölkerung die Tradition des römischen Militärheiligtumes hätte fortsetzen müssen, und der Einführung des christlichen Glaubens — bei aller Toleranz der alamannischen Herren ein kaum vorstellbarer Gedanke. Dagegen schloß die frühe kirchliche Organisation an diese Plätze an, wie es häufig genug, auch bei Lorch mit seinem auffallend großen Pfarrsprengel, bezeugt ist; für den Kirchenbau wurde wiederum das noch brauchbare Steinmaterial der römischerzeitlichen Gebäude verwendet und als Platz für die Kirche bot sich von selber das kulturunfähige, daher bislang vom Pfluge gemiedene römische Baugelände an.

Links des Rheines haben in der Zeit der römischen Abwehr gegen den Ansturm der Alamannen, im 3. bis 5. Jahrhundert, zwei Vorgänge eine veränderte Lage geschaffen, nämlich das unter dem Zwang der Reichsverteidigung erfolgende Vordringen der Städtebildung und ihre Erstarrung, sowie die Einführung des inzwischen zur Staatsreligion erhobenen Christentums. Die kleinräumig gewordenen Siedlungen, die sich seit ihrer Befestigung auf eine Fläche von wenigen Hektar zusammendrängen mußten, waren gezwungen, auch mit dem Raum für ihre Tempel und Heiligtümer sparsam umzugehen. An Bauplätzen gab es keine Auswahl, und es mochte um sie mancher Wettstreit unter den Kultgemeinschaften ausgefochten worden sein. Als in der Zeit um 340 der entscheidende Schlag gegen die alten Kulte geführt wurde und vielerorts die heidnischen Tempel in Flammen aufgingen, war für die christlichen Gemeinden der Platz für ihre Kirchen frei, die bisher, entsprechend ihrer untergeordneten Stellung, sich mit einem bescheidenen Bethause, oft außerhalb des Mauerringes gelegen, begnügen mußten. Insbesondere in den spätrömischen Provinzhauptstädten als den Sitzen der Bischöfe kam nun die Hauptkirche an bevorzugte Stelle, dies um so mehr, als mit dem

Ausgang der römischen Herrschaft der Bischof als Erbe und Traditionsträger, und damit meist auch als Stadtherr, auftrat, bis die fränkische Reichsgewalt ihren Hoheitsanspruch durchsetzte.

Die Landnahme der Alamannen erstreckte sich zunächst auf das flache Land. Erst allmählich verlor sich ihre Abneigung gegen die städtische Lebensweise, nachdem allerdings die Städte und stadähnlichen Gemeinwesen ihrerseits ihren urbanen Charakter römisch-mittelmeerischer Prägung bereits in spätrömischer Zeit entscheidend gewandelt und im Uebergang zum Frühmittelalter immer mehr dem Typus einer kleinen Landstadt angeglichen hatten.

So ist gerade bei den Siedlungen, die die spätrömische und frühmittelalterliche Zeit am gleichen Platze überdauert haben, auch mit Schlußfolgerungen, die sich aus topographischer Uebereinstimmung römisch-heidnischer, römisch-christlicher und deutsch-christlicher Heiligtümer nahelegen, mit größter Vorsicht zu verfahren. Die baugeschichtlich-archäologische Ueberlieferung allein reicht fast nie aus, um das bloße Nacheinander beweiskräftig zu einer organischen, innerlich begründeten Abfolge zu erheben. Häufig läßt sich noch nicht der genaue Standort, nur die Gegend der frühen Kirche nachweisen. Einige Beispiele mögen die Schwierigkeiten veranschaulichen.

Auf der Straßburger Illinsel, dem Platze des einstigen keltischen oppidum Argentorate und der verschiedenen Militärlager der frühen und mittleren Kaiserzeit, erhebt sich das heutige Münster. Unter Aufgabe der reichen Vorstädte entstand auf der Insel die starke Festung constantinischer Zeit. Ein Bischofsitz bestand spätestens seit dem 4. Jahrhundert. Der Platz der frühen Kirche ist nicht bekannt. Die 504—10 innerhalb der Festung erbaute Chlodwigskirche darf als Zwischenglied betrachtet werden.

In Basel, das sich erst mit der Auflösung der römischen Herrschaft zu größerer Bedeutung erhebt und Bischofsstadt wird — allerdings bis zum 8. Jahrhundert ohne gesicherte Bistumstradition — steht das Münster zwar an der Stelle eines römischen Tempels, die älteste Pfarrkirche der Stadt ist jedoch St. Martin im Nordwesten, an der Spitze des Stadthügels.

In Zürich ist es trotz reger Bemühungen noch nicht gelungen, das Dunkel um die Siedlungsverhältnisse der Frühzeit genügend zu erhellen. Der Uebergang von der spätrömischen Zeit des 4. Jahrhunderts mit dem kleinen Kastell auf dem Lindenhof bis zu der königlichen Pfalz des 9. und des 10. Jahrhunderts ist ungeklärt. Doch steht fest, daß, nach einer vorkarolingischen Bauperiode, zum Bau der Pfalz die Reste des Kastells völlig eingeebnet wurden. Die Peterskirche, als einzige Kirche innerhalb des römischen Siedlungsbereiches des 1. bis 4. Jahrhunderts, besitzt in früher Zeit einen großen Pfarrsprengel links der Limmat. Das-

selbe ist rechts des Flusses beim Großmünster für das 10. Jahrhundert bezeugt, jedoch schon für frühere Zeit wahrscheinlich. Beide Kirchen scheinen nicht an ein römerzeitliches Heiligtum anzuschließen.

Auch bei Konstan z läßt sich kein unmittelbarer Anschluß der Kirche an ein vorchristliches Heiligtum nachweisen. An der Stelle des im 11. Jahrhundert begonnenen Münsters, das sich im Bereich des archäologisch noch nicht gesicherten, aber sehr wahrscheinlich gemachten römischen Kastells erhebt, stand im frühen Mittelalter ein Benediktinerkloster schottischer Mönche. Der Ausgangspunkt für das mittelalterliche Konstan z, das im 6. Jahrhundert Bischofsitz wurde, war nicht das Kastell, sondern die Nordecke der römerzeitlichen Zivilsiedlung zwischen Kastell und Rhein. Bereits zum Jahr 615 ist die Kirche St. Stephan, südwestlich des Münsters, bezeugt. Sie bleibt bis zum Anfang des 10. Jahrhunderts extra muros.

In K e m p t e n steht die Kapelle auf der Burghalde am Platze des keltisch-estionischen oppidum Cambodunum, einem kleinen, schroff über der Iller aufragenden Bergkegel. Die Tempel der römischen Zeit erhoben sich, wie die damalige Siedlung, auf dem flachen „Lindenberger Oesch“ rechts der Iller. Seit der Alaman nengefahr zog sich die Siedlung wieder in den Schutz der Burghalde zurück. Kempten wurde im frühen 8. Jahrhundert durch den Apostel des Allgäus, Magnus, christianisiert, der wahrscheinlich noch an die Reste einer seit dem 4. Jahrhundert bestehenden christlichen Gemeinde anknüpfen konnte. Die älteste Kirche, St. Mang, steht im Kern der frühmittelalterlichen, aber wahrscheinlich außerhalb der spätrömischen Siedlung, am Fuße der Burghalde. Die Burghalde selbst ging im 8. Jahrhundert aus dem Besitz eines alten alamannischen Adelsgeschlechtes als Schenkung an das neugegründete Kloster Kempten über. Ob das Kloster ursprünglich auf der Burghalde errichtet wurde, ist ungewiß. Sie wurde jedenfalls fortan zur Zwingburg des Abtes von Kempten, von dem sich die Altstadt um St. Mang erst nach jahrhundertelangen Kämpfen freimachen konnte.

Eine fast in allen Zügen entsprechende Entwicklung zeigen Epfach am Lech (Kreis Schongau) und Bregenz, die wie die anderen keltischen Oppida mehr oder minder auch den markanten Geländepunkten zuzurechnen sind und dadurch eine gewisse Zwischenstellung einnehmen. Die kleineren, spätrömischen Kastellsiedlungen, wie Kellmünz, Pfyn, Oberwinterthur, Solothurn, Horburg i. E. usw., beherbergen innerhalb ihres engen Mauerringes die frühe Kirche, die zumeist mit Sicherheit an das bisherige Kastellheiligtum anschließt und übrigens regelmäßig die Mutterkirche für die umliegenden Ortschaften ist.

Aufschlußreich ist der Entwicklungsgang von Windisch bei Brugg an der Aare, und er wirft eine Frage auf, die schon bisher mehrfach gestreift wurde: wieweit nämlich nicht allein, wie bekannt, einheimischer Kult, sondern auch einheimische Kultstätte die amtlichen römischen Einrichtungen überdauert und mit dem Rückgang der altrömischen Kraft im Staatswesen sich auch öffentlich wieder durchgesetzt hat — eine Erscheinung, die im Brauchtum, in der Kunst, in der Götterverehrung, in der Namensgebung überall beobachtet wird.

Auf dem Platze des keltischen oppidum Vindonissa, an der Spitze des Hochufers über dem Zusammenfluß von Reuß und Aare, steht in beherrschender Lage die Kirche von Windisch. Das römische Legionslager des 1. nachchristlichen Jahrhunderts, das später, anscheinend auch nach seiner teilweisen Wiederbelegung um die Mitte des 3. Jahrhunderts, von der Zivilbevölkerung benutzt wurde, bezog einen kleinen Teil des Oppidum ein und schloß sich nach Westen an. Die Funde im Lager enden mit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts, als das stark befestigte, kleine Kastell Altenburg, 1,5 Kilometer Aare aufwärts gelegen, an die Stelle des Lagers trat. Als Nachfolgesiedlungen für die Zivilniederlassung im Lagergelände, das später als Königsgut bezeugt ist, erscheinen die Dörfer Unterwindisch und Oberburg. In Unterwindisch am Fuße des Oppidum, dessen Namen es weiterführt, haben sich Reste einheimischer Ansiedlungen schon aus römischer Zeit gefunden. Oberburg im flach ansteigenden Gelände südwestlich des Lagers ist offenbar erst später besiedelt worden, da Gräber spätrömischer Zeit im Orte festgestellt wurden. — Das castrum Vindonissense erscheint um 400 in der Notitia Galliarum als Sitz eines Hilfsbischofs und im 6. Jahrhundert zeitweise als Sitz des Bischofs von Aventicum. Es ist unsicher und hier auch ohne Belang, ob darunter das Kastell Altenburg oder das alte Legionslager zu verstehen ist. Kultischer Mittelpunkt blieb jedenfalls das alte Vindonissa, und zwar genauer, wie man annehmen darf, die Stelle des keltischen Oppidum. Denn die Kirche des Dorfes Windisch ist die Mutterkirche der Habsburgergründung Brugg ebenso wie von Altenburg. Ein Zusammenhang mit dem Lagerheiligtum ist nicht ersichtlich und unwahrscheinlich. Das Kloster Königsfelden, innerhalb des einstigen Lagers gelegen, steht hier außer Betracht; es wurde nach der Ermordung König Albrechts I. durch seinen Neffen Johann an der Stelle der Tat von der Königinwitwe Elisabeth errichtet. Dagegen ist am Abhang bei der Kirche ein gallorömischer Tempelbezirk nachgewiesen, der nach einem Brand ums Jahr 100 notdürftig erneuert und nach 340 — wohl auch hier durch die christliche Gemeinde — endgültig zerstört worden ist. Somit war der Platz frei für die christliche Kirche, deren Existenz im 4. Jahrhundert durch die Erwähnung

des Ortes in der Notitia Galliarum gesichert ist. Da nun in der Kirche von Windisch eine eingemauerte frühmittelalterliche Bauinschrift und im Schwarzen Turm zu Brugg frühromanische Bautrümmern festgestellt wurden, denen zufolge dort ein größerer Kirchenbau, wahrscheinlich noch in karolingischer Zeit, gestanden hat, so dürfte mit diesem Zwischenglied die Entwicklungsreihe geschlossen sein. Dieser Schluß erscheint im Hinblick auf die Beharrungskraft, die dem Kultisch-Religiösen, wie auch der durch ihre ungewöhnliche natürliche Lage herausgehobenen Kultstätte ohnehin eignet, um so mehr berechtigt, als die besondere Stellung der Kirche von Windisch durch ihre Eigenschaft als Mutterkirche des ebenfalls in die Römerzeit zurückreichenden Altenburg erwiesen ist.

Schon aus dieser Skizze wurde deutlich, wie vorsichtig die Frage nach dem locus sacer und seiner Fortdauer beantwortet werden will. Daß das Nebeneinander von römischem Tempelbezirk und früher christlicher Kirche allein noch nicht zur Annahme einer wirklichen Weiterdauer der Kultstätte berechtigt, hat auch in Bonn H. Lehner bei baugeschichtlichen Untersuchungen am dortigen Münster festgestellt (Bonner Jahrbücher 136/7 I, 1932); dort schließt die Kirche nicht an das römische Tempelgebiet an, sondern an den römisch-christlichen Gräberfriedhof. Die Zahl der Weihstätten, die die Krisenzeiten überdauert haben, ist geringer, als man früher anzunehmen geneigt war. Wo die Fortdauer aber zutrifft, ist sie ein Beweis dafür, daß die wahren Kräfte der Dauer und des Bestandes nicht in staatlicher und militärischer Herrschaft oder kultureller Ueberfremdung allein liegen, sondern in den siedelnden Menschen und ihrer Gebundenheit an Volk und Heimatboden. Wo sie nicht vorhanden sind, gibt es keine Fortdauer, sei es kultischer, sei es sonstiger kultureller Art. — So wird zugleich deutlich, daß nur aus ergänzender Zusammenarbeit von allgemeiner und örtlicher Siedlungsgeschichte, von Bodenforschung und Religionswissenschaft auf diesem Wege weitere Aufschlüsse möglich sein werden.

Der Glaube an eine Philosophia perennis.

Von Friedrich Pfister,

Würzburg, Hofpromenade 1.

Wer in der philologisch-historischen Schule Albrecht Dieterichs und Alfred von Domaszewskis in wissenschaftliche Methode und Problemstellung eingeführt wurde und zu Füßen Kuno Fischers und Wilhelm Windelbands gesessen ist wie Wilhelm Weber, dem, in Erinnerung an die gemeinsame Studienzeit vor vierzig Jahren, dieser Aufsatz gewidmet ist, und wie der Verfasser selbst, der wundert sich nicht, daß hier der Glaube an eine Philosophia perennis und nicht diese selbst Gegenstand der Untersuchung ist. Denn für den Historiker ist ja auch nicht „Gott“ und das „Heilige“ Gegenstand der Forschung, sondern der Glaube an Gott und das Heilige, nicht die Offenbarung und das Wunder, sondern der Glaube an sie, wie er sich gestaltungsreich in der Vergangenheit zeigt. Und so existiert auch weder für den Religionshistoriker eine Religio perennis noch für den Historiker der Philosophie eine Philosophia perennis als allgemeingiltige Wahrheit an sich, sondern nur zeitgebundene Religionen und Philosophien. Er wird also die Geschichte des Glaubens an eine Philosophia perennis und die Herkunft dieser Bezeichnung untersuchen, ja er wird auch die Frage aufwerfen, ob der Glaube an eine Philosophia perennis auf den christlichen Kulturkreis beschränkt ist. Bisher ging die Philosophiegeschichte der „ewigen Philosophie“ meist aus dem Weg, und wo sie beachtet wurde, da geschah es vonseiten solcher Forscher, die auf ihrem Boden standen und an ihrem Wert auch für die Gegenwart festhielten. Und dabei fand Leibniz immer einen Ehrenplatz als derjenige, der in der Neuzeit Schönes von ihr geschrieben¹⁾, der „die Wahrheitskeime überall entdeckt und seinem System organisch einverleiben will“.

Und in der Tat sagte Leibniz²⁾ von seiner Philosophie: „Dieses System scheint Platon mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Modernen, die Theologie und die Moral mit der Vernunft zu versöhnen; es scheint das Beste von allen Seiten zu nehmen und geht noch weiter, als man bisher vorgeschritten ist“. Dieses Urteil ist zutreffend. Leibniz kannte die Geschichte der Philosophie und die hier zutage tretenden widersprechenden Meinungen schon seit seiner Jugend und er, der ein-

1) Engert, Philos. Jb. XXXIX 1926, 116.

2) Nouveaux Essais I 1 (Opera philos. ed. Erdmann 1840 p. 205; Philos. Bibl. Bd. 69, 3. Aufl. 1915, S. 33).

mal von sich sagte, er billige das Meiste, was er lese, war bestrebt, durch Aufklärung die Irrtümer und Gegensätze zu beseitigen und die universale Wahrheit als wahre Philosophie in organischem Wachstum sich gestalten und entwickeln zu lassen. Aber auch die Lehre des Christentums war hier einzuschalten, ein vernunftgemäßes Christentum, da ja die wahren Glaubenslehren der Vernunftkenntnis nicht widersprechen konnten, wie Leibniz selbst in der seiner Theodizee vorausgeschickten Abhandlung „über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft“ darlegte; dabei wies er ausdrücklich auf die Scholastik hin, die sich dem gleichen Nachweis der Uebereinstimmung von Glauben und Wissen gewidmet hatte. So schwebte ihm auch eine Vereinigung aller christlicher Konfessionen und Sekten in einer universellen Kirche vor Augen, deren Lehre mit der universellen Philosophie in Harmonie sein mußte. Und so schrieb er in dem Brief an Remond³⁾ vom 26. August 1714, wenn er seine Philosophie mit der der früheren Philosophen vergleiche, so finde er, daß die Wahrheit verbreiteter sei, als man glaube. Aber sie sei oft verhüllt, verstümmelt und verdorben. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Aeltern bemerke, so werde man das Gold aus dem Schlamm, den Diamanten aus der Mine, das Licht aus der Finsternis holen, und das wäre in der Tat *perennis quaedam philosophia*. Dabei bemerke man einen Fortschritt in der Erkenntnis: Die orientalischen Denker haben schon große und schöne Gedanken von der Gottheit gehabt; die Griechen haben das wissenschaftliche Denken hinzugefügt; die Kirchenväter haben das Schlechte an der Philosophie der Griechen beseitigt; die Scholastiker haben aus der heidnischen Philosophie das für das Christentum Passende beigezogen und auch in jenem „Misthaufen⁴⁾ der scholastischen Unkultur“ liege Gold verborgen.

Es ist kein Wunder, daß die neueren Vertreter der *Philosophia perennis* immer wieder an Leibniz anknüpften, so Bolzano⁵⁾, „der Leibniz auf böhmischem Boden“, der „geistige Nachfolger Leibnizens“, und Clemens Baeumker, der sich ähnlich wie Leibniz und unter Anrufung seines Namens folgendermaßen äußerte⁶⁾: „Jenes tiefsinnige System der Metaphysik, wie Plato und Aristoteles es begründeten, wie die Patristik es im christlichen Sinn gestaltete, wie die Scholastik, insbesondere in unvergänglich klarer Form und prinzipienhaft folgerichtiger Durchführung Thomas von Aquino, es ausbaute, wie ein Leibniz es

3) Op. philos. p. 704 ed. Erdm.; Die philos. Schriften herausg. von Gerhardt III S. 624 f.

4) In *stercore illo scholastico barbariei*: Zitat aus Hugo Grotius, den Leibniz hierfür auch in der Theodizee (1. Abh. § 6) zitiert.

5) Hugo Berger, Das philosophische Werk Bernh. Bolzanos, 1909.

6) Bei Meinertz und Sacher, Deutschland und der Katholizismus I 1918, 69 f.

als perennis quaedam philosophia in seinen wesentlichen Zügen festhielt: es kann und muß gewiß weiter geführt und weiter ausgebildet, bereichert und in seinen Fundamenten allseitiger, insbesondere auch erkenntniskritisch, gesichert und abgewogen, mit der voranrückenden empirischen Wissenschaft in fortschreitender Beziehung erhalten werden, aber es darf doch andererseits ohne Schaden in seinen Grundlagen und Hauptsätzen nicht aufgegeben werden“.

In dieser kontinuierlichen Entwicklung der philosophischen Probleme, in dieser gemeinsamen Wahrheit aller großen philosophischen Systeme, die auch den christlichen Offenbarungswahrheiten nicht widersprechen kann, zeigt sich die Philosophia perennis, wie sie in ihrem Gehalt grundlegend und maßgeblich vor allem von Thomas von Aquino dargestellt wurde: Darin besteht das Wesen der „immerwährenden Philosophie“. Daher wurde auch das Studium und die Lehre dieser christlichen Philosophie durch die Enzyklika Leos XIII. Aeterni Patris vom 4. August 1879 verpflichtend vorgeschrieben, und dadurch wurde die Neublüte der Scholastik, die bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingesetzt hatte, bedeutsam gefördert⁷⁾.

Diese Bestimmung wurde in der Gegenwart auch im neuen kanonischen Recht verankert, wo festgelegt wird, daß der Unterricht in Philosophie und Theologie entsprechend der Behandlungsweise, dem Lehrinhalt und den Grundsätzen des heiligen Thomas gegeben werde⁸⁾, und nochmals in der Constitutio Apostolica Deus scientiarum vom 24. Mai 1931 eingeschärft⁹⁾, wo u. a. bestimmt wird, daß auf der Grundlage der scholastischen Lehre die Systeme der übrigen Philosophen zu beurteilen seien d. h. nach ihrem Verhältnis zur Philosophia perennis. Hertling¹⁰⁾ hat diese Verpflichtung der Enzyklika Aeterni Patris naturgemäß auch für die Vertreter der „gebundenen“ Professuren in den Philosophischen Fakultäten anerkannt.

Nach diesem Prinzip ist u. a. die dreibändige Geschichte des Idealismus von Otto Willmann geschaffen, in welchem dann

7) Text in der Herderschen Sammlung Sämtlicher Rundschreiben Leos XIII. Bd. I (1881) 53 ff.; Arch. f. kath. Kirchenrecht XLII 1879, 354 ff.; vergl. Jos. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit II 1934, 393 ff., wo weitere Literatur. Gleichzeitig wurde durch Leo XIII. eine Gesamtausgabe der Werke des Aquinaten angeordnet, deren erster Foliant 1882 erschien. In diesem Band ist auch der Text der Enzyklika Aeterni Patris abgedruckt. Der erste Entwurf der Enzyklika stammt von Jos. Kleutgen, mit dessen Werken (Theologie der Vorzeit, 1853—60; Philosophie der Vorzeit, 1860—63) die Neuscholastik eingeleitet wurde. S. auch Fr. Ehrle, Die Scholastik und ihre Aufgaben, 2. Aufl. 1933.

8) In § 1366, 2: ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia. Vergl. dazu Ehrle 68.

9) Ehrle 40, 1; Schmidlin IV 87; 166.

10) Erinnerungen aus meinem Leben II 1920, 2.

allerdings Kants Werk als „ein Hindernis der gesunden Fortentwicklung der Spekulation, als ein Agens oder Ferment der Zersetzung, das heute noch nachwirkt“, erscheint (III² 201). Aber es bahnte sich doch auch eine rückläufige Bewegung gegenüber Kant an, indem man auch bei ihm „Keime der Wahrheit“ findet. Ja es wurde sogar behauptet, daß man an der Kantschen Philosophie nicht mehr zu ändern brauche, um sie zur Unterlage einer christlichen Philosophie zu machen, als an Aristoteles¹⁴⁾.

Aber die Macht dieses Glaubens an eine „immerwährende Philosophie“ erstreckt sich auch auf die vergleichende Religionswissenschaft seit langer Zeit und auf die Völkerkunde besonders lebhaft in der Gegenwart und hat hier die Theorie von der Uroffenbarung und dem Urmonotheismus eingeführt, wonach am Anfang der Religion ein Monotheismus stand. So gilt es als eine Aufgabe auch der Völkerkunde, die „Bauelemente“ der *Philosophia perennis* auch bei den sog. Naturvölkern nachzuweisen, insbesondere Altruismus, Monogamie und Monotheismus, wie dies etwa die „Kulturhistorische Schule“ des um den „Anthropos“ sich sammelnden Kreises tut¹²⁾.

Bei der Bedeutsamkeit, die der *Philosophia perennis*¹³⁾ von Vielen auch noch in der Gegenwart zugemessen wird, ist es verwunderlich, daß bisher weder die Herkunft der Bezeichnung noch die Geschichte des Glaubens an eine *Philosophia perennis* aufgeklärt wurde. Was das erstere betrifft, so wird immer wieder Leibniz als der „Schöpfer des Namens *Philosophia perennis*“ bezeichnet¹⁴⁾, obwohl bereits Willmann¹⁵⁾ darauf hingewiesen hatte, woher dieser den Ausdruck hatte nehmen können. Dieser Nachweis war nicht schwer, da Leibniz selbst in der angeführten ersten Abhandlung seiner Theodizee (§ 29) seinen Gewährsmann nennt, ohne freilich hier den Ausdruck *Philosophia perennis* zu gebrauchen: Augustinus Steuchus, den er auch sonst noch gelegentlich zitiert¹⁶⁾. Wir müssen also von Steuchus ausgehen und von hier aus zurückzutasten versuchen.

11) I. P. Steffes, Hochland XXII 1, 1924, 217; Jak. Schilling, Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas von Aquin von der Religion (Abh. z. Philos. u. Psychol. d. Rel. 27/28, 1932). Ueber das Verhalten des Thomas, der „Aristoteles zu retten sucht, soweit es immer geht“, s. auch Hans Meyer, Thomas von Aquin, 1938, 4 ff. u. ö.

12) Vergl. Fr. Pfister, Die Religion der Griechen und Römer, 1930, 45 ff.; Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens VI 545 ff.

13) Der Ausdruck *Philosophia perennis* erscheint zweimal auf dem Titelblatt von Festschriften in neuerer Zeit: Beiträge zur *Philosophia perennis* und *Paedagogia perennis*, Festgabe für O. Willmann, 1919. — *Philosophia perennis*, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart, Festgabe für Jos. Geysler, 1930. — S. auch O. Willmann, Aus der Werkstatt der *Philosophia perennis*, 1912.

14) Engert a. a. O. 119; Lex. f. Theol. u. Kirche VIII 245.

15) Gesch. des Idealismus III (2. Aufl. 1907) 173; 270 f.

16) Brief an Ant. Arnauld vom Nov. 1671 (Leibniz, Sämtl. Schriften und

Augustinus Steuchus (1497—1548), italienischer Theologe und Humanist, des Griechischen wie des Hebräischen kundig, seit 1538 Bibliothekar im Vatikan, ließ neben vielen andern Schriften im Jahr 1540 das umfangreiche Werk *De perenni philosophia libri decem* erscheinen, das dem Papst Paul III. gewidmet war¹⁷). Es ist notwendig, eine kurze Darstellung der Grundansicht dieses Werkes hier zu geben, wobei gelegentlich auch andere Schriften des Bischofs von Kisamos — diesen Titel führte Steuchus seit 1538 — beigezogen werden¹⁸).

Nach Steuchus gibt es nur eine Wahrheit, wie es auch nur einen Schöpfer und eine menschliche Natur gibt¹⁹); und wie man nur einen Uranfang aller Dinge annimmt, so gibt es auch nur eine und dieselbe Erkenntnis davon. Man kann aber drei Arten der Philosophie hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes feststellen:

1. Die Lehre, die von Anfang der Welt an (durch Uoffenbarung) vorhanden war und von da an immer weiter überliefert wurde und sich zu allen Völkern verbreitete, aber später vielfach zerstört wurde. Das ist die älteste Weisheit, die der orientalischen Völker.

2. Die Weisheit der (griechischen) Philosophen, die mit vielen Irrtümern behaftet ist. Denn die Späteren sind auch die an Weisheit Geringeren.

3. Die (christliche) Lehre, die die Finsternis vertrieb und die ganze Welt mit ihrem Licht erfüllte, die wirkliche wahre und volle Weisheit.

So gibt es also eine vera sapientia, die teils durch Tradition weitergegeben wurde, teils durch eigene menschliche Vermutungen und Schlüsse (*coniecturis et iudiciis*) erlangt wurde. Und diese Ueberlieferung, die durch die Natur oder die Offenbarung gegeben wurde (*aut indicante natura aut revelatione succurrente*) und nur dunkel und bei Wenigen vorhanden war, *haec vestigia*, has reliquias sapientiae, will Steuchus in seinem Werk sammeln und mit der vera sapientia, der una religio coelestis, vergleichen. Dies ist die doppelte ratio seines Werkes (Sammlung der zer-

Briefe, herausg. von der Preuß. Akad., 2. Reihe, Bd. I 1926, S. 176); *Refutatio objectionum Dan. Zwickeri* (ebd., 6. Reihe, Bd. I 1930, S. 532).

17) Vergl. über ihn H. Ebert, *Philos. Jb.* XLII 1929, 342 ff.; 510 ff.; XLIII 1930, 92 ff.; Th. Freudenberger, *Augustinus Steuchus aus Gubbio* (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte H. 64/5, 1935). Die Bedeutung des Steuchus wird je nach dem Standpunkt des Beurteilenden verschieden eingeschätzt; in Überwegs *Grundriß* (Bd. III, 12. Aufl. 1924) wird er ebensowenig erwähnt wie in Erdmanns *Geschichte der Philosophie*; auch nicht bei W. Dilthey, *Ges. Schr.* II. 1929, oder in Windelbands *Geschichte der neueren Philosophie*.

18) Ich gebrauche von dem Werk *De per. phil.* die Ausgabe von 1542, von den übrigen Werken die Gesamtausgabe von 1591, Was im folgenden ohne Beleg gegeben wird, stammt aus *De per. phil.* I cap. 1—2.

19) *De per. phil.* VI 15 fin. p. 337.

streuten reliquiae und Vergleich mit der christlichen Lehre) und in diesem Sinn der Harmonistik spricht er von *conformationes*, den Uebereinstimmungen, und der *perennis philosophia*.

So erkennt er auch drei Wege, auf denen die Wahrheit zu den Menschen gelangen konnte:

1. Durch die Uroffenbarung, die durch den Schöpfer selbst im Paradies erfolgte. So ist die Lehre von der Welterschöpfung am ersten bei Moses vorhanden, zuerst zu den Chaldäern, dann zu den Aegyptern, den Phöniziern und dann zu den Griechen gekommen²⁰⁾. Denn die ersten Menschen waren ja bei der Schöpfung zugegen, haben Vieles gesehen und im Verkehr mit Gott gehört, und von da fließt eine ununterbrochene Tradition bis zu den späteren Zeiten.

2. Durch natürliches Denken konnte man zur Wahrheit gelangen. Dies wird besonders im 3. Buch der *phil. per.* dargelegt, wo Steuchus über die griechischen Philosophen spricht. Vor allem stellt er hier eine natürliche Gotteserkenntnis und einen allen Menschen zu allen Zeit eigenen Glauben an einen einzigen Gott fest.

3. Durch spätere Offenbarung kam die volle Wahrheit, besonders durch Christus selbst. Aber auch andere sind durch Inspiration zur Erkenntnis gelangt. So haben göttliche Offenbarungen Moses und die Propheten erhalten, aber auch die Sibyllen, die weit älter sind als Linus, Orpheus und Musaeus. Auch diese Weisheit kam von den Hebräern zu den Aegyptern und dann zu den Griechen. Während jene aber vom heiligen Geist inspiriert waren, haben die Dämonen ihn nur nachgeahmt und so ihre Orakel gegeben²¹⁾.

Wenn sich nun bei den Griechen, etwa bei Hermes Trismegistos, der dem Moses ungefähr als gleichaltrig galt²²⁾, oder bei Orpheus, Homer, Hesiod und den Philosophen manche Lehren finden, die mit der christlichen übereinstimmen, sich also dadurch als zur *Philosophia perennis* gehörig erweisen, so ist dies entweder dadurch zu erklären, daß sie aus der alten Offenbarung, insbesondere aus Moses, geschöpft haben; vor allem Hermes Trismegistos hat solche mosaische Lehren den Griechen vermittelt; aber auch Platon ist, wie schon der Philosoph Numenius sagte, nichts anderes als ein Moses *Attica lingua loquens*²³⁾. Oder sie konnten durch eigenes Denken zur Wahrheit gelangen, oder es handelt sich, wie bei den Sibyllen, um eine nach der Uroffenbarung geschehene göttliche Gabe. So glaubt Steuchus durch einen Vergleich orientalischer, griechischer und römischer Weis-

20) *Cosmop.* p. 4 vo.

21) *Enarrat. in psalm. praef.*

22) *Cosmop.* p. 14 vo.

23) *De per. phil.* VII 8 p. 392.

heit mit den christlichen Lehren zu erkennen, daß es eine Gleichheit richtiger Weisheit bei allen Menschen gibt und von jeher gab, oft zwar verdunkelt, eine Philosophia perennis. Durch eine ungeheure Materialsammlung sucht er diesen Erweis zu erbringen. Seine Kronzeugen sind die Chaldäer, zu denen auch Zoroaster gehört, die Sibyllen und andere chaldäische und griechische Orakel, Hermes Trismegistos, Orpheus, Musaeus, Homer und Hesiod, Phokylides, die griechischen Philosophen von Thales bis Psellos, Gemistos Plethon und Bessarion. Es finden sich also hier sehr viele Fälschungen, auch aus späterer nachchristlicher Zeit, die er unbedenklich für echt und uralt hält und die er wirklich den Personen, unter deren Namen sie gehen, als historischen Persönlichkeiten zuschreibt. Erst lange nach Steuchus hat die philologisch-historische Forschung die Herkunft dieser apokryphen und pseudepigraphen Literatur erkannt. Dazu aber kommt, daß häufig nur durch eine gewaltsame und falsche Interpretation das gewünschte Ergebnis, die Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre, zu erhalten war. So beruht das ganze Gebäude des Steuchus, wie ja so viele andere Dogmen und Ansprüche, zum großen Teil auf Fälschungen und falschen Interpretationen.

Mit einer solchen Harmonisierung und universalgeschichtlichen Betrachtung stand Steuchus nicht allein in seiner Zeit. Aber die umfassende systematische Bearbeitung unter dem Gesichtspunkt einer Philosophia perennis ist sein Werk, wenn er auch, wie wir sehen werden, sowohl für den Begriff wie auch für die Bezeichnung Philosophia perennis Vorgänger hatte. Aber der Vergleich der christlichen Religion mit der heidnischen Philosophie lag in der Renaissance begründet, als man aus den neu entdeckten originalen Quellen selbst schöpfen konnte. Hier hatten bereits Gemistos Plethon und Bessarion, deren Schriften Steuchus kannte, vorgearbeitet, und an sie schlossen sich die Florentiner Platoniker an, insbesondere Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola. Auch für ersteren war Platon der attische Moses, Hermes Trismegistos, Orpheus, Aglaophamos u. a. seine Vorläufer, aus denen er schöpfte²⁴). Dem letzteren, Pico, schwebte die Möglichkeit einer künstlichen eklektischen Religion vor Augen, geschaffen auf der Grundlage aller bekannten Religionen und Philosophien, des Griechentums, Judentums, Christentums und des Islam; eine Kompositreligion könnte begründet werden, zu der insbesondere Platon und Aristoteles, der Neuplatonismus, das Christentum und die Kabbala die Bausteine lieferten. Aus diesen Gedanken der Renaissance entwickelte sich, wie W. Dilthey gezeigt hat, eine theistische religionswissenschaftliche Betrachtung und Auffassung der Religionen, die sich im 16. Jahrhundert ver-

24) M. Meier, Festg. f. Schlecht 1917, 236 ff.; I. Pusino, Zeitschr. f. Kirchengesch. XLIV 1925, 504 ff.

breitete und die schließlich zur natürlichen Theologie des 17. Jahrhunderts führte. Auch Steuchus kannte die Schriften des Pico und Ficino, wie er ja auch Plethon und Bessarion gelegentlich erwähnt, und auch in den Colloquia familiaria des Erasmus, die er gelesen hatte, hat er ähnliche konkordistische Gedanken sowie den Glauben an eine göttliche Inspiration der großen Heiden wie Platon und Cicero gefunden²⁵⁾. Dieser „religiös-universalistische Theismus“, wie Dilthey (II 45) die „Ueberzeugung, daß die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke“, bezeichnet, ist auch Steuchus wie andern italienischen Humanisten eigen. Aber die Konzeption einer philosophia perennis selbst hat einen andern Ursprung.

Unter den von Steuchus zitierten Autoren findet sich auch Clemens von Alexandria, der erste uns durch seine Schriften bekannte alexandrinische christliche Theologe, der um 215 gestorben ist. Wir überspringen also die ganzen Jahrhunderte der Scholastik, wozu uns Steuchus selbst das Recht gibt, der wie so viele Humanisten die scholastische Wissenschaft verachtete, da sie (wie ja auch Thomas von Aquino, aber auch Augustinus) die Texte, die sie erklären wollte, nicht einmal im Original lesen konnte, weder das Neue Testament noch den Aristoteles. Den Aquinaten selbst hat Steuchus nur ein einziges Mal in seinen Werken mit Namen genannt²⁶⁾. Die Schriften des Clemens hat Steuchus wie auch andere Werke, etwa des Iustinus und die Orakel der sog. Tübinger Theosophie, in Handschriften gelesen, da des Clemens Werke erst 1550 im Druck erschienen. In ihnen konnte er nicht nur eine Anschauung finden, die sich mit der seinigen weithin deckte, sondern auch viel Material, um sie zu belegen.

Auch für den alexandrinischen Theologen ist das Feste, Gesicherte die christliche Lehre, die *ἀληθῆς φιλοσοφία*, zu der er in seinem Protreptikos die Heiden zu führen sucht und die er in seinen Stromateis darstellen und begründen will. In diesem letzteren Werk findet sich der Ausdruck *ἀληθῆς φιλοσοφία* bereits im ausführlichen Titel²⁷⁾. Auch Clemens stellt eine Uebereinstimmung griechischer Philosophen mit jüdischen und christlichen Gedanken fest, teils mit Moses, teils mit dem Neuen Testament, teils allgemein zwischen griechischer Philosophie und der Weisheit der „Barbaren“. Denn auch die Heiden, Griechen und Barbaren, haben gelegentlich etwas von der wahren Weisheit ausgesprochen. Sogar die Lehre von der Trinität will er bei Platon finden (Str. 103, 1 p. 395) und er beruft sich auf Numenius, der

25) Im convivium religiosum in den Colloquia familiaria.

26) Freudenberger 38, 53; 281, 77.

27) Vergl. die Ausgabe von Stählin, nach der ich im folgenden zitiere, Bd. II p. 3 adn.

gesagt habe (Str. I 150 p. 93): *τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσοῦς ἀτιμίζων*; dies Wort kehrt dann auch bei Steuchus wieder.

Clemens äußert sich auch des öfteren darüber, freilich zum Teil in sich widerspruchsvoll, wie diese Uebereinstimmung zu erklären sei. In der Regel wird sie als Plagiat der Griechen bezeichnet. Er nennt sie mit dem johanneischen Ausdruck (Joh. 10, 8) Diebe und Räuber, die vor der Ankunft des Herrn bereits von den hebräischen Philosophen Teile der Wahrheit übernahmen, freilich dabei manches mißverstanden und gefälscht haben²⁸⁾. So hat insbesondere Platon Vieles dem Moses entommen, der ja der erste Weise war (Str. I 153, 4 p. 96); aber auch andere Philosophen haben aus ihm geschöpft, ja die griechischen Philosophen haben *τὰ κρυώτατα τῶν δογμάτων* von Moses und den Propheten erhalten (V 10 p. 332). Aber nicht nur Moses sondern überhaupt *ἡ βάρβαρος φιλοσοφία*²⁹⁾ hat den Griechen wahres Wissen gebracht. So hat Platon die Geometrie von den Aegyptern, die Astronomie von den Babyloniern, Heilzaubersprüche von den Thrakern, vieles von den Assyriern, die wahren Gesetze und die Gotteserkenntnis von den Hebräern gelernt (Protr. 6, 70 p. 53). Da aber alle diese Urweisheit göttliche Offenbarung und das Gesetz eine *χάρις ἐπὶ τοῦ λόγου δοθεῖσα* ist (Paed. I 60 p. 125), so kann er auch an anderer Stelle sagen (Str. VI 42 p. 452), daß Gott die griechische Philosophie den Hellenen geschenkt habe; die Philosophie ist³⁰⁾ *θείας ἔργον προνοίας, θεία δωρεὰ Ἑλλήσι δεδομένη*. Und so spricht Clemens gelegentlich von einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an die Griechen, von einer göttlichen Inspiration (Protr. 6, 68 p. 52): *μάλιστα τοῖς περὶ λόγους ἐνδιαιτρίβουσιν ἐνέστακται τις ἀπόρροια θεϊκή*. So habe auch Platon *κατ' ἐπιπνοίαν θεοῦ* den einen Gott verkündet (l. c. 6, 71 p. 53), und Clemens spricht von der *προφήτεια* griechischer Dichter (Str. V. 10 p. 332). Zuweilen deutet er auch an, daß eine solche Offenbarung an die Menschen durch Engel vermittelt worden sei³¹⁾.

Von der wahren Erkenntnis, die den griechischen Philosophen durch die eigene Ratio geworden ist, will Clemens nicht viel wissen. Man könne vielleicht sagen, so schreibt er an einer Stelle (Str. I 94 p. 60), die Griechen hätten einiges von der wahren Philosophie durch eine natürliche Begabung (*φυσικὴ ἔγνοια*) erkannt; aber wir kennen nur einen Schöpfer der Natur. Oder sie hätten eine allen Menschen gemeinsame Vernunft (*κοινὸς νοῦς*) gehabt; aber auch diese stammt ja von Gott. Und an einer andern Stelle (l. c. V 3 p. 327) weist er die Ansicht des Basileides zurück, daß

28) Strom. I 87 p. 56; V 10 p. 332; V 89 p. 384.

29) Strom I 66 p. 41; II 5 p. 115; V 92 p. 387.

30) Strom. I 19 f. p. 13; vergl. VI 153 p. 510.

31) Strom. I 81 p. 53; V 10 p. 332; VII 6 p. 6.

man φύσει zur Gotteserkenntnis kommen könne. Und wiederum spricht er dunkel von den Philosophen, die zur eigenen Wahrnehmung (*εις τὴν οἰκείαν συναίσθησιν*) durch den zum Wahrnehmen befähigten Geist (*πνεύματι αἰσθητικῶ*) in steter Uebung geführt werden und so zur philosophischen Erkenntnis gelangen (I. c. VI 154 p. 511). So bleibt für Clemens immer noch die sicherste Erklärung, daß die Griechen *παρά τινων τότε λογίων ἀναδιδαχθέντες* ihre Weisheit gefunden haben (I. c. II 100 p. 168).

Diese „wahre Philosophie“, die teils deutlicher teils undeutlicher bei Moses und den Propheten, bei Griechen und Barbaren vorliegt, diese Wahrheit, die ein Gnadengeschenk Gottes (*χάρις οὐσα τοῦ πατρός*) ist, ist ein *ἔργον τοῦ λόγου αἰώνιον* (Paed. I 60 p. 125). Denn Philosophie, so sagt er, nenne ich nicht die Lehre der Stoa oder die Platons oder Epikurs oder des Aristoteles, sondern was in jeder dieser Schulen (*αἱρέσεις*) *καλῶς* gesagt ist, das aus allem ausgewählt (*τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικόν*), ist Philosophie (Strom. I 37 p. 24). Und das, was wirklich Philosophie ist (*ἄπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία*), diese *σοφία*, die uns durch Gott offenbart ist, die unwandelbar ist, ist zugleich ewig, *αἰώνιος* (Strom. VI 54 p. 459).

So haben wir also bei Clemens den Ausdruck „ewige Weisheit“, *αἰώνιος σοφία*, als *ἔργον τοῦ λόγου αἰώνιον* und den Begriff der *perennis philosophia* in ähnlicher Weise wie bei Steuchus, und dieser hat die Werke des Alexandriners gekannt:

Aber solche Gedanken finden sich auch bei den christlichen Apologeten bereits vor Clemens, zwar nicht in der Apologie des Aristides³²⁾, die er dem Kaiser Hadrian gewidmet hat und in der er die Heiden (Chaldäer, Griechen, Aegypter) und teilweise auch die Juden zu widerlegen suchte. Nach seiner Auffassung sind zwar die Griechen weiser als die Barbaren, aber sie haben auch mehr geirrt als diese, und auch die Juden sind von der richtigen Wahrheit abgeirrt, die erst den Christen gekommen ist. Aber Iustinus Martyr bringt zum ersten Mal in der uns erhaltenen christlichen Literatur den Gedanken einer *Philosophia perennis* deutlich zum Ausdruck, indem er darauf hinweist, daß in den Werken auch der heidnischen Denker sich manches Richtige und Wahre findet, und er weiß eine doppelte Erklärung hierfür. Einmal sagt er (Apol. I 44), Platon habe seinen Satz *αἴτια ἐλομένον θεὸς ἀνάιτος* dem Propheten Moses entnommen, und auch was sonst Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit, über die Strafen nach dem Tod und über die himmlischen

32) S. den Text bei Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907, wo sich in der Einleitung und im Kommentar vieles Hierhergehörige findet. Es kommt mir hier nur auf die große Entwicklungslinie an; daher gebe ich jeweils nur eine Auswahl von Belegen.

Dinge gesagt hätten, dafür hätten sie von den Propheten Anhaltspunkte erhalten und dies hätten sie weiter ausgeführt. So kann man bei ihnen allen Keime der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) finden; aber da sie nicht alles richtig verstanden, so widersprechen sie sich oft. Und an einer andern Stelle³³⁾ sagt er, daß auch die heidnischen Philosophen und Dichter an den Keimkräften des göttlichen Logos (*τοῦ σπερματικοῦ θεοῦ λόγου*) teilhatten, und was sie Gutes gefunden haben, das haben sie von diesem Teil des Logos, und haben es durch Forschen und Anschauen mühsam erarbeitet. Aber da sie nicht den ganzen Logos, welcher Christus ist, erkannten, sagten sie viel einander Widersprechendes aus und diejenigen, die vermittels der Vernunft forschten, wurden oft als Gottlose vor Gericht gezogen.

Diese beiden unvermittelt nebeneinanderstehenden Herleitungen des wahren Wissens der heidnischen Philosophen, entweder von Moses und den Propheten oder aus dem *σπερματικὸς λόγος*, weisen uns die Wege, die wir weiter zurückgehen müssen: dort zur hellenistisch-jüdischen Theologie, hier zur Stoa³⁴⁾. Aber bevor wir diese beschreiten, ist noch kurz auf zwei andere Schriften hinzuweisen, von denen eine auch dem Steuchus wenigstens teilweise bekannt war.

So findet sich auch bei dem Syrer T a t i a n, dem Schüler des Iustinus, unter seinen Angriffen gegen das Griechentum der Gedanke, daß die Griechen von Moses ihre Weisheit geholt hätten, freilich ohne rechtes Verständnis (*οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*). So seien auch Homer, Pythagoras und Platon lernend in Aegypten gewesen. Auch für Tatian ist Moses älter als Homer und die vorhomerischen Dichter und Denker wie Linos, Philammon, Thamyris, Amphion, Orpheus, Musaios, Demodokos, Phemios, die Sibylle u. a. (ad Graec. 40 f.).

Wichtiger ist für uns aber eine andere Schrift, die sog. „*Theosophia*“, von der uns nur Exzerpte und Bruchstücke erhalten sind. Sie sind kürzlich in einer guten Ausgabe gesammelt neu vorgelegt worden³⁵⁾. Das Werk stammt aus dem letzten Drittel des 5. Jahrhunderts. Aus der Einleitung des Exzerptors erfahren wir von einem Werk, das den Titel *Θεοσοφία* führte. Die ersten 7 Bücher handelten *περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως*, und von diesen ist uns nichts erhalten. In den drei folgenden Bücher zeigte der Ver-

33) Apol. II 13; vergl. II 8 und 10. Auch auf Ps.-Justin. Coh. ad. Gentil. bes. c. 14 ff. sei verwiesen. Steuchus hat auch diese Schrift gekannt.

34) Allerdings hatte der *σπερματικὸς λόγος* bei Iustinus eine andere Bedeutung als in der Stoa; vergl. Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften, 1914.

35) Hartmut Erbse, Fragmente griechischer Theosophien (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft IV 1941). Aeltere Ausgabe bei Buresch, Klaros, 1889. Dazu K. v. Fritz, R.-E. V A 2248 ff.; Pfister, DLZ 1942, 698 ff.

fasser, wie der Exzerptor mitteilt, daß die Orakel der griechischen Götter und die Theologie der griechischen und ägyptischen Weisen, aber auch die Sprüche der Sibyllen mit der Grundanschauung der heiligen Schrift zusammenstimmten (*τῶ σκοπῶ τῆς θείας γραφῆς συνάδοντες*), indem sie sowohl die erste Ursache des Alls als auch die heilige Dreifaltigkeit offenbarten. Im 11. Buch waren die Orakel des Hystaspes behandelt, und (wohl in einem 12. Buch) ein historischer Abriß von Adam bis zum Kaiser Zenon, also bis zur Gegenwart des Verfassers, bildete den Abschluß des Ganzen. Aus der Materialsammlung der Bücher 8—10 sind uns große Teile erhalten, die in den zahlreichen Handschriften verschiedenen Bestand aufweisen. Auch Steuchus hat eine solche aus diesem Werk ausgezogene Orakelsammlung gekannt³⁶⁾, die er im 3. Buch der *Philosophia perennis* mitteilt.

Wenn also Clemens von Alexandria nur gelegentlich auf solche Uebereinstimmungen heidnischer Philosophen mit der christlichen Wahrheit zu sprechen kommt, so ist die „Theosophie“ im wesentlichen diesem Thema gewidmet. Der Ausdruck *Θεοσοφία*, der in der vorchristlichen Literatur nicht und als Buchtitel in der christlichen Literatur auch nur noch einmal³⁷⁾ bezeugt ist, war vom Verfasser in der Einleitung erklärt worden, und der Exzerptor sagt darüber, das Werk habe diese Ueberschrift, entweder deswegen, weil sein Verfasser von Gott unterrichtet diese Darlegung geben konnte, oder weil diese Schrift *περὶ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας* belehrt, oder eher, weil auch die Heiden von Gott unterrichtet wurden. *Θεοσοφία* bedeutet also so viel wie *θεία σοφία* oder *θεοῦ σοφία* und sie ist inhaltlich mit der *δοθῆ πίστις*, deren Darstellung die ersten sieben (jetzt verlorenen) Bücher gewidmet waren, übereinstimmend. So spricht der Verfasser

36) Die Handschrift des Steuchus enthielt die gleiche Orakelsammlung wie die zwei Handschriften, aus denen sie von G. Wolff, *De Porphyrii philosophia*, 1856 herausgegeben wurden.

37) Das Wort scheint von den Neuplatonikern geschaffen zu sein; Porphyr. *De abst.* IV 9 p. 243, 18 Nauck; Porphyr. b. Eus. pr. ev. IV 6, 3; Proklos, *In Plat. Tim.* II p. 57, 10 Diehl; *In Plat. Rempubl.* II p. 255, 21 Kroll; *Pap. Mag.* XIII 233 p. 99 Preis. — Als Buchtitel wird *Θεοσοφία* noch einmal in einer Abschwörungsformel der griechischen Kirche für bekehrte Anhänger des Manichäismus genannt, die Brinkmann, *Rhein. Mus.* LI 1896, 273 ff. besprochen hat: *τὴν Ἀριστοκρίτου βιβλίον, ἣν ἐπέγραψε Θεοσοφίαν*. In diesem Buch sollte gezeigt werden, daß die Lehren der Juden, Griechen, Christen und Manichäer die gleichen seien. Daß Aristokritos Manichäer war, ist ausgeschlossen, worauf schon Brinkmann hinwies. Es steht, glaube ich (gegen v. Fritz und Erbse), nichts im Wege, mit Brinkmann in *Aristokritos* den Verfasser der Theosophie zu sehen, von der uns die Exzerpte erhalten sind. Der Verfasser dieser Exzerpte war natürlich Christ und hat aus Bedenklichkeit alles Manichäische weggelassen. Vergl. auch den Anfang des Exzerpts, der an die oben wiedergegebenen Worte anklängt; *ὁ τὸ βιβλίον συγγεγραφώς, ὅπερ ἐπιέγραπται Θεοσοφία*. S. auch unten Anm. 53.

auch (§ 10) von einer *Εβραϊκή* und der daraus stammenden *Ελληνική θεοσοφία*. Denn der Theosophia kommt Neidlosigkeit zu und so ist sie, wie aus einer hellen Quelle die Erkenntnis (*γνώσις*) weiterleitend, auch zu den Griechen und Barbaren gekommen. Daher soll man die Zeugnisse der weisen Griechen über Gott nicht verwerfen, da man sonst Gott selbst verwirft, der ja jene inspiriert hat.

Auf diese Einleitung folgen im Auszug aus drei Büchern die Orakel und Aussprüche, in denen eine *συμφωνία* der heidnischen Orakel, der Weisen und der Sibyllen mit der *δοθὴ πίστις* zutage tritt. Auch hier werden natürlich viele „Fälschungen“ beigezogen, besonders auch Orakelsammlungen des Apollon, des Orpheus, der Sibyllen, ägyptische Orakel u. a. m. Der Verfasser zitiert aber auch des öfteren den Neuplatoniker Porphyrios und einmal auch den Syrianos und wir werden auf diesen Hinweis später noch zu achten haben, zumal, wie ich glaube, diese Neuplatoniker eine Hauptquelle des Theosophen waren. Aber er nennt auch den Aristobulos, und damit kommen wir zur jüdisch-hellenistischen Theologie, auf die uns schon Iustinus verwiesen hatte.

Schon an sich ist es wahrscheinlich, daß die Ansicht, die griechischen Philosophen und insbesondere Platon hätten aus Moses und überhaupt aus dem Alten Testament geschöpft, aus der hellenistisch-jüdischen Theologie stammt. Und in der Tat werden uns als die ersten Gewährsmänner hierfür der jüdische „Historiker“ Artapanos genannt, der den Moses, bei den Griechen als Musaios bezeichnet, den 1. Philosophen, zum Lehrer des Orpheus machte, und Abraham zum 1. Verkünder der Astronomie³⁸⁾, und Aristobulos, der Platon von Moses abhängig sein ließ, aber auch durch gefälschte oder falsch interpretierte Zitate Gedanken aus Homer, Hesiod, Orpheus, Pythagoras und den Peripatetikern auf die jüdische Weisheit zurückführte³⁹⁾. Dabei mußte er eine sehr alte griechische Uebersetzung der Bücher des Moses annehmen⁴⁰⁾. Freilich ist die Abfassungszeit und die Echtheit der Schrift des Aristobulos seit langem umstritten; doch macht sich jetzt hier mit guten Gründen eine rückläufige Bewegung bemerkbar⁴¹⁾. So wird also im 2. Jahrhundert v. Chr. diese Vorstellung von der jüdischen Weisheit als der Quelle griechischer Denker

38) Müller, FHG III 221; 213.

39) Clem. Al. I 72 p. 46; V 97 p. 390; Euseb. Praep. ev. VIII 10; XIII 12 f.; vergl. O. Stählin bei Christ-Schmid, Griech. Lit. II 6. Aufl. 1920, 604, 5. S. auch Theosophie § 10.

40) Clem. Al. Strom. I 150 p. 93; Euseb. Praep. ev. XIII 12, 1. Auf eine solche Uebersetzung, älter als die der Septuaginta, wird auch im Aristeasbrief § 314 hingewiesen.

41) Stählin a. a. O. 603 ff.; Dornseiff, Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur 1939, 49 f.

in hellenistisch-jüdischen Kreisen ausgebildet worden sein, wobei freilich auch Anknüpfungspunkte bei den Griechen selbst vorhanden waren, die gleichfalls seit älterer Zeit Errungenschaften ihrer Kultur aus dem Orient herleiteten. Merkwürdig ist, daß der sog. Aristeasbrief, dessen Zeit auch nicht sicher feststeht, nichts hiervon weiß, ja sogar (§ 31 und 313) behauptet, daß die heidnischen Schriftsteller, Dichter und Historiker die Bibel deshalb nicht erwähnt hätten, weil, wie Hekataios von Abdera sage, die hier ausgesprochenen Gedanken heilig und göttliche Offenbarung seien. Einige, die eine solche Profanierung versucht hätten, seien von Gott gestraft worden. Setzen wir den Aristeasbrief um 100 oder mit Bickermann⁴²⁾ um 140—130 v. Chr. an, so kann kurz zuvor jene von Aristobulos vertretene Ansicht aufgekommen sein, die sich dann auch bei Philon wiederfindet. Um die gleiche Zeit sind dann auch die gefälschten Verse griechischer Dichter entstanden, des Orpheus, Homer, Hesiod, der Tragiker u. a. m., in denen die Uebereinstimmung griechischer mit jüdischer Weisheit zum Ausdruck kommen sollte und die zum mindesten teilweise bereits Aristobulos verwendete, und die dann von den christlichen Harmonistikern, von Ps.-Justinus und Clemens an, und dann wieder von Steuchus zitiert werden.

Auch für Philon steht die Uebereinstimmung griechischer Gedanken mit solchen des Moses und die Priorität der letzteren fest. Er findet solche bei Hesiod⁴³⁾, Heraklit⁴⁴⁾ und Platon⁴⁵⁾ und insbesondere von den Gesetzen sagt er⁴⁶⁾, daß einige von den griechischen Gesetzgebern von den heiligen Tafeln des Moses abgeschrieben hätten, deren Inhalt Moses ja selbst durch göttliche Inspiration erhalten habe, als Orakelsprüche (*χρησμοί*), wie die mosaischen Gesetze oft bezeichnet werden⁴⁷⁾, als *ἱερώτατοι νόμοι* (De. ebr. 37 p. 363 M), als *νόμοι χρησμοῖς θεοπισθέντες* (Vita Mos. II 34 p. 139), als *θεόχρηστα λόγια* (Leg. ad. Gai. 210 p. 577) usw. Und der Unterschied zwischen der mosaischen Gesetzgebung und der der Griechen und Barbaren besteht darin: Die Gesetze der letzteren wurden immer wieder umgestoßen und verändert, die des Moses als *θεῖοι νόμοι* sind fest und unveränderlich und werden bis in alle Ewigkeit bestehen. Und während die Gesetze der Griechen und Barbaren nur partikuläre Giltigkeit haben, werden die des Moses überall geehrt und sind von einem Ende der Welt zum andern verbreitet (Vita Mos. II 12 ff. p. 136). Und so spricht Philon (De ebr. 141 f. p. 379) von dem *νόμος*

42) Zeitschr. f. neutest. Wiss. XXIX 1930, 280 ff.

43) De aetern. mundi 17 f. p. 490 M.

44) Quis rer. div. heres sit 214 p. 503.

45) De fuga 63 p. 555; 82 p. 558.

46) De spec. legg. IV 61 p. 345.

47) De vita Mos. II 187 f. p. 163; de Cherub. 124 p. 161.

ἀθάνατος und dem νόμιμον αἰώνιον, ἐπεὶ καὶ ὁ θεῶδός λόγος, ὃς δὴ νόμος ἐστίν, οὐ φθαρτός, und das παράνομον (wie die Gesetze der Griechen und Barbaren) ist ἐφήμερον. So ist für Philon also das Gesetz die Philosophia perennis, und die Uebereinstimmung mit ihm, die sich in aller Welt findet, ist durch die Uebernahme mosaischer Weisheit seitens der Andern zu erklären. Die *ἱερά καὶ θεία νομοθεσία* des Moses wird bezeichnet (De congress. erud. grat. 120 p. 536) als τῶν κατὰ μέρος ἀπειρῶν νόμων γενικὰ κεφάλαια, ῥίξαι καὶ ἀρχαὶ καὶ πηγὰὶ ἀέναοι διαταγμάτων προστάξεις καὶ ἀπαγορεύσεις περιεχόντων ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν χρωμένων. Aber die „Gesetze“ des Moses im weiteren Sinn und seine Offenbarungen (λόγια) enthalten nicht nur das eigentliche Gesetz, sondern auch den Bericht über die Welterschöpfung und die Geschichtsbücher (De praem. et poen. 1 f. p. 408) und dies ist auch der Inhalt der Philosophia perennis nach Philon. Und bereits die Patriarchen vor Moses haben nach diesem ewigen Gesetz gelebt, sie sind selbst⁴⁸⁾ ἔμφυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι und sie richteten sich nach dem ἄγραφος νόμος αὐτομαθῆς, ὃν ἡ φύσις ἔθηκε (De Abrah. 16 p. 3), und deshalb hat Moses ihr Leben geschildert. So kommt durch die Heranziehung des stoischen Begriffs⁴⁹⁾ des ἄγραφος νόμος den Gesetzen des Moses auch Praeexistenz, also wirkliche Ewigkeit zu.

Aber auch die Sophia selbst, aus der die Offenbarungen, die Moses erhielt, entsprangen (De congress. erud. grat. 132 p. 538), ist nach Philon praexistent⁵⁰⁾ und mit dieser Ansicht steht Philon nicht allein, sondern das war auch der palästinensisch-jüdische Glaube⁵¹⁾, den wir aus einer sehr viel älteren Zeit kennen, so aus den Sprüchen Salomos (8) und aus Jesus Sirach (24).

Die bisherige Untersuchung hat uns gezeigt, daß folgende Voraussetzungen dem Gedanken an eine Philosophia perennis zugrunde liegen:

1. Ein festes Dogma, das als göttliche Offenbarung für wahr und unveränderlich gehalten wird.
2. Eine Theologie, die dieses Dogma systematisch darstellt, begründet, propagiert und verteidigt.
3. Die Bekanntschaft mit fremden (heidnischen) Religionen und Philosophien.
4. Der Glaube an eine Uroffenbarung.

48) De Abrah. 5 p. 2; s. dazu die Stellen bei Hirzel, Agraphos Nomos (Abh. d. Sächs. Ges. 47, 1, 1903) S. 52, 4 und hierzu Philon, Vita Mos. II 4 p. 135.

49) Hirzel a. a. O. 16 f.

50) De virtut. 62 p. 385; de sacrif. Abel. 64 p. 175.

51) Leisegang, R.-E. XIII 1069 ff.; III A 1031 ff.; Bousset, Die Religion des Judentums, 2. Aufl. 1906, 394 ff.

Auf dieser Grundlage, die für die hellenistisch-jüdische wie für die christliche Theologie feststand, ergab sich hier die Feststellung großer gemeinsamer Gedankenkomplexe in den fremden Philosophien, deren Inhalt mit dem von der eigenen Theologie systematisch bearbeiteten Glaubensgehalt zusammenzufallen schien, ihn selbstverständlich nicht ganz zu umfassen brauchte. Dieser Nachweis konnte weithin nur mit Hilfe von Fälschungen und falschen, auch allegorischen Interpretationen erbracht werden. Das Zusammenwirken dieser Voraussetzungen zeigte sich in dem von uns betrachteten Zeitraum von etwa 2 Jahrtausenden zweimal besonders stark: in der Renaissance und in der jüdisch-hellenistischen und in der an diese anschließenden frühchristlichen Theologie. In der Zwischenzeit tritt der Nachweis, daß es eine *Philosophia perennis* gebe, im Abendland durchaus zurück. In dieser Zeit wurde vielmehr der Gedankeninhalt der *Philosophia perennis* selbst in Ruhe, ohne daß eine Verteidigung nötig gewesen wäre, systematisch ausgebildet und diese Arbeit erreichte in Thomas von Aquino ihren Gipfel. Thomas und die andern Scholastiker haben den Ausdruck *Philosophia perennis* wohl kaum gebraucht. Der Grund für diese verschiedenartige Stellungnahme der einzelnen Epochen zur *Philosophia perennis* liegt auf der Hand: Den Nachweis einer „ewigen Philosophie“ zu erbringen ist nur in Kampfzeiten notwendig, wie sie für die Juden in der hellenistischen Zeit und für die Christen bis zum 4. Jahrhundert bestanden und dann für die katholische Kirche in der Zeit der Renaissance und der Reformation von neuem einsetzten; und auch im 19. Jahrhundert ist nach der Epoche der Aufklärung und des deutschen Idealismus in der Zeit der Säkularisationen und der Kulturkämpfe, die ja nicht auf Deutschland beschränkt waren, die Besinnung auf die *Philosophia perennis* wieder besonders lebendig geworden. Dazu kommt, daß in der Zeit von Augustinus⁵²⁾ bis weit ins 14. Jahrhundert hinein kaum jemand im Abendland die griechischen Quellen genügend lesen konnte⁵³⁾, die Auskunft über Wesen und Wirken der *Philosophia perennis* und reicheres Material zu ihrem Nachweis geben konnten.

Dies war wieder in der Zeit des Humanismus der Fall, als Steuchus auftrat. Er hat in der neuesten Zeit Nachfolger gefunden, die, zwar mit anderm Material, den Nachweis einer „immerwäh-

52) Augustinus selbst spricht gelegentlich auch von einer immerwährenden Philosophie; *Retract.* I 13; *De civ. Dei* VIII 9; s. auch *Lactant. Div. inst.* VII 7.

53) Im byzantinischen Reich war dies anders, und da ist im 5. Jahrhundert die Theosophia entstanden, wohl als Kampfschrift gegen die Manichäer, denen sie zeigen wollte, daß diese eigentlich das Gleiche lehrten wie die christliche Religion. Wegen dieser Harmonisierung wurde das Buch verboten; s. o. Anm. 37.

renden Philosophie“ zu erbringen suchten. Ich nenne nur Ernst Commer⁵⁴⁾ und den bereits angeführten Aufsatz von Engert, und auch das ausführliche Werk von Otto Willmann über die Geschichte des Idealismus ist in diesem Zusammenhang nochmals zu erwähnen. Von hier führt eine gerade Linie zurück über Steuchus und Clemens von Alexandria zur jüdischen Theologie. Denn diese stand, wie die bisherige Darlegung gezeigt hat, ebenso an der Wiege des Glaubens an eine Philosophia perennis, wie sie auch die Lehrmeisterin der christlichen Theologie war.

Dieser Glaube an eine Philosophia perennis beeinflusste auch den antik-griechischen Kulturkreis, wo jene Voraussetzungen fehlten, aus denen selbständig dieser Glaube sich hätte entwickeln können. Hier ist zunächst derjenige zu nennen, der uns bereits bei Clemens von Alexandria wie bei Steuchus begegnet ist, der Syrer Numenios von Apamea, der dem 2. nachchristlichen Jahrhundert angehört. Seine *ἀληθῆς φιλοσοφία* beruhte auf Pythagoras und Platon, die er in seinem Sinn auslegte, und bei seiner Bekanntschaft mit der orientalischen Philosophie, mit dem Alten Testament, mit Philon und christlichen Schriften fand er Grundzüge seiner Lehre, die ihm als Kriterium gilt, auch bei den Brahmanen, Juden, Magiern, Aegyptern und Christen und durch allegorische Interpretation und pythagoreisch-platonische Ausdeutung wurde diese Uebereinstimmung noch gewaltsam herausgepreßt. So wurde schließlich Platon für ihn zum *Μωσοῦς ἀπικίζων*. Auch Numenios ist so der Vertreter einer Philosophia perennis. Aber für ihn ist nicht die geoffenbarte Lehre wie bei Juden und Christen das Kriterium, sondern seine eigene pythagoreisch-platonische Philosophie, und er hat auch Platon nicht zum Plagiator des Moses gemacht⁵⁵⁾, sondern Numenios stellt nur die Harmonie fest; wie er sie sich erklärte, bleibt ungewiß.

An Numenios schließen sich die eigentlichen Neuplatoniker an, bei denen immer mehr die Interpretation der überlieferten Lehre die eigentliche philosophisch-theologische Arbeit bildete. Diese Interpretation der geoffenbarten und überlieferten Lehre war das Kennzeichen der jüdischen wie der christlichen Theologie, und Interpretationsphilosophie d. h. Scholastik im weiteren Sinn ist auch der Neuplatonismus. So sind Porphyrios und Syrianos wesentlich Interpreten, die auf den überlieferten Lehren des Plotin, Platon, Aristoteles und Pythagoras fußten. Sie waren beide auch Harmonistiker. So hat Porphyrios in seiner Schrift⁵⁶⁾ *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* die griechischen

54) Ernst Commer, Die immerwährende Philosophie (Apologet. Studien, herausgeg. von der Leo-Gesellsch. I 2, 1899).

55) Vergl. Rud. Beutler, R.-E. Suppl. VII 666.

56) Die Fragmente herausgeg. von G. Wolff, De Porphyrii philosophia, 1856.

Orakel zur Bestätigung seiner Lehre beigezogen, Orakel, die zu ähnlichem Zweck auch bei den Christen bis zu Steuchus Verwendung fanden, und in ähnlichem Sinn verfaßte auch Syrianos⁵⁷⁾ seine *Συμφωνία Ὀρφείως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος πρὸς τὰ λόγια*. Beide werden auch in der Theosophia gelegentlich zitiert. Und schließlich haben auch Proklos und Damaskios die Uebereinstimmung der Lehren der Chaldäer, des Hermes Trismegistos, Homer, Orpheus, Pythagoras und Platon zu erweisen gesucht. Hier ist der jüdisch-christliche Einfluß nicht zu verkennen. Die Neuplatoniker sind eine Abzweigung der Linie, die von Aristobulos über Clemens von Alexandria zu Steuchus führt; an ihre Harmonisierung hat später die Renaissance wieder angeknüpft.

Aber es ist noch zu fragen, ob nicht auch ohne jene Voraussetzungen, von denen diese Linie ausgegangen ist, der Glaube an eine Philosophia perennis, wenn auch vielleicht anderer Art, entstehen konnte. Nur in Kürze sei hier noch ein Hinweis gegeben. Wir beginnen auch hier mit einem ausgebildeten System, das der Zeit des späten Humanismus entstammt. In ihm wird zwar der Ausdruck Philosophia perennis nicht gebraucht und man hat es auch in diesem Zusammenhang noch nie gewürdigt, da es von der „immerwährenden Philosophie“ im engern Sinn, die wir bisher betrachtet haben, sich stark entfernt und die Epoche der „Aufklärung“ eröffnet, die ja selbst der scholastischen Philosophia perennis nicht hold war. Ich meine Herbert von Cherbury, den Freund des Philologen Casaubonus, und seine Werke *Tractatus de veritate* (1624) und *De religione gentilium* (nach seinem Tod 1663 herausgegeben). Wir geben zunächst kurz seine Auffassung wieder⁵⁸⁾.

Keine Religion und keine Philosophie ist so barbarisch, daß sie nicht etwas von der Wahrheit enthält. Es gibt aber auch kein Volk und keine Zeit ohne Religion. So zieht sich ein durchgehender Faden der Wahrheit (*filum aliquod veritatis*) durch die Religionen und sie leuchtet auf in der Dunkelheit der Heiden (*in tenebris gentilium*). Was nun von allen in der Religion als wahr anerkannt ist, das sind *communes notitiae* (*κοινὰ ἔννοιαι*). Und als Ziel seines Werkes sieht Herbert es an, jenen Faden aufzuspüren und diese Wahrheiten zu sammeln und so stellt er fünf Glaubensartikel, religiöse Vernunftwahrheiten fest. Aus Gesetzen, Religionen, Philosophien und Büchern holt er diesen consensus universalis, die Wahrheit: *veram philosophiam, veram*

57) K. Praechter, R.-E. IV A 1731 ff.; Kern. Orphicorum Fragmenta (1922) S. 71 f.

58) Ich benütze hierfür die Auszüge aus beiden Werken, die Herm. Scholz, Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury (Studien z. Gesch. des neueren Protestantismus, 5. Quellenheft, 1914) herausgegeben hat.

theologiam, verae ecclesiae doctrinam, verum salutis mysterium, in den verschiedenen Religionen, Philosophien, Sprachen, Gegenden und Zeiten. Dies sind die *veritates aeternae et universales*, von denen die *veritates particulares et eae quae sunt ad tempus* zu unterscheiden sind. Diese „ewigen Wahrheiten“ sind Vernunftwahrheiten (*veritates intellectus*), und die einzige Norm der Wahrheit ist der *consensus universalis*. Aus ihm ergeben sich eben jene Wahrheiten (die *doctrina instinctus naturalis*) und dieser „natürliche Sinn“ ist den Menschen durch die göttliche Vorsehung verliehen worden. So ist also der *consensus universalis*, der zugleich die erste und höchste Theologie und Philosophie und unzweifelhafte Wahrheit (*veritas indubia*) ist, ein Werk der göttlichen Vorsehung, ein Werk der Natur und der göttlichen Gnade (*naturae et gratiae opus*). Aber auch die offenbarten Wahrheiten sind *notitiae communes*. (Hierin unterscheidet sich Herbert grundsätzlich von Thomas von Aquino.) Diese *notitiae communes* sind aber auch die Lehre der katholischen Kirche (*extra hanc denique nulla salus*). Sie allein verkündet die göttliche Vorsehung d. h. die natürliche Weisheit (*providentiam divinam universalem sive naturae sapientiam*).

Wir haben auch hier den Gedanken einer *Philosophia perennis*, aber von anderer Art, und auch seine Voraussetzungen sind andere, als wir sie früher kennen lernten. Aber das Wesentliche kommt auch diesen „ewigen Wahrheiten“ zu: Es ist ein ewiger Bestand philosophischer und religiöser Urwahrheiten, der der Veränderung nicht unterliegt und als Bauelemente in den Religionen und Philosophien aller Zeiten und Völker gegeben ist. Der Gedanke, der dem System des Herbert von Cherbury zugrunde liegt, ist nun allerdings antik-griechisch, und Dilthey⁵⁹⁾ hat mit Recht auf die Stoa verwiesen, deren Lehre Herbert wie auch schon die Theologen des Mittelalters aus Cicero und Seneca kannte. Auch hier finden wir die Ewigkeit der Naturgesetze und die *κοινὰ ἔννοια* (*notitiae communes*), die *lex naturae* als *consensus omnium hominum*, die Anschauung, daß es kein Volk ohne religiöse Vorstellung gebe. Und wer das Entstehen dieser Lehre weiterverfolgen wollte, würde zu den Sophisten geführt werden.

Aber bei den Griechen ist der Gedanke einer *Philosophia perennis* nicht durchgedrungen, da ihre Philosophie eine Eigenschaft hatte, die schon im Altertum hervorgehoben wurde und die einer ewigen Philosophie zuwiderläuft. So sagte Philon im Hinblick auf die mosaische und griechische Gesetzgebung, daß dort die Allgemeingiltigkeit und Ewigkeit, hier die Veränderlichkeit und partikulare Bedingtheit herrsche (s. o. S. 96); d. h. dort bestand der feste Glaube an die Weltgeltung des Gesetzes, woraus

59) Ges. Schriften II 3. Aufl. 1929, 248 ff.

die Mission sich ergab, hier hatte jeder Stadtstaat seine eigene Gesetzgebung und wenn sie auch einmal als göttliche Offenbarung galt, so kam ihr doch im Glauben der Griechen keine universale Bedeutung zu. Aehnlich heißt es allgemein bei Diodor (II 29, 4 ff.) von der chaldäischen und hellenischen Philosophie (nach einem nicht ganz sicher zu bestimmenden Gewährsmann⁶⁰): Bei den Chaldäern wird im Gegensatz zu den Griechen die Wissenschaft vom Vater auf den Sohn weitergegeben und der Sohn wird von Jugend auf in ihr erzogen. So entsteht hier eine feste Ueberlieferung und ein bleibender Bestand an gesicherter Lehre, während bei den Griechen immer neue Schulen entstehen, die sich in allem, auch *περὶ τῶν μεγίστων δοξῶν*, widersprechen. So gelten also hier die Chaldäer als die geborenen Dogmatiker, die Griechen als die geborenen Haeretiker, die immer wieder *καινὰς αἰρέσεις* begründen. Auch bei Iamblichos (de myst. VII 5, 258 f. P.) findet sich der Gedanke hinsichtlich der Religion, daß die Griechen von Natur neuerungssüchtig sind und auch was sie von andern übernehmen, bewahren sie nicht treu, sondern verändern es. Die Nichtgriechen aber halten fest an der Ueberlieferung, wie etwa die Aegyptier, die zuerst die religiösen Gesetze aufstellten und sie ewig bewahrten. Wenn man diesen Gedanken⁶¹) wahrscheinlich mit Recht auf Poseidonios zurückführt, so stammt sicher⁶²) von ihm, was Dion Chrysostomos (or. 12) ausführt.

Dieser Redner und Vertreter der späten Stoa unterscheidet eine zweifache Quelle der Gotteserkenntnis und der Religion. Zunächst ist allen Menschen von Natur seit den ältesten Zeiten eine Gotteserkenntnis angeboren, ohne Belehrung von anderer Seite, ohne Irrtum und ewig bleibend; das ist die *ἐπίνοια κοινή*, *ἔμφυτος, κατὰ φύσιν*, sie ist *ισχυρὰ καὶ ἀέναος ἐκ τοῦ παντός χρόνου καὶ παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἀρξαμένη καὶ διαμένουσα* (p. 225, 14 Ddf.). Das Zweite ist die später hinzuerworbene Erkenntnis, *ἡ ἐπίκτητος ἐπίνοια*, die durch bestimmte Menschen geschaffen und

60) Der Abschnitt Diod. II 29, 1—31, 9 über die Chaldäer ist ein Einschub, wie das an der Schnittfläche (28,8 = 31,10) wiederholte *ὑπὸ Μήδων κατελύθη* und die typische Formel *ἀρκεσθησόμεθα τοῖς ἐθηδεῖσιν* zeigt; und daß er nicht aus Ktesias stammt, aus dem das Vorausgehende und das Nachfolgende entnommen ist, beweist auch die Erwähnung Alexanders und der Diadochen. (Dagegen Geffcken, Griech. Apologeten X Anm. 2.) S. dazu P. Schnabel, Berossos, 1923, 107 f.

61) Er findet sich z. B. auch bei Joseph, c. Apion. I 15; 19; 23; 36 ff.; II 182 ff. — Wenn Poseidonios bei Seneca, Epist 94, 38 in Uebereinstimmung mit der Ansicht der Rabbinen (vergl. Heinemann, Philons griech. und jüd. Bildung, 1932, 572 f.) die *προοίμια* der platonischen Gesetze mit ihrer Begründung der Gesetze (vergl. Pfister, Mélanges Emile Boisacq, 1938, 173 ff.) tadelt, so gehört dies auch zu dieser gegensätzlichen Charakteristik der Juden und Nichtjuden. S. dazu auch Philon, Vita Mos. II 49 ff.

62) Reinhardt, Poseidonios 1921, 411 ff.

verbreitet wurde, und zwar durch Dichter, Gesetzgeber, Künstler und Philosophen. Sie stimmt mit der durch die angeborene Erkenntnis gegebenen Wahrheit überein, teils weicht sie irrtümlich von ihr ab.

Hier haben wir den Kern der stoischen Lehre von einer religio und philosophia perennis und dieser Keim wurde durch Herbert von Cherbury zu einem vollen System entwickelt. Den aus der Stoa stammenden Hauptgedanken des Herbert fanden wir aber auch als eine Erklärungsmöglichkeit bei Steuchus, während Clemens von Alexandria sich ablehnend dagegen verhielt.

So gründete sich die jüdisch-christliche Philosophia perennis auf die göttliche Offenbarung, die der antik-humanistischen Aufklärung auf die menschliche Vernunft. In Leibniz, von dem wir ausgingen, fließen beide Ströme zusammen; doch stehen bei ihm, als dem Vertreter der Aufklärung, die natürlichen Religionswahrheiten bei weitem im Vordergrund gegenüber denen der Offenbarung.

Abgeschlossen am 12. 10. 42.

Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte.

Von Erich Foerster,

Frankfurt a. M., Sofiastr. 56 *)

Im Jahre 1909 entstand einer der schmerzlichsten Konflikte in der neueren deutschen Theologiegeschichte, dessen Stachel auch dadurch nicht stumpfer wurde, daß er in deren Darstellung kaum beachtet wurde, und der am tiefsten gerade solche Theologen traf, die sich gleicher Weise den beiden gegen einandertretenden Lehrern verpflichtet fühlten.

Rudolph Sohm wandte sich in einer Streitschrift *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Bd. 27 d. Abhandlungen d. Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften) mit lebhaftestem Angriff gegen Adolf Harnack und dessen zwischen 1902 und 1906 erschienene Schriften zur Entstehung der Kirchenverfassung: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten*, 1902 I, 3. Buch; *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, 1906, in: *Kultur der Gegenwart* I, 4 (zitiert Kultur); *Verfassung kirchliche*, 1906 in der *Pr. R. E.*, 3. A. Harnack antwortete auf Sohms Schrift, indem er diesen Artikel als besonderes Buch herausgab und mit einer ausführlichen Kritik Sohms verband: *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910 (zitiert Harnack). Abermals entgegnete Sohm im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Schrift 1912 (zitiert Sohm). Damit fand der Streit sein Ende, wenn man davon absieht, daß auch Sohms letztes Werk über Gratian (S. 536) und der erst nach seinem Tode veröffentlichte sog. 2. Band seines *Kirchenrechtes* (II, S. 30 ff.) zahlreiche Spuren fortgehender Auseinandersetzung enthält.

In diesem Streite ist nun Sohm unzweifelhaft zunächst unterlegen. Die überragende Autorität Harnacks bestimmte nahezu alle protestantischen Kirchenhistoriker, seiner Ansicht über die treibenden Kräfte zu folgen, die die Kirche als geschichtliche Größe gebildet hätten. Auch die das Kirchenrecht beherrschende Schule nahm unter Führung von Ulrich Stutz eine geradezu feindliche Stellung gegen Sohm ein (*Kan. Zeitschrift d. Sav. Stiftung* 8,

*) Von demselben Verfasser ist soeben erschienen: *Rud. Sohms Kritik des Kirchenrechtes*; gekrönte Preisschrift von „Teylers godgeleerd genootschap.“ Haarlem De Erven F. Bohn N. V. 1942.

S. 238). Es galt fortan als ein unbedingt zuverlässiges Fundament der geschichtlichen Betrachtung, daß die Kirche als Genossenschaft von Genossenschaften entstanden sei, daß das Verderben der römischen Kirche aus der Unterdrückung der Genossenschaftsrechte stamme, und daß es ein fast unwürdiges, jedenfalls aber dringend der Aenderung bedürftiger Mangel der deutschen evangelischen Kirchen sei, in dies Schema nicht zu passen. Erklärte doch Stutz ausdrücklich, daß auch die evangelische Kirche eine potestas regiminis habe, wie die katholische. (Kirchenrecht IV, 2). Die Kirchenpolitik folgte durchaus der damit gegebenen Parole und fand in der allgemeinen Abneigung gegen die vorübergehend zur Macht gelangte Staatsform eine willkommene Bundesgenossenschaft, um das vermeintliche Jahrhundert der Kirche herauf zu führen.

Harnacks Schlußurteil in der umstrittenen Frage lautet (S. 152 und S. 185):

„Die Kirche, auch wenn man ihr Wesen nach strengsten religiösen Maßstäben bestimmt, schließt das genossenschaftliche, korporative Element in sich . . . Die Kirche weit entfernt, das Kirchenrecht als etwas ihr widerstrebendes abzulehnen (so Sohm), fordert es vielmehr, denn zu den Formen, die das Genossenschaftliche, Korporative zu seiner Durchführung verlangt, gehört auch das Recht, welches zum Kirchenrecht wird, wenn es sich auf die Kirche bezieht (!). Es ist nicht nur Stütze und Hilfe der Kirche, denn da erscheint es immer noch als etwas, was auch fehlen könnte, sondern es ist unter allen Umständen ein notwendiges Mittel, um das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, auf Erden zu verwirklichen und durchzusetzen, nämlich eine Verbindung von Menschen unter einander, eine Genossenschaft . . . Jedenfalls erkennt Sohm selbst an (darüber siehe unten 2 d), daß das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft ohne irgend welche Form nicht sein kann. Das ist aber Recht . . . Ist nun nachgewiesen, daß der religiöse Begriff der Kirche ein eigentümliches Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft fordert, so fordert er damit zugleich das Recht . . . Die Mitglieder der Kirche verlangen Gehorsam für die Ordnungen, die für das genossenschaftliche Leben festgestellt sind, und schließen sogar die Widerstrebenden aus ihrer Mitte aus, aber sie sind weit davon entfernt, die Handhabung dieses Rechtes unter die Autorität Gottes zu stellen (!) . . . Bei dem Bekenntnis können und müssen sich notwendig Konflikte ergeben“. Dies alles wurde zusammengefaßt in den gewichtigen Satz: „Die im Protestantismus herrschende Ansicht über das Kirchenrecht ist somit prinzipiell gegen Sohm im Recht“.

Und das war die Auffassung des Kirchenrechtes als Genossenschaftsrecht und der Kirche als einer Genossenschaft von Genossenschaften. Sie hat dann einen besonders prägnanten Ausdruck gefunden in dem grundlegenden Satz der Verfassung der preussischen Unionskirche: Die Kirche baut sich auf der Gemeinde auf, während doch nach Paulus' Ausführung Römer 10 die Grundlage der Kirche die Predigt des Wortes Gottes ist.

Erst die Ereignisse der letzten Jahre drängen auf die Revision dieses Urteils, das, wenn es unumstößlich wäre, wenn wirklich Kirche ohne Kirchenrecht nicht sein könnte, in der modernen Welt die Kirche dem Staate als dem nach jahrhundertelangen Kämpfen einzig übrig gebliebenen Träger rechtssetzender Gewalt be-

dingungslos ausliefern würde. Deshalb erachte ich die Stunde für reif, jenen alten Streit wieder aufzunehmen, und die Frage nach dem religiösen Wert von Kirchenrecht und kirchlicher Institution von neuem zu stellen. Da aber die Behauptung eines solchen Wertes für das Kirchenrecht und die Rechtskirche, wenigstens für Theologen, vor allem auf Harnacks Schrift beruht, muß diese zuerst aufs genaueste geprüft werden.

2. Ich fasse einleitend einige Ausführungen am Anfang und am Schluß dieser Schrift zusammen, die noch nicht in den Kern des Streites einführen.

a Harnack beurteilt die Definition Sohms „Katholizismus ist Gleichsetzung der Kirche als Rechtskörper mit der wahren Kirche Christi“ als ungenügend (S. 183). Katholizismus sei das Evangelium in einer fest bestimmten synkretistisch hellenischen Erscheinungsform . . . Aber auch diese Bestimmung sei noch unvollständig; es müsse vielmehr das Element hinzutreten, das sich von Anfang an parallel entwickelt hatte und das Sohm allein ins Auge faßt (der Gedanke des apostolischen Erbes, daß nur die Bewahrer dieses Erbes die Kirche Christi bilden). Die objektive Aufrechterhaltung dieses Erbes sicherte bereits die Legitimität und Wahrheit der Kirche, und das apostolische Amt der Bischöfe sicherte die Unversehrtheit der Ueberlieferung. Damit stellte sich die Schüलगemeinde der christlichen Lehre als ein Rechtskörper mit göttlicher Rechtsordnung dar. — Das ist nun doch eigentlich eine Bejahung von Sohms Definition. Denn wäre die Verrechtlichung der synkretistischen Form des Evangeliums nicht eingetreten, so wäre eben auch kein Katholizismus entstanden. Jeder Mensch aber versteht unter dem Wesen eines Dinges das, was es eben zu diesem Dinge macht und ohne das es nicht wäre. Das ist aber auch nach Harnack die Gleichsetzung der Kirche Christi mit der — wie Sohm gar nicht bestreitet — inhaltlich durch den Synkretismus umgebildeten Kirche als Rechtskörper und noch nicht die Aufrichtung der Glaubensregel und des Kanons (S. 174). Erst sie verlieh der bischöflichen Versammlung die Festigkeit, die sie im Kampfe mit der Gnosis brauchte, und die Fähigkeit zur Konföderation mit andern oder zur Unterwerfung schwächerer Gemeinden, denn so und nicht durch Vereinbarung hat sich der Zusammenschluß meistens vollzogen, wie die Vorgänge in Aegypten beweisen. Die Frage Harnacks: „Wie beschaffen war der Faktor, der im Materialen schließlich überall dieselbe Form der Kirche, den Katholizismus hervorgebracht hat?“, die Sohm unbeantwortet gelassen hat, soll, ist damit vollständig beantwortet: Die Verrechtlichung, die Entstehung des Kirchenrechtes. Diese selbst freilich ist damit noch nicht erklärt; das ist dann der eigentliche Gegenstand von Sohms Untersuchung.

b Parallel zu dem Versuch, die Verrechtlichung der Kirche zu verharmlosen, geht bei Harnack eine eigentümliche Verflachung des Unterschiedes von Religion und Recht. Er schreibt S. 144 f.:

„Hinter dem Recht liegt ein bestimmter materieller sozialer Wille, vor ihm liegt ein diesem Willen entsprechendes Ideal und ihm sind hohe Güter anvertraut . . . Das Recht will in diesem Sinne immer ein möglichst richtiges Recht sein; ohne diesen Anspruch würde es aufhören, Recht zu sein. Auch die christliche Religion ist gebunden an Rechtssatzungen Gottes, die sich auf Erden durchsetzen wollen . . . Haben nun diese gar keine Beziehungen zum Recht? Wenn es dem Recht auf das „richtige Recht“ ankommt, und wenn Gottes Rechtssatzungen auch nur dessen Geltung erstreben, weshalb sollen sie dann in prinzipiellen Widerspruch stehen? . . . Die Idee des Rechts widerspricht der christlichen Religion nicht, (das kann nur heißen: Christlichem Glauben widerspricht nicht, Befehlsgewalt auszuüben, denn die Vergeltungsidee widerspricht ihm zweifellos) mag ihr das jeweilige Recht noch so sehr widersprechen, die christliche Religion und das Recht stimmen jedenfalls in der Schätzung gewisser Güter völlig überein, z. B. der Obrigkeit Römer 13“.

Hier muß man fragen: Was heißt richtiges Recht als Ziel für den Gesetzgeber? Doch wohl das für den Bestand und die Ausdehnung eines konkreten Gemeinwesens dienliche Recht. Möglich, daß er unter diesem Gesichtspunkte die Verwandlung von Gottes Satzungen in Strafgesetze für dienlich hält, aber ebenso möglich ist natürlich auch das Gegenteil. Die Uebereinstimmung ist für ihn unbedeutend, maßgebend allein die Staatsraison, aber jene kann ein Mittel sein, die Untertanen zum willigen Gehorsam gegen das staatliche Gebot zu veranlassen. In der „Allgemeinen Staatslehre“ von Fritz Sander (Brünn 1936) lese ich: „Staat ist Befehlsherrschaft eines ausübungsreifen Inhabers . . . lediglich durch die faktisch empirischen Machtmöglichkeiten eingengt . . . Staatsideologien werden in der Regel vom Herrscher selbst aufgestellt, um in den Untertanen den Glauben zu erwecken, ihr Staat sei wertvoll“. Diese Sätze dürften der geschichtlichen Wirklichkeit sehr viel näher sein, als Harnacks Idealisierung des Rechtes und des Staates als Rechtsetzers.

c Näher an den Kern des Streites führen folgende Satzgruppen S. 148 ff:

„Gibt man die Sohm'sche Betrachtung der Kirche als rein religiöse Größe zu, so kann die Kirche nichts anderes sein, wie eine bloße Idee, an die jeder einzelne Christ in seiner Vereinzelung glaubt . . . eine Anzahl von Parallelen, die sich erst in der Unendlichkeit schneiden. So aber kann die Sache nicht gemeint sein, wenn doch eben das Wort Kirche gebraucht wird. Kirche ist Versammlung der Berufenen und Erwählten als eine Einheit (das muß doch wohl heißen: zu einer Einheit) . . . Damit ist etwas Gemeinschaftliches gegeben. Der Spruch „Wo zwei oder drei“ usw. widerlegt die Einseitigkeit von Sohms Kirchenbegriff am schlagendsten, denn indem dies Wort der Gemeinschaft den Charakter als Kirche zuspricht, fordert es eben dazu auf, solche Gemeinschaft zu bilden . . . Die Kirche ist keine bloße Glaubensidee für den Einzelnen, sondern offenbar gehört auch zu ihrem Wesen, daß sie auf Erden gemeinschaftsbildend ist“.

Und S. 150 ff.: „Die Kirche ist eine rein religiöse Größe, Volk Gottes, Leib Christi, aber sie tritt auf Erden in Erscheinung in Form einer Gemeinschaft,

das heißt eines gemeinschaftlichen Lebens. Diese Form, so unvollkommen sie ist, ist ihr wesentlich. Die Vorstellung, daß das Gemeinschaftliche, welches die Christen hier auf Erden mit einander verbindet, mit dem eigentlichen Wesen der Kirche nichts zu tun habe, ja ihm widerstreite, hebt den Begriff der Kirche und ihren Beruf auf Erden zugleich auf . . . Das Genossenschaftliche, Korporative kann auch vom sublimsten Begriff der Kirche nicht getrennt werden. Ja auch das ist noch zu wenig gesagt, daß das Genossenschaftliche lediglich „eine Stütze und Hilfe“ sei, vielmehr liegt es im Begriff der Kirche selbst“.

Aber welche seltsame Auslegung jenes Christuswortes ist das doch! Dies Wort spricht doch nur der Versammlung im Namen Jesu den Charakter der Kirche zu; auf das Versammeltsein mit ihm kommt es an. Auch Luther in der Zelle des Wittenberger Klosters, allein, gebeugt über die Blätter des Römerbriefes oder des Psalters, ist mit Christus versammelt und mit den lieben Heiligen, denen er ins Herz sieht. Jenes Wort fordert nicht sowohl auf, Gemeinschaft zu bilden, als den Namen, das heißt die Offenbarungen des Herrn zu suchen. Nicht durch ihren Willen und Entschluß, also etwa eine Beitrittserklärung, werden die Versammelten „ein Leib“, sondern das Charisma reißt sie in diese Einheit hinein, fügt sie zusammen, läßt sie sich als Brüder und Schwestern erkennen, und als Frucht daraus quillt Gemeinschaft und vielleicht Gemeindebildung. Sie steht nicht am Anfang als Voraussetzung, sondern am Ende als Ergebnis. Um diesen Spruch recht zu verstehen, muß man ihn mit dem andern zusammenhalten: Wo zwei oder drei eins werden usw. Heißt das etwa, wo nur ein Einzelner sich im Gebet zu Gott wendet, da habe er keine Aussicht auf Erhörung? Das gemeinsame Gebet habe bei Gott mehr Gewicht, als das eines Einzelnen? Gewiß nicht! Sondern das gemeinsame Gebet gilt ebenso viel wie das Gebet einer gläubigen Seele; die zwei sind, von Gott her gesehen eins; ihre körperliche Zweiheit hindert nicht, daß sie dasselbe Heil empfangen, das jedem Gläubigen zugesagt ist, — dann nämlich nicht, wenn sie eins geworden sind, worum sie bitten sollen. Und wo zwei oder drei versammelt sind . . ., das heißt nicht, daß der Herr seine Gegenwart oder seinen Heiligen Geist nur einer Gemeinschaft geben wolle, daß diese also die Vorbedingung für die Ausgießung des Heiligen Geistes sei, sondern: Wo zwei oder drei beisammen sind in seinem Namen, im Hören auf sein Wort, da wird ihnen dasselbe widerfahren, was dem Beter im Kämmerlein verheißen ist, die Erhörung und Begabung mit Gottes Geist. Auf das Beisammensein in seinem Namen, nicht auf das Beisammensein an sich kommt es an, — darauf, daß der Mensch auf ihn gerichtet oder versammelt ist; ob er allein ist oder unter andern, ist gleichgültig. Zwei oder drei bedeutet: Wie viel oder wie wenige immer. Der Spruch setzt keine Mindestgrenze für die Offenbarungen der Gegenwart Christi, sondern er betont die Unerheblichkeit der Zahl. Wenn Harnack aber die Kirche als erscheinendes gemeinschaft-

liches Leben begreifen will, so ist doch zu erinnern, daß das Leben der Christen verborgen ist mit Christo in Gott, also überhaupt nicht erscheint; und wenn wirklich gemeinschaftliches Leben erscheinen, also doch sichtbar werden sollte, wieso ist es dann zu erklären, daß Paulus die Tischgemeinschaft der Gläubigen geradezu aufhebt (1 Kor. 12, 22)? Wäre es darauf abgesehen, so hätte doch diese Betätigung der Gemeinschaft gewiß nicht kurzer Hand beiseite geschoben werden dürfen! Aber für Paulus ist die Ekklesia kein Sozialkörper, der in der Tat ohne Recht und Korporationseigenschaft nicht sein kann, weil er ja ohne das nicht wirken könnte: Jeder Sozialkörper will die Welt verbessern. Wollten das etwa auch die urchristlichen Gemeinden? Haben sie das nicht erst nach Jahrhunderten unternommen? Sieht man sie nicht damit unter einem ganz modernen Gesichtspunkt?

d) Harnack meint, Sohm mit Sohm schlagen zu können, und diese Ausführung ist auf den ersten Blick wirklich schlagend. Er schreibt S. 158 ff.: „Wenn Paulus, wenn schon die Urkirche vor ihm die Erscheinung der Kirche mit ihrem Wesen gleichsetzt, und wenn doch nach Sohm selbst die erscheinende Kirche als irdische Größe notwendig korporativ ist und als solche ohne Recht nicht sein kann, wie kann man dann leugnen, daß das Kirchenrecht als göttliches Kirchenrecht immer da war?“ Und gleich darauf noch einmal: „Nach Sohm ohne Organisation keine Genossenschaft!“

Der hier angezogene Satz Sohms (S. 139) lautet: „Das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft kann ohne irgend welche Form nicht sein. Es bedarf einer gemeingiltigen Ordnung, die in der Vergangenheit entstanden, doch die Gegenwart beherrscht, so daß bei Irrungen innerhalb der Gemeinschaft die formale Tatsache des Einklanges mit der überlieferten Ordnung den Ausschlag gibt“. Der Satz Sohms will sagen: Wenn es mit der christlichen Botschaft auf das Gemeinleben einer sichtbaren Menschengemeinschaft abgesehen wäre, dann allerdings wäre auch Rechtsbildung durchaus konsequent. Aber das war eben nicht bezweckt, sondern die Bereitung auf das Kommen des Reiches Gottes. Eben weil das Urchristentum nicht dauern wollte, Dauerexistenz nicht suchte, deshalb wollte und konnte es keine die Zukunft bindende und keine aus der Vergangenheit stammende Regel anerkennen. Die Vergangenheit ist durch die Krisis abgetan! Das Alte ist vergangen! Die Urchristenheit wußte sich aus der Vergangenheit herausgerissen und mit jeder möglichen Zukunft unverworren. Sie lebte nur noch, vorübergehend, unwesentlich, im Fleische, noch unter den Ordnungen und Mächten dieser Welt, die dadurch keineswegs anerkannt wurden, als Beisäßen, die weder die Götter dieser Erdenwelt noch ihre mensch-

lichen Autoritäten und Gesetze mehr Ernst nahmen und deshalb bekämpfen mußten, aber alles in Hoffnung auf die baldige Erlösung ertragen konnten, — teils als eine widerwärtige und hasenswerte Last mit Seufzen und Sehnen nach dem Ende, teils als eine willkommene Hilfe für die Wartezeit. An diesem Punkt konnte sich dann die positive Schätzung des Staates, der Rechtsordnung usw. ansetzen.

Gewiß, dauernde und damit in Gesellung übergehende Gemeinschaft fordert Rechtsordnung, „Gemeinde ist ein Rechtsbegriff (Sohm S. 127)“. Aber zielt die Verkündung des Evangeliums in der Versammlung auf Gemeindebildung? Das ist es, was Sohm bestreitet. Das Evangelium wird gepredigt, um Christen zu werben, Christenheit zu bilden, Gottes Volk, das sich auf das Ende bereitet ohne Zukunftsaufgaben und ohne Bestandswillen. Die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde ist gleichgültig, auch die zu einem Misionar oder Apostel; die Versammlungen sind gleichwertig, auch die Hausversammlungen; sie kommen nur als Versammlungen des Volkes Gottes in Betracht. Die Verkündigung hat ihr Ziel erreicht, wenn sie in den Herzen der Hörer die Gewisheit weckt, zu dieser Ekklesia oder Gottes Volk berufen zu sein, das auf das Reich Gottes wartet. Da der Christ sein Bürgerrecht im Himmel hat, hier nur auf Abruf weilt, gibt es für ihn auch kein Anliegen, das einer Ordnung bedürfte. Nicht aus Sorge um die dauernde Existenz stammt die Einsetzung von Aemtern, sondern nur aus dem Bedürfnis des Augenblicks in der Versammlung um das Mahl des Herrn. Sie ruft nach einem Leiter, Episkopus, wenn ein gegebener Leiter, Apostel, Hausvater nicht da war. Aber da diese Feier ja nicht heilsnotwendig war, sondern Dankfeier, nicht Gesetzeserfüllung, sondern freier Drang, so war auch die Bestellung eines Episkopus Sache der Freiheit. Das Christwerden enthält zwar in sich das Motiv zur Dankbarkeit für die Boten des rettenden Wortes, zum Mehrhörenwollen, zum Wiederholen der Versammlungsteilnahme, zum Werben neuer Glaubensgenossen, zu brüderlicher Gemeinschaft mit andern Gleichbewegten, sonderlich schwachen und armen Teilnehmern, und unter Umständen sogar zum gemeinsamen Mahl, aber nicht den Antrieb zur Bildung von etwas, das Genossenschaft, Societät, Gemeinde im korporativen Sinn heißen könnte. Die Predigt will bei den Hörern eine innere Haltung, eben die des Glaubens erzielen und damit die Früchte des Glaubens, von denen Paulus Gal. 5 redet, aber keine Bildung einer kirchlichen Institution. Wie sollte sie das, ohne die endgeschichtliche Botschaft zu verleugnen! Die Ekklesia, der die Predigt die Zukunft des Reiches Gottes verheißt, ist die Fülle der an die Botschaft Christi Glaubenden; und diese Zahl fällt in der geschichtlichen Situation der ersten Christen allerdings mit den Bekennern dieses Glaubens, also den Getauften, die den Got-

tesdiensten der Heiden fern bleiben und die Gefahr dieser Haltung auf sich nehmen, zusammen. Die Kirche wird immer da am ehesten sichtbar, wo sie von einer feindlichen Welt umringt ist, sie wird um so unsichtbarer, je mehr sich die Umwelt verchristlicht und von sich aus den Unterschied verwischt.

Der fast triumphierende Satz Harnacks verkennt also, daß die in der Versammlung erscheinende Ekklesia keineswegs korporativ ist und daß es zwar sicherlich keine Genossenschaft ohne Organisation gibt, daß aber die Ekklesia keine Genossenschaft ist, keine „Gemeinleben wollende sichtbare Menschengemeinschaft“, sondern Versammlung um eine Gabe oder Botschaft, wie eine Konzertgemeinde oder — jede gottesdienstliche Versammlung.

Sohms Behauptung ist, daß im ersten Clemensbrief, soweit sich erkennen läßt, zum ersten Male die Wirkung des Abendmahls vom Vollzug der Feier durch einen früher bestellten unabsetzbaren Episkopus abhängig gemacht und damit an einen Akt der Vergangenheit gebunden werde. Gott segne nur das Sakrament, das durch diesen Episkopus gefeiert werde. Damit wird die Unterordnung unter diesen Episkopus heilsnotwendig; wer das Sakrament mit einem andern feiert, gewint nicht seinen Segen. Von der rechten Verfassung der eucharistischen Versammlung hängt also das Heil der Teilnehmer ab; nur der Christ, der mit dem Episkopus ist, hat die Frucht von seiner Gliedschaft am Volke Gottes. Unzweifelhaft war das dem Urchristentum gegenüber eine Neuerung. Sohm behauptet nicht, daß die Zeitgenossen des ersten Clemensbriefes davon ein Bewußtsein gehabt haben, aber das entscheidet nichts über die Bedeutung des einmal anerkannten Satzes. Ich meine, der ganze Verlauf der Kirchengeschichte in den kommenden Jahrhunderten beweist, daß in der Angst um die Reinheit des Sakramentes und in der Flucht aus dieser Angst zum sichtbaren Unterpand dieser Reinheit — zweifellos genial — entdeckt worden ist, was in den Kämpfen des Mittelalters die unwiderstehliche Waffe war, mit der erst die mächtigeren Gemeinden über die schwächeren, dann die mächtigste die Oberhand gewann und schließlich die Römische Kirche versuchte, der kaiserlichen Gewalt entgegen zu treten. Die Zuflucht zu dem römischen Bischof schien allein den Trost der Gnade zu garantieren; außerhalb gab es nur Zweifel, Unruhe und Täuschung, scheinbare Sündenvergebung.

e Von den einzelnen Stellen, mit denen Harnack beweisen möchte, daß der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts „unzweifelhafte Zustand streng geschlossener souveräner Einzelgemeinden“ von Anfang an geherrscht habe (S. 166), möchte ich nur zwei berühren. Die eine ist der Spruch vom Bann Math. 18, 25 ff., den Harnack als genügend ansieht, um Sohms Meinung, die Urzeit habe rechtliche handelnde Ortsgemeinden nicht gekannt, zu wider-

legen: „Höchst wahrscheinlich, daß es sich um eine Ortsgemeinde handelt, jedenfalls um eine empirische korporative Größe, zu der man sprechen kann und die Ermahnungen gibt. Die Anweisung aber, den der Ekklesia ungehorsamen Bruder als Heiden und Zöllner zu betrachten, kommt dem Banne gleich, und die subjektive Wendung der Anweisung: er sei Dir, ist aus der Anlage des Spruches zu erklären. Also übt die Ekklesia als Ortsgemeinde oder als Korporation Strafgewalt, also ist Kirchenrecht da“.

Aber Kirchenrecht wäre nur dann da, wenn es eine Exekutivgewalt gäbe, den Spruch der Ekklesia zu vollziehen. Ohne eine solche, und sie war zweifellos nicht vorhanden, ist der Satz kein Rechtssatz, sondern eine an den Einzelnen gerichtete Aufforderung, ja eigentlich nur eine Belehrung über die Grenzen der Bruderliebe. Gottfried Arnold (Seeberg, S. 195) hat gewiß richtig gesehen, wenn er schreibt: „In den ersten 200 Jahren war der Bann unbekannt. Noch Tertulian spricht nur von der Ausscheidung aus der geistlichen Gemeinschaft, und die berühmte Petrusstelle bezieht sich nicht auf den öffentlichen Bann, sondern auf Privataktionen, ebenso wie Paulus den Blutschänder nur aus der Gemeinschaft der Bruderliebe auszuschließen wünscht; machte doch der Druck auf die Gemeinden die Anwendung äußerer Gewalt von selbst unmöglich. Der päpstliche Bann stammt aus dem Judentum und Heidentum und geht von dort in das Kanonische Recht über“.

Die andere Stelle stammt aus der Didache: Cheirotonesate usw., und damit der Hinweis auf die verschiedene Begründung der Autorität der Apostel, Propheten, Lehrer und der Episkopen, gewiß die gewichtigste Stütze für Harnacks Theorie, denn unzweifelhaft haben der Bischof und der Diakon ihre Vollmacht von einer „Wahl“ durch die Christen des Ortes, während die Apostel ihre Autorität einer von der örtlichen Christenheit, in der sie auftreten, unabhängigen Stelle verdanken, sei es eine andere berühmte Gemeinde, z. B. in Jerusalem, sei es ein heiliger Mann oder gar Christus selbst. Jedoch: die verschiedene Begründung ihrer Autorität beweist nichts für deren inhaltliche Verschiedenheit, denn, sagt die Didache im unmittelbaren Zusammenhang mit jener Aufforderung: „Die Bischöfe und Diakonen leisten den Dienst der Propheten und Lehrer, schätzt sie also nicht gering! Denn sie sind Eure Geehrten neben den Propheten und Lehrern“. Obgleich also nur von der örtlichen Ekklesia, von den am Herrentage zur Eucharistie versammelten Christen bestimmt, sollen die Episkopen doch gleiche Ehre genießen, wie die Propheten und Lehrer, die wiederum mit den Aposteln gleichstehen. Sie vertreten diese, wo solche nicht zur Stelle sind, also schließlich die Urapostel und Christus selbst. Ganz unabhängig von der Art ihrer Bestellung ist die Autorität der Episkopen dieselbe wie die der Apostel und

sogar des Herren (Did. 4, 12); ihr Auftrag ist der gleiche, sie sind ebenso Hirten, Pastoren, und reden, auch sie, Gottes Wort. Auch in ihnen regiert das Charisma und es kann keine Rede davon sein, daß grundsätzlich die Gehorsamspflicht nur für die Glieder der örtlichen Gemeinde gelte. Das zeigt deutlich das Auftreten der Römischen Aeltesten in der Korinthischen Ekklesia: Obgleich von der Römischen bestellt, heischen sie auch von dieser Gehorsam und Time.

In der Ekklesia, in jeder Erscheinung der Ekklesia herrscht nur das Charisma, sei es durch einen Apostel, Propheten, Lehrer, sei es durch einen Episkopen. Die katholische Kirchenverfassung bedeutet nicht den Ersatz der charismatischen Organisation durch eine vereinsmäßige, der göttlichen durch eine auf Majorität gegründete, sondern die Befestigung der zur Selbstbehauptung unfähigen charismatischen Organisation durch ihre Vernietung mit einer rechtlichen Autorität der Vergangenheit. Von nun an — das ist der gewaltige Wechsel — gründet die Autorität des Bischofs, des an Stelle der Apostel, Propheten, Lehrer tretenden Charismatikers nicht mehr in seiner Mächtigkeit über die Glieder der Ekklesia, zu denen er redet, und mit denen er feiert, also in einer geheimnisvollen persönlichen Begabung, sondern in einer Tatsache der Vergangenheit, nämlich in seiner Anerkennung durch eine frühere Versammlung, die ihre Vollmacht wieder durch eine frühere empfangen hatte usw. Fortan konnte sie nur so bestritten werden, daß diese Tatsache angefochten und bezweifelt wurde, daß er in der Vergangenheit von einer dazu wieder aus der Vergangenheit befugten Stelle als Träger des Charisma oder der potestas ordinis anerkannt sei. Um diese Frage hat sich der Investiturstreit bewegt. „Zur Zeit des Schisma, schreibt Harnack D. G. III, S. 407 Anm., führte der päpstliche Sekretär Coluccio Salutato aus, daß, da alle kirchliche Gewalt vom Papst ausgehe und ein fehlerhaft gewählter Papst selbst keine Gewalt habe, er auch keine geben könne. So seien denn auch die seit dem Tode Gregors XI. geweihten Bischöfe und Priester unfähig, Sakramente zu spenden. Wenn demnach ein Gläubiger die von einem im Schisma ordinierten Priester konsekrierte Eucharistie anbetet, so betet er ein Idol an“. (Daß das Kanonische Recht Sakramentsrecht ist, hat Sohm in seinem Gratian glänzend auseinandergesetzt). Es ist bekannt, daß im neueren Katholizismus eine solche Anzweiflung der Giltigkeit des Sakramentes nicht mehr möglich ist: auch die Ordination wie die Verwaltung aller Sakramente durch einen Häretiker ist göltig, wenn auch verboten.

f Harnack glaubt, seine Differenz mit Sohm auf eine verschiedene Inhaltsbestimmung des „Religiösen“ im Sinne der ältesten Christenheit zurückführen zu müssen (S. 162): „Sohm übersieht, daß es in deren Sinn auch Gottesherrschaft, Theokratie ist . . .

Die Kirche ist als Volk Gottes das wahre Israel, das heißt das rechte Abrahams-Volk. Das ist kein bloßer Vergleich, sondern eine reale Tatsache . . . Somit haben auch für die Kirche wesentliche Züge des Volkes Israel fortwirkend reale Bedeutung“. Welche, das hat Harnack allerdings unterlassen zu sagen; man wird gegen diese Sätze, wörtlich genommen, gerade heute nicht bestimmt genug Verwahrung einlegen können. Aber von dieser Ueberspitzung abgesehen, kann doch nur gemeint sein, auch die Ekklesia als das Volk Gottes (man muß dabei bedenken, daß sie so *lucus a non lucendo* heißt, ein Volk, das nicht mehr Volk ist, dem der Gegensatz gegen andere Völker fehlt) stehe nach eigenem Bewußtsein unter einem Herrn und Gebot. „Also war göttliches Kirchenrecht stets vorhanden“, es gab bindende Regel der Vergangenheit. Gewiß! Aber welchen Inhaltes? Dieses: „Seit unter einander nichts schuldig, denn daß Ihr Euch unter einander lieb habt . . . denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“. Und dieses „niemanden nichts“ wird von Paulus erklärt als Bestehen in der Freiheit und Widerstand gegen knechtisches Joch. Diese Freiheit behauptet er auch gegen die Zwölfe. Es gibt also, wenn man das so nennen will, ein von Gott aufgerichtetes Recht der Christen auf Freiheit von jedem Gesetz oder Rechtsanspruch, auf das Sich-führen-lassen durch das Pneuma, sogar auf das Selbst-Richter-sein 1. Kor. 6, 2. Das wäre dann das göttliche Kirchenrecht, an dessen Brauch der Christ erkannt wird: *servitium dei summa libertas*.

Harnack behauptet die Theokratie aber in dem Sinne, daß Christus den Zwölfen ein Vorrecht, ein messianisches Kirchenrecht verliehen habe (Strafgericht über Ananias, Paulus' Gehorsamsforderung, Anspruch der Apostel auf Unterhalt durch die Gläubigen), eine ihnen durch Christus beigelegte Kompetenz, unabhängig vom Inhalt ihres Spruches, der gelten sollte als Spruch eines Apostels und nicht wegen seiner Uebereinstimmung mit der Intention Jesu als dadurch ausgewiesenes Wort Gottes. Und zur Stütze dessen führt Harnack an, daß in der Christenheit natürlich auch die nach der Schöpferordnung ererbte Autorität der Alten, Männer, Herren usw. in Kraft geblieben sei (übrigens doch mit starken Vorbehalten, Ev. Math, 10, 37): „Der rein religiöse Begriff der Kirche schloß also weder das göttliche Kirchenrecht als das souveräne Mittel der Theokratie noch die Heiligung irdisch sittlicher Rechte und Pflichten aus, die damit zu christlichen Rechten und Pflichten wurden“. Wenn das nur heißen soll, daß die Freiheit eines Christenmenschen die Ehrfurcht vor den Gefährten Jesu, vor Eltern, Märtyrern, Lehrern nicht ausschließt, sondern daß sie im Gegenteil zur Erfüllung des Liebesgebotes gehört, sogar so weit, daß auch „wunderlichen Herren“ gefolgt und gehorcht wird. aus Liebe und Vertrauen, als Opfer des Eigensinnes, so ist das ganz

gewiß richtig. Solche Autoritäten und solchen Gehorsam hat es auch in der Urchristenheit gegeben und gewiß nach Jesu Sinn. Allein nur scheinbar ist das Rechtgehorsam gegen eine Regel der Vergangenheit, in Wahrheit ist es Gehorsam gegen eine erlebte, gegenwärtige, Herz und Gewissen bewegende Autorität, Gehorsam gegen den Spruch des Heiligen Geistes im eigenen Innern.

3 Die Nachprüfung von Harnacks Schrift hat nun auf den Punkt geführt, wo der eigentliche Sitz des Zwistes zwischen Harnack und Sohm ist: In Harnacks Deutung der urchristlichen Ekklesia als *Genossenschaft*. Wäre dies richtig, so wäre damit alles festgelegt, was Harnack daraus folgert, vor allem auch die Notwendigkeit des Kirchenrechtes, nicht nur als Stütze und Hilfe, sondern als zum Wesen der Kirche gehörig. Dem gegenüber steht Sohms Behauptung: *Harnack verwechselt Verein (Körperschaft) und Versammlung* (Sohm S. XXXIII). In der Sprache der modernen Jurisprudenz heißt das: *Gesellschaft und Gemeinschaft*. Ich zitiere, um diesen Unterschied deutlich zu machen, noch einmal Sanders allgemeine Staatslehre. Da heißt es:

„Richtet ein Individuum an ein anderes ein Begehren und wird dieses erfüllt, so besteht zwischen diesen beiden Gesellschaft . . . Gemeinschaft besteht da, wo zwei oder mehreren Individuen zu gleicher Zeit ein und dasselbe Seelische (Vorstellen, Denken, Fühlen) gemeinsam ist . . . Die Gemeinsamkeit eines Gedankens braucht nicht auf einem ausdrücklichen Mitteilungsakt zu beruhen, sondern kann andere Ursachen haben . . . Der Begriff der Gemeinschaft ist kollektiv in dem Sinne, daß sich die Zugehörigkeit dazu auch in Beziehung auf eine unbestimmte Vielzahl von Menschen feststellen läßt.“ (Zitiert nach der Historischen Vierteljahrschrift Jahrgang 31, S. 528 ff.)

Sohm bestreitet, daß die Absicht der apostolischen Predigt von Christus Gemeindegründung gewesen, sie sei vielmehr dadurch verfälscht und verengert worden. Die Absicht ging auf etwas viel größeres, die Schöpfung einer neuen Menschheit, das heißt eines neuen Menschheitsbewußtseins, einer Erkenntnis des Menschen als Gottes Kind und der Menschheit als Gottes Volk, und damit die Entmächtigung aller Unterschiede von Mann und Weib, Sklave und Freier, Grieche und Jude, eines Gemeinschafts-, Bruder- und Schwestergefühls auf Grund der Offenbarung Gottes in Christo und einer daraus quellenden Freude und Dankbarkeit! Das Evangelium kann seine Erfüllung nur im Glauben, nicht in der Kirche finden. Daß sich Menschen, die von diesem Geist erfaßt sind, wenn ihnen die örtliche Nähe dazu die Gelegenheit bietet, zusammenfinden, also aus der Gemeinschaft des Glaubens auch eine solche des Lebens und dann auch ein Gegensatz gegen anderes Glauben und Leben wird, ist natürlich; nur verliert jede solche Lebensgemeinschaft ihren Sinn, wenn sie nicht Ausdruck einer Gemeinschaft des Glaubens und des Verlangens nach seiner Vertiefung ist. Zur Ausbreitung eines solchen Glaubens ist das Zeugnis, also die Versammlung unerlässlich, denn „Wie sollen Menschen (ohne

Unterschied von Juden und Griechen) den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie hören ohne Prediger? Wie soll einer predigen, wenn er nicht gesandt wird?“ (Römer 10, 14). Aber es ist eben auch nichts weiter nötig als dies; das Charisma oder der Geist Christi ist die einzige Grundlage der Ekklesia. Wo er sich äußert in Rede oder in Tat, da ist und nur da Ekklesia. „Der Wind bläst wo er will“. Gemeindebildung ist Frucht der Versammlung, eine Frucht unter andern Früchten, die mindestens ebenso beweisend für die Macht des Geistes Christi sind.

Sohm zeigt in seiner Schrift den Unterschied zwischen Verein, auf den hin also das Evangelium nicht tendiert, und Versammlung, die es will und den Gläubigen geradezu gebietet, drastisch an einer Bergarbeiterversammlung, wie sie in den Tagen, da er schrieb, im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stand. Wir brauchen uns aber nur an eine Versammlung von Familiengliedern und Freunden des Hauses etwa zum 60. Geburtstag eines geliebten Hauptes zu erinnern, oder an eine Versammlung von Musikfreunden um ein Oratorium, so greifen wir ja diesen Unterschied mit Händen und zugleich, daß solche Versammlungen auch nicht die leiseste Verwandtschaft mit einer Genossenschaft zeigen. Aber den unwiderleglichsten Beweis für diesen Unterschied, auf den Sohm an anderen Stellen besonders eindringlich hinweist, bietet doch die jedem Christen aus eigener Erfahrung bekannte gottesdienstliche Versammlung am Sonntag, der alles fehlt, was das Wesen einer Genossenschaft ausmacht: Die Türen stehen offen, nicht nach Mitgliedschaft, nach Wohnsitz, nach Bürgerrecht, nach Mindestalter wird gefragt; der Sprecher redet nicht im Namen der Genossenschaft, sondern nach seiner Ueberzeugung; es wird kein Beitrag gefordert, es erwächst aus der Teilnahme kein Recht und keine Pflicht; die Versammlung kann nicht einmal aus eigener Kraft Ruhestörer ausschließen; sie ist auch für den Schutz der Versammlung und des Bethauses auf den guten Willen der Obrigkeit angewiesen und kann nur bitten: Lasset alles ordentlich zugehen! Und doch sind es zweifellos solche Versammlungen, in denen und durch die die Ekklesia Gottes in Erscheinung tritt, — nicht etwa nur diese Versammlungen und noch weniger jede solche Versammlung, daß hieße ja wieder, den Heiligen Geist an eine Form und Vergangenheit binden! Aber, wie der Schöpferwille Gottes bei jeder Geburt in Erscheinung tritt, so sein auf das Volk und Reich Gottes gerichteter Gnadenwille da, wo durch Menschenmund das Zeugnis von Gott geschieht, in der Versammlung im Namen Jesu. Auch die Ekklesia wird in jeder solchen Versammlung von neuem geboren.

Denn dann, wenn der Heilige Geist auf die Versammlung ausgegossen wird, worum man nur bitten kann, aber gewiß, daß sol-

ches Gebet dem Vater im Himmel angenehm ist, dann ereignet sich, wiederum gewiß nicht bei allen Anwesenden, aber bei den wirklich Versammelten, auf das Wort hin Gesammelten, das Aufleben des Glaubens im Innern, das Empfangen von Gewißheit der Berufung zum Heil, der Bürgerschaft im Hause Gottes, der Gliedschaft am Leibe Christi und damit ja auch das dankbare Innenwerden einer Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern desselben Glaubens. Von der Versammlung gehen also gewiß dauernde, das Leben gestaltende, in alle irdischen Verhältnisse hineinreichende Wirkungen aus, auch wenn sie selbst nur eine kurze Stunde dauert; vor allem wird in jeder solchen Versammlung die Bitte um noch mehr Offenbarung, noch mehr Begegnung mit Gottes Wort, noch mehr Erkenntnis seiner Wege, also der Eifer um Wiederholung der Versammlung und damit auch der Wille, für sie Raum und Zeit zu schaffen, erwachen. In der Versammlung gipfelt der Auftrag der Christen. Um der Versammlung willen entstehen Gemeinden, Predigerschulen, Kirchenchöre und Kirchenkunst; in ihr tritt die Kirche, das Volk Gottes in die Welt. Die Versammlung in Christi Namen um das Wort ist das Kleinod, das Christus seinen Gläubigen hinterlassen hat.

4 Damit aber fällt zugleich das Kirchenrecht dahin. Sohms These lautet bekanntlich, daß das Wesen des Kirchenrechtes mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe. Dazu schreibt Harnack S. 147:

„Ohne weiteres stimmen wir zu, wenn diese These näher so präcisiert wird: das Wesen des katholischen Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche, wie Luther es gefaßt hat, in Widerspruch, denn die Kirche ist nach Luther eine geistliche und geistige Gemeinschaft; die Vermischung von Geistlichem und Weltlichem, welche im katholischen Kirchenrecht vorliegt, und die Subsummierung weltlicher Anordnungen unter die Autorität der Offenbarung widerspricht daher dem Wesen des nach lutherischem Begriff vorgestellten Kirchenrechtes. Aber das ist auch eine Selbstverständlichkeit, über die sich nicht zu sprechen lohnt“.

Hier sieht man nun ganz deutlich, daß es gar nicht so schwer wäre, den Zwist beizulegen. Er wäre geschlichtet

a wenn in diesem Satze das Wesen der Kirche wie es Luther gefaßt hat, gleichgesetzt würde mit dem Wesen der Kirche, wie es von den Erben der Reformation gefaßt wird und wie es nach deren Ueberzeugung der Botschaft des Neuen Testaments entspricht; kurz, wenn zugestanden würde, daß das Wesen der Kirche, wie Luther es gefaßt hat, für evangelische Christen das Wesen der Kirche ist. Sohm hat niemals bestritten, daß es eine objektive, wissenschaftliche Erkenntnis vom Wesen der Kirche nicht gibt und nicht geben kann, — das eben ist die große Selbsttäuschung der Aufklärung und — der Historiker! Das Wesen der Kirche ist für Katholiken und für Menschen der Aufklärung etwas anderes, und für diese beiden besteht der von Sohm aufgedeckte und nach Harnack richtig aufgedeckte Widerspruch des

Kirchenrechtes zum Wesen der Kirche nicht. Sohms Behauptung ging nur dahin, daß die Aufrichtung von Kirchenrecht einen Abfall vom N. T. und von Luther darstelle, der zunächst dadurch ermöglicht wurde, daß den Urchristen in ihrer geschichtlichen Lage noch die Einsicht in die Unsichtbarkeit, besser: Unerkennbarkeit des Volkes Gottes auf Erden gefehlt hat, die Luther und vor ihm schon anderen aus dem überwältigenden Eindruck von dem Abstand der Kirchen ihrer Zeit von dem normativen Kirchenbilde des Neuen Testaments geschenkt wurde.

b wenn von Harnack gesehen würde, daß katholisches Kirchenrecht nicht nur das von der Römischen Kirche erlassene Kirchenrecht ist, sondern jedes vorgeblich im Namen der Kirche als Gottes Volk oder Gemeinde der Gläubigen erlassene und vollzogene Gesetz, nicht aber ein vom Staate zu Gunsten oder zum Schaden der Kirche, das heißt der an die Kirche glaubenden und dies bekennenden Menschen, zum Schutz oder zur Beschränkung ihrer Versammlungen und ihrer Beamten gegebenes Gesetz, dessen Motive sehr verschiedene, positive und negative, sein können. Nur der Erlaß und die Ausführung von Gesetzen durch die Kirche, im Namen der Kirche, in vorgeblicher kirchlicher Vollmacht, steht mit dem Wesen der Kirche, wie es Luther gefaßt hat und wie es nach dem Bekenntnis evangelischer Christen dem Neuen Testament entspricht, in Widerspruch, keineswegs aber das Erleiden von Gesetzen des Staates oder staatsähnlicher Mächte und der Gehorsam dagegen, der, wie aller Gehorsam gegen obrigkeitliche Gebote, nur die eine Grenze hat, daß sich der Christ, was Gott geboten und verboten hat, von keiner irdischen Stelle verbieten und gebieten lassen darf.

c wenn von Harnack auch das gesehen würde, daß die Rechtsfähigkeit der sog. Kirche, das heißt die Fähigkeit einer begrenzten Gruppe Erwachsener, die sich selbst als Organe des Volkes Gottes behaupten, Gesetze zu geben, die für andere verbindlich sind, auf staatlicher Verleihung oder auf staatlicher Duldung beruht und daß erst durch solche eine Kirche rechtsfähige Genossenschaft wird. Begrenzung, Mitgliedschaft, Vollmachten, Verpflichtungen — alles beruht in der modernen Welt auf dem Willen des Staates. Auch das kirchliche Genossenschaftsrecht ist Ausfluß der staatlichen Rechtsgewalt, ist Staatsrecht, nicht Kirchenrecht. Wäre es das nicht, so wäre es Anmaßung von Willkür und Behauptung eines moralischen Rechtes für die Kirche, Gewalt zu üben, Strafen zu verhängen, zu zwingen, zu besteuern um eines Zweckes willen, der diese Mittel heiligt; eines angeborenen, naturgegebenen und von staatlicher Anerkennung unabhängigen Menschenrechtes, alles dies in schneidendem Widerspruch zu den eindeutigsten Herrenworten, aber in blinder Nachfolge zu den Dogmen der Aufklärung. Das mißbräuchlich Kirchen-

recht genannte Recht der vom Staate zur Rechtssetzung bevollmächtigten kirchlichen Genossenschaft oder eines dazu bevollmächtigten Bischofs steht mit dem Wesen der Kirche, wie es Luther gefaßt hat, an sich nicht in Widerspruch, weil es kein Kirchenrecht, sondern Staatsrecht ist. Es kann aber eben so wie alles Staatsrecht im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche treten, wenn es die oben b gezogene Grenze überschreitet.

Eine solche Ueberschreitung wäre nach Sohms Urteil z. B. ein vom Staate oder der dazu bevollmächtigten kirchlichen Genossenschaft erlassenes Gesetz, das irgend eine amtliche Stelle zum Richter über reine Lehre bestellen möchte. An diesem Falle illustriert er immer wieder den Widerspruch des sog. Kirchenrechtes gegen den lutherischen und neutestamentlichen Kirchenbegriff (II, S. 32). Kein Zweifel aber, daß in anderer geschichtlicher Situation solcher Widerspruch des sog. Kirchenrechtes, auch wenn es unter Zustimmung oder Duldung der kirchlichen Genossenschaft zustande gekommen wäre, gegen den Kirchenbegriff oder besser gegen die Norm der Kirche, die uns als solche anzuerkennen geboten ist, an andern Beispielen noch viel schroffer entgegnetreten kann.

Sohms Kampf gegen die Verknüpfung des Glaubens an die Kirche mit irgend einer Institution dieser Erde und für das, was er die Ueberweltlichkeit der Kirche nannte (II, 169 und 181, eine herrliche Stelle), dürfte auch in der Gegenwart von einer heißen Aktualität sein, und ich glaube, seine Bedeutung wird sich erst in der Zukunft ganz offenbaren. Denn, wenn nicht alles täuscht, sind die Tage kirchlicher Institute für weite Gebiete der Erde gezählt. Aber die Kirche, an die wir glauben, kann nicht zerstört werden, und der Glaube an die Kirche wird immer wieder Mittel finden, um Gläubige zu werben.

5 Nur anhangsweise soll noch gesagt werden, daß während in der besprochenen Schrift Harnacks der Nachdruck auf den Nachweis fällt, die Entstehung der Gemeinde stelle eine Genossenschaftsbildung dar, der die Tendenz zum Recht von Anfang an innewohne, sein Aufsatz in der Kultur der Gegenwart besonders die weitere Entwicklung bis zur Staatskirche durch die Konföderation der einzelnen Genossenschaften schildert (Kultur S. 137 ff., 148, 156). Nur die letzte Stelle soll hier noch zitiert werden, weil darin für die Wirksamkeit der Genossenschafts- und Konföderationsidee eine Grenze gezogen wird: „Die Kirche wäre niemals die große einheitliche Kirche geworden und geblieben ohne die Hilfe des Staates (Konstantins und später des Zaren)“. Von jetzt an tritt, wie Karl Müller ebenda S. 189 sagt, der ja überhaupt den Einfluß politischer Mächte viel höher einschätzt, „an Stelle der versagenden moralischen Mittel der Zwang des Reiches zur Einheit“. Also wiederholt sich, was im ersten Kle-

mensbrief geschehen ist. Wie dort das Kirchenrecht, tritt hier nun das sehr viel stärkere Staatsrecht an die Seite der zur Selbstbehauptung zu schwachen charismatischen Ordnung. Die Herleitung der Kirche aus Genossenschaft und Konföderation erreicht also hier ihre Grenze. Die Kirche des Mittelalters ist keine Konföderation, sondern ein Regnum, und die evangelischen Kirchen in Deutschland sind Staatsanstalten; die Gemeinden sind dort zu Parochien herabgedrückt, hier auch nicht viel mehr als örtliche Kirchspiele. Von den wenigen Ausnahmen braucht nicht geredet zu werden, und auch die „Freien Kirchen“ in andern Ländern fallen außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung.

Dennoch hat Harnacks aus den ersten drei Jahrhunderten geschöpfte Theorie von der Kirche auch ihre große Bedeutung für die Gegenwart gehabt. Denn bei der durch die Verfallstheorie des Pietismus noch gesteigerten Neigung, die Zustände der Urkirche als normativ anzusehen, wobei deren Zeitalter bald eng, bald weiter begrenzt wurde, mußte es als ein Verlust empfunden werden, daß die Kirchengebilde der Gegenwart nun eben keine Konföderation und die sog. Gemeinden keine echten Genossenschaften waren. Und so erzeugte diese Theorie, die Harnack zwar nicht geschaffen, aber fest begründet hatte, eine Bewegung zur Umwandlung der ererbten Kirchtümer in dieser Richtung. Sie war viel zeitgemäßer als Sohms Lehre und wurde mit getragen von der in der modernen Welt so mächtig gewordenen Idee der Genossenschaft und der Selbstverwaltung, — bis auch deren Stunde kam.

6 Das Ergebnis der nun beendeten Untersuchung ist, daß die Kirche nicht als Konföderation von Genossenschaften ins Leben getreten ist, daß also in dem Streit zwischen Harnack und Sohm das Recht auf Sohms Seite liegt. Ich habe ganz am Anfang davon geschrieben, daß dieser Konflikt gerade solche Theologen besonders schmerzlich berühren mußte, die sich beiden Lehrern gleicher Weise verpflichtet wußten. Damit habe ich mich selbst gemeint. Harnack selbst hatte mich seinerzeit auf Sohms Buch hingewiesen, und zumal nach seiner Aeußerung in Dg. I. S. 39 Anm. (1894) konnte kein Gedanke daran aufkommen, daß ein Für dieses ein Gegen Harnack bedeuten sollte. Ja als dann der mir gleichfalls wohlgesinnte Propst Freiherr von der Goltz mich auf das dringendste vor diesem gefährlichen und umstürzenden Buch warnte, da hatte das Harnack nur zu freundlichem Spotte gereizt. Und nun war er geradezu an die Spitze der Gegner Sohms und der Wortführer der Genossenschaftsidee getreten. Es schien, als ob die Urteile nicht nur über die Entstehung der Kirche, sondern, was viel wichtiger ist, über die Gegenwartsgestalt der Kirche in Deutschland und ihr Verhältnis zur Norm in nahezu entgegengesetzten Richtungen auseinanderliefen. Es schien, als wäre die

dankbare Schülerschaft Harnacks mit der Stellungnahme gegen die Genossenschaftsbetrachtung auf Sohms Seite unvereinbar.

Dies Gefühl hat mich jahrelang bedrückt, um so mehr, als ich die wachsende Gefahr sah, in die die blinde Nachfolge des Genossenschaftsgedankens führte. Denn konnte ein Zweifel sein, wenn man derartig die Genossenschaft zum Herrn der Religion machte, daß man sie sogar zum Richter über reine Lehre einsetzte, daß dann eines Tages die Genossenschaft und nun natürlich die Volksgenossenschaft, den Anspruch erheben würde, auch über den Inhalt der Religion zu verfügen?

Ich meine heute, daß die Sache doch anders liegt, nämlich so, daß die Parteinahme für Sohm gegen Harnacks „Entstehung der Kirchenverfassung“ zugleich eine solche für den jüngeren, Gießener und Marburger Harnack gegen den Berliner Meister ist. Seine Biographie hat schon darauf hingewiesen, daß sich um die Jahrhundertwende in Harnacks Entwicklung eine Wendung vollzogen hat: aus dem lutherischen Theologen, als der er angetreten war, wurde in dem Klima der Berliner Universität und Akademie der universale Wissenschaftler, für den dann freilich auch viele Fragen der ersten Periode ihr Gewicht verloren. Es ist nicht leicht, jenes Höhenklima zu schildern: eine hohe, aber durchaus konservative Geistigkeit und ein starkes Vorurteil für das geschichtlich Gewordene bei klarster Einsicht in seine Mängel und Schwächen und ohne jede Idealisierung, ja mit dem offenen Zugeständnis des Verzichtes auf die ideale Forderung; Entschlossenheit, dennoch dafür einzutreten und ohne zwingenden Anlaß *quieta non movere*, kritisch in der Betrachtung, zurückhaltend im Handeln, Werturteilen abgeneigt und grundsätzlich außerhalb jeder Partei, skeptisch gegen Reformatoren und Weltverbesserungspläne; eine Stimmung, die unverkennbar die Spuren der sie gestaltenden Mächte in Reformation und Aufklärung an sich trägt. Unter dem Einfluß dieses Geistes ist, wie Harnacks Aufsatz über das sog. Spruchkollegium (S. 392 d. Biographie), so die von uns behandelte Schrift und natürlich noch viel anderes geschrieben. Immer ist mir aufgefallen, daß noch niemals die Frage untersucht ist, wie sich das darin vertretene Urteil über Kirchenrecht und Kirchengesellschaft mit andern Ausführungen in seinen Schriften vertrage. Ich denke an seine Schilderung von Luthers Kritik an der Hierarchie (D. G. III, S. 724):

„Vom Standpunkt des Glaubens hat Luther das ganze hierarchische und priesterliche Kirchensystem umgestürzt. Seine negative Kritik leidet an diesem Punkte nicht die geringste Unklarheit. Durch die Rechtfertigung aus dem Glauben ist jeder Christ ein vollbürtiger Christ, nichts steht zwischen ihm und seinem Gott, die Kirche aber ist die Gemeinschaft der Gläubigen, nichts anderes. Dieser Kirche sind die „Schlüssel“ gegeben, weil sie dem Glauben gegeben sind. In diesen Sätzen ist ein besonderer geistlicher Stand, an den die Gläubigen gebunden sind, ebenso ausgeschlossen, wie die Jurisdiktionsgewalt der Kirche. Damit ist aber nicht nur die

mittelalterliche Kirche ins Herz getroffen, sondern auch die alte Kirche, mindestens von Irenäus ab. Und mit welcher unerbittlichen Energie hat Luther hier die Konsequenz gezogen bis hin zu der Folgerung, der Papst sei der Antichrist, . . . In welchen Worten hat er die Kirchenordnung, das Kanonische Recht, die Gewalt des Papstes als Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte geschildert“.

Und dann soll das Kirchenrecht nicht nur Stütze und Hilfe der Kirche sein, sondern soll der Korporationscharakter sogar zu ihrem Wesen gehören?

Oder der lapidare Satz S. 718: „Luther hat sich an dem Terminus Kirche gestoßen, denn er verdunkelt und verwirrt das, was einfach christliche Gemeinde, Sammlung oder noch besser eine heilige Christenheit heißen sollte“. Ist nun diese Erkenntnis nicht das runde Gegenteil der Theorie von der doppelten Organisation und der Einzelgemeinde als Grundlage der Kirche?

Aber über alles scheint mir der grundsätzliche Widerspruch Sohms gegen das Kirchenrecht völlig deutlich mit eingeschlossen zu sein in Harnacks Sätze über die Unvereinbarkeit des Dogmas mit reformatorischem Christentum (S. 760):

„Wer Luther Luther sein läßt und seine entscheidenden Sätze für das Gut der evangelischen Kirche hält (und nicht bloß für eine Privatmeinung: oben Nr. 4), sie also nicht etwa nur wegen der Not der Zeit duldet, der hat das Vorrecht und die strenge Pflicht, mit ihm die Dogmengeschichte zu beschließen. Wie kann es im Protestantismus noch Dogmengeschichte geben nach Luthers Vorreden zum Neuen Testament und seinen großen Reformationsschriften“.

Welche Inkonsequenz wäre es nun doch, dann nicht auch zu urteilen: Wie kann es im Protestantismus eine kirchliche Rechtsgeschichte und ein Kirchenrecht geben nach der Verbrennung des Kanonischen Rechtes und Luthers Erklärung dazu!

Auch später noch hat Harnack immer wieder, wenn die Zeitlage ihn dazu trieb, diese grundsätzliche Stellung gewahrt. Ich denke z. B. an den wundervollen Vortrag vom 6. Oktober 1896 (Reden und Aufsätze II, S. 132), worin er das Versucherische des katholischen Kirchengedankens so ungeheuer eindringlich herausstellt:

„Sollen wir nicht auf diese Entwicklung eingehen? Finden wir uns mit dieser Kirche durch Unterwerfung, durch Fides implicita ab — in einem Willensentschluß ist es geschehen — und eilen wir dann unseren Brüdern in die Arme, um die Streitaxt zu begraben und friedlich und wetteifernd mit ihnen die Kirche zu bauen . . . Wer eine große Kirche will, muß sich ihrer Natur und Montur anbequemen. Die Vernünftigen, Geistigen, Innerlichen sind immer nur eine unscheinbare Sekte in der Kirche gewesen“. Und er schließt diese Schilderung mit dem markigen Satze: „Das ist die Versuchung, denn so wird der Protestantismus, das Evangelium und die Wahrheit preisgegeben“.

Noch in dem Bande „Aus der Werkstatt des Vollendeten“ 1930 lesen wir: „Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reformation besteht darin, daß Luther alle äußeren Autoritäten beseitigt hat . . . Die Kirche als regnum externum mit allem, was

zu ihrer Organisation gehört, fiel dahin, die Kirchenautorität samt der Buchstabenautorität fiel dahin (S. 95)“. Wer solche Sätze auf sich wirken läßt, wird es verstehen, daß mir Harnacks „Kirchenverfassung und Kirchenrecht“ als Ausfluß einer durch Sohms temperamentvollen Angriff gereizten Stimmung und als Abweichung von Grundsätzen erscheint, die klar und fest auf die Geschichte der Kirche angewendet zu haben, Harnacks hoher Ruhm ist und bleiben wird.

*

Diese Untersuchung sollte dem auf den Tag sechzehn Jahr jüngeren Freunde Hans von Soden einen herzlichen Gruß zum Geburtstage bringen, der wenige Tage nach dem hundertsten Geburtstage von Rudolph Sohm fiel (29. X. 41). Natürlich weiß ich, daß Hans von Soden über die Anwendbarkeit der Begriffe Genossenschaft und Konföderation auf die Entstehung der christlichen Kirche anders denkt, wie ich. Aber weit über solche Verschiedenheit wissenschaftlichen Urteils greift die Gemeinschaft in der Ueberzeugung, daß die Heilsabsicht der Sendung Jesu nicht auf Kirche, sondern auf Glauben hinauslief, darauf, die Religion durch die vollkommene Offenbarung des göttlichen Willens zu vollenden. Wie die Reinheit des Akkordes nur von dem empfänglichen und geschulten Ohr erkannt wird, so wird auch die Reinheit der Lehre nur erkannt von dem in der Schule Christi zu höchster Empfindlichkeit erzogenen Glauben, — kein Gesetz und Gericht kann darüber richten, kein Genossenschaftswille, kein päpstlicher Spruch. Die eine heilige, allgemeine christliche Kirche ist Gottes Werk, Menschen können sie nicht bauen, begrenzen, schützen. Was bei solchem Machen-wollen herauskommen würde, lernen wir bei der Römischen Kirche. Die Kirche Christi ist kein Gemächte, sondern ein Bewußtseinsinhalt: Das Wissen um die Berufung zur Gliedschaft an Gottes Volk, zur Gemeinschaft mit den Gleichberufenen, zum missionarischen Dienst bis zum Letzten an jedermann, wie es dem Glauben im Verkehr mit dem Evangelium geschenkt wird. Menschen, die in diesem heiligen Wissen eingeworden sind, werden tun, was sich tun läßt, um es auszubreiten, und zu solchem Zwecke entweder mit andern sich verbinden oder Anstalten dazu als Patrone, als Bürgerschaft, als Landesherr errichten, — der eine Weg ist so gut wie der andere. Bleibt aber gar kein Weg, so werden sie doch nicht aufhören, den Glauben an die Kirche rein zu bewahren und sein Feuer wenigstens auf dem eigenen Herde zu erhalten.

Abgeschlossen am 1. X. 41.

Zum Toleranzedikt des römischen Bischofs Calixt

Von Walther Köhler,

Heidelberg, Rudolf-Stratzweg 17.

Wenn nachstehend das viel verhandelte, sogenannte Toleranzedikt des Calixt von Rom noch einmal einer kurzen Untersuchung unterzogen werden soll, so geschieht es, um zu einigen neueren Deutungen Stellung zu nehmen, die von ihren Urhebern mehr kurz programmatisch ausgesprochen als eingehend begründet wurden. Zum Teil ist das geschehen aus Anlaß meiner in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1938 erschienenen Studie *Omnis ecclesia Petri propinqua*, sodaß die Stellungnahme zu einer Ueberprüfung der eigenen Ansicht wird. Es ist nicht überflüssig, herauszuheben, daß diese Studie keinen höheren Anspruch erhob als den, eine Hypothese zu sein; denn wie die Dinge liegen, kommen wir bei der Deutung jenes Ediktes überhaupt nicht über Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten hinaus, solange nicht neue Dokumente uns geschenkt werden. Solange uns solche fehlen, bleiben wir bei Vermutungen. Dann haben aber apodiktische Urteile, sei es der Zustimmung, sei es der Ablehnung zu unterbleiben, es sei denn, daß historische Unmöglichkeiten wirklich als solche nachgewiesen werden können. Eine kategorische Erklärung: „hat damit gar nichts zu tun“ oder ähnlich, ist nicht am Platze, wenn an sich eine entsprechende Bezugnahme möglich ist. Die letzte Entscheidung der Auffassung dem Edikte gegenüber bleibt eine subjektive, aber auch wenn das Endresultat einer bloßen Wahrscheinlichkeit feststeht, ist die Darlegung der Gründe und Gegenstände historische Aufgabe.

Es wird nicht notwendig sein, auf die umfangreiche, sachlich wenig ergiebige Untersuchung von Hermann Stoeckius: *Ecclesia Petri propria* (veröffentlicht im Archiv für katholisches Kirchenrecht Bd. 117, 1937) noch einmal einzugehen. Sie steht insofern auf einem anderen Blatte, als sie den bei Tertullian überlieferten Text beanstandet und in eigener Reflexion zu ändern unternimmt. Zu einer solchen *ultima ratio* darf man sich methodisch aber erst dann entschließen, wenn der überlieferte Text hoffnungslos verderbt ist und keine Sinnengewinnung zuläßt; im vorliegenden Falle könnte man aber zur Zeit eher von einem *embarras de richesse* an probabeln Sinnmöglichkeiten sprechen. Von jenem methodischen Grundsatz wird man nicht deshalb abgehen wollen, weil wir für Tertullians Schrift *De pudicitia* keine handschriftliche Grundlage besitzen, sondern auf die Drucke von

1545, 1550 und 1579 angewiesen sind (vgl. A. Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893, S. 678 und die kritische Ausgabe des Textes von E. Preuschen, 2. Aufl. 1910).

Eine neue Deutung des überlieferten Textes legte Karl Heussi in der Deutschen Literaturzeitung 1939 Heft 36 Spalte 1265 ff. anlässlich einer Besprechung meiner Untersuchung vor. Er gibt den Sinn so wieder: „Wähnst Du etwa, daß die Vollmacht zu lösen und zu binden sich auch auf Dich abgezweigt habe, nämlich auf die gesamte mit Petrus in Verbindung stehende (und folglich auch Dich mit ihm in Verbindung setzende) Reihe der römischen Bischöfe?“ Das „omnis“ in „omnis ecclesia Petri propinqua“ wird also, wie ich es erstmalig vorgeschlagen hatte, mit „ganze“, nicht mit „jede“ wiedergegeben, Heussi stimmt mit mir darin überein, daß die Wendung *omnis ecclesia* sich auf die römische Kirche, nicht auf die Gesamtkirche bezieht. Die ganze Diskussion bleibt gleichsam innerhalb der römischen Sphäre. „Das Neue war demnach nicht, daß Kallist aus der „strömenden Kraft“ des Heros Petrus die Kraft der Sündenvergebung ableitete, sondern einfach dies, daß er den vorgefundenen Gedanken der Sukzessions-Kette der römischen Bischöfe mit der Bußdisziplin in Verbindung setzte“.

Es fragt sich zunächst, ob *omnis ecclesia Petri propinqua* wiedergegeben werden kann mit „die gesamte mit Petrus in Verbindung stehende Reihe der römischen Bischöfe“. Heussi beruft sich dafür auf die Äußerung Tertullians, die Kirche sei nicht *der numerus episcoporum*, zu ergänzen: *Romanorum*, wie Calixt behaupte. Daß Tertullian mit seiner Negation Calixt treffen will, leidet keinen Zweifel, ist auch von mir nicht bestritten worden. Aber die Einschränkung des Kirchenbegriffes auf die römische Kirche geht gegen den Zusammenhang. Gewiß, Tertullian hat es zunächst mit der römischen Kirche zu tun, er apostrophiert sie ja unmittelbar: *quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, psychice?* Dann aber verläßt er die Einzelkirche und setzt dieser *ecclesia tua* die wahre Kirche, so wie er sie versteht, entgegen. Diese Kirche ist *proprie et principaliter ecclesia*, Kirche im Vollsinne, es ist die Kirche des Geistes, der *homines spirituales*. Sie ist auch, wie es in scharfer Pointierung heißt, eine *ecclesia omnis*, aber *numerus omnis, qui in hanc fidem conspiraverint (de pudic. 72, 19 f.)*. Damit ist die Gesamtkirche gemeint, grundsätzlich gesprochen: *ecclesia per spiritalem hominem*, nicht *ecclesia per episcopum*. Sollte nun in dem folgenden: nicht eine Kirche = *numerus episcoporum* wieder zur römischen Einzelgemeinde zurückgelenkt sein? Kirche des Geistes und Kirche der Reihe der römischen Bischöfe ist eine schiefe Gegensätzlichkeit; denn Kallist hat seine römische Kirche nicht als die Kirche bezeichnet. Immerhin, es mag die Beziehung auf die römische Einzelkirche möglich sein, Tertullian könnte wieder in eine persönliche Wen-

dung einbiegen. Dann müßte eben, wie Heussi ja auch annimmt, *numerus episcoporum = omnis ecclesia Petri propinqua* sein. Geht das? Der Ausdruck *ecclesia Petri propinqua*, die Kirche eine Verwandte des Petrus, ist auf alle Fälle seltsam. Wie ist von da aus eine Ideologie zur Reihenfolge der Bischöfe herzustellen? Doch wohl nur so, daß Petrus der Gründer der Gemeinde ist, die weiteren Bischöfe seine Nachfolger und damit seine Verwandten sind. Aber was soll dann „die ganze Kirche?“ Da müßte doch wieder eingeschoben werden: der Bischof ist die Kirche, wozu aber in diesem Zusammenhang kein Anlaß vorliegt. Man sollte bei dieser Deutung erwarten: Die Gewalt des Petrus ist übergegangen auf Dich d. h. auf alle Verwandten des Petrus, der Reihe nach = *numerus episcoporum*, eine Erwähnung der Kirche befremdet. Weiter: kann die *successio episcoporum* als *propinquitas* bezeichnet werden? Steht der Bischof zum Apostel als Gemeindegürnder (nur) im Verwandtschaftsverhältnis? Da hat doch wohl K. D. Schmidt richtiger gesehen (Z. K. G. 54, 270 ff.), wenn er das Erbrecht geltend macht, das vom Vater auf den Sohn geht. Heussi biegt der Frage aus, wenn er von einer „mit Petrus in Verbindung stehenden Reihe der römischen Bischöfe“ spricht; das ist zu matt und zu wenig, *propinqua* bedeutet ein engeres Verhältnis, das erklärt sein will. Wenn heute von der „Familie“ des Papstes oder des Bischofs geredet wird, so ist darunter etwas ganz anderes gemeint, nämlich der engere Hofstaat, von „Verwandten“ ist m. W. in diesem Zusammenhange nie die Rede. Und die Gemeinde als „Verwandte“ des Gründerbischöfs? Wie ich dem Aufsätze von W. Haugg über „die Ostkirche in Deutschland“ in dieser Zeitschrift Bd. 60, 1941, S. 152 entnehme, gilt in der griechischen Kirche die Diözese als die Braut des Bischofs, und die Diözese nach dem Tode des Bischofs ist die verwitwete Kirche. Wenn angenommen werden darf, daß damit eine alte Tradition zum Ausdruck kommt, so läßt sich von da aus auch die Bezeichnung der Gemeinde als „Verwandte des Petrus“ schlecht erklären.

Aber mag der seltsame Ausdruck *omnis ecclesia Petri propinqua* schließlich mit *numerus episcoporum* gleichgesetzt werden können, die Hauptfrage muß gestellt werden: war das in Verbindung Setzen des vorgefundenen Gedankens der Sukzessionskette der römischen Bischöfe mit der Bußdisziplin wirklich so „einfach?“ Der Sukzessionsgedanke ist vorhanden gewesen, ja, die Kette: Christus, die Apostel, die Bischöfe hat bekanntlich schon der 1. Clemensbrief (cp. 44, 1 ff.)¹⁾, aber Kallist beansprucht mehr als die *successio Petri*, er verfügt über die *plenitudo potestatis Petri* (*praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem*)

1) Zur Sache vergl. jetzt M. Werner: Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941, S. 652 ff.

und kann in diesem Sinne als der erste Papst bezeichnet werden. Diese Derivation apostolischer Vollmacht ist keine Selbstverständlichkeit. Wir sind leider über den ganzen Komplex der hier mit spielenden Vorstellungen (Geistesübertragung, Ordination, Handauflegung) nur sehr ungenügend unterrichtet, aber daß der vom Apostel eingesetzte Bischof nicht von Anfang an der Träger und Erbe apostolischer Vollmacht war, ist sicher. Dann aber muß gefragt werden: wie hat er diese Gewalt gewonnen? „Einfach abgeleitet“ ist keine Erklärung. Dann wäre wohl selbst der Pneumatiker Tertullian schwerlich so empört gewesen. Es spricht doch alles für etwas Außergewöhnliches. Ist der Satz von K. Müller: K. G. I 279: „der Gedanke, daß der Bischof Kraft seiner Weihe die Nachfolge und das Charisma der Apostel hätte . . . ist unbekannt“ für die Zeit des Clemens und darüber hinaus richtig, dann kann die plenitudo potestatis Petri schwerlich „einfach abgeleitet“ sein. Sie verlangt eine Erklärung.

Die Situation ist diese²⁾: Es handelt sich um die Frage der Sündenvergebung, genauer um das Problem der Vergabung der sogen. Todsünden. Der alte rigoristische Standpunkt: *ἔδει γὰρ τὸν εὐληθῆτα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἀγγελίᾳ κατοικεῖν* (Hermas, Mand IV, 3, 1 ff.) ist nicht mehr durchzuführen, man rechnet mit dem homo peccator. Aber in Abstufung: Sowohl was die Sünden als auch was die Vergabung, besser den Vergebenden angeht. Die Zahl der Todsünden ist auf die bekannte Drei eingeschränkt: Götzendienst, Unzucht, Mord. Die sogenannten täglichen, läßlichen oder Schwachheitssünden werden im Gottesdienst bekannt in allgemeinem Sündenbekenntnis und darnach vergeben. Der Vergebende ist Gott (1. Clem. 60), dessen Vergabung nach der Bitte um sie als eintretend vorausgesetzt wird. Die Todsünden sind unvergebbar. Nun hat sich eine dritte Klasse gebildet: Sünden, die weder leicht noch schwer im alten Sinne waren, die gegen die strengen Forderungen der christlichen Sitte, vorab der Enthaltung von götzendienerischem Wesen verstießen, ohne doch unmittelbar Verleugnung Gottes zu sein. Der Sünder dieser Klasse wurde auf Zeit aus der Gemeinde ausgeschlossen, die Vergabung ist keine kultische Selbstverständlichkeit, die die Gemeinde vornimmt, sondern ein kirchenrechtlicher Akt. Vollzogen wird sie durch den Bischof, der den Sünder wieder in die Vollgemeinde aufnimmt. Damit rückt der Bischof an eine maßgebende Stelle in der Bußdisziplin. Nach Hippolyt wird für den Bischof bei der Weihe die Vollmacht zur Vergabung dieser Sünden erbeten (vergl. K. Müller a. a. O. S. 254 Anm. 2) —, übrigens Beweis, daß der Bischof erst allmählich in diesen Kreis der Sün-

2) Zum Folgenden vergl. K. Müller a. a. O. S. 255 ff., 264 ff.; Werner a. a. O. S. 656 f.

denvergebung eingetreten ist, man würde nicht bitten, wenn es sich um eine Selbstverständlichkeit handelte.

Aber die Vergebung der Todsünden ist dem Bischof verschlossen. Die Zeit aber drängte dahin, auch die Todsünden vergebbar zu machen. In diesem Entwicklungsprozesse bedeutet Calixt eine Epoche; darüber ist die Forschung einig. Strittig ist die Begründung seines Vorgehens, die Fleischessünden aus der Zahl der unvergeblichen Sünden herauszubringen und ihre Vergebung in die Hand des Bischofs zu legen in jurisdiktionellem Akte: ego . . . dimitto. Er hat es irgendwie unter Berufung auf Mt. 16, 18 getan. Aber genügte die einfache Tatsache, daß er wie andere vor ihm Nachfolger des Petrus auf dem römischen Bischofsstuhle war? Es handelte sich doch um eine ganz bestimmte Vollmacht, eine neue Vollmacht, eine potestas, die dem Bischof bisher verschlossen war. Und man muß den Begriff der Vollmacht scharf präzisieren: Vollmacht auf Grund des Geistesbesitzes. Der Geist war von Anfang an der Vergebende im Bußkomplex gewesen, die vergebende Gemeinde galt als Inhaberin des Geistes, für den Bischof erbat man den Geist zur Vergebung jener mittleren Klasse von Sünden. Aber den Geist mit der Vollmacht, die Todsünden zu vergeben, den hatte der Bischof nicht. Wohl aber hatten ihn andere gehabt und hatten ihn noch: die Apostel, Propheten und Märtyrer. Apostel und Propheten kamen für die damalige römische Gemeinde nicht mehr in Frage, um so mehr der Märtyrer als „voll des heiligen Geistes“ (für die Motivierung der potestas des Märtyrers vergl. Müller S. 257). Der Bischof — nicht nur der römische, sondern der Bischof überhaupt — ist Nachfolger der Apostel, als solcher respektiert (1. Clem. 44, 1 ff.), und hat doch nicht die Vollmacht, die der Apostel besaß, die Todsünden zu vergeben! Man muß sich diese Tatsache in aller Schärfe vergegenwärtigen, es kann dann wirklich nicht so „einfach“ gewesen sein, aus der apostolischen Sukzession, dem „numerus episcoporum“, die Vollmacht der Vergebung einer Todsünde „abzuleiten“. Die successio apostolica im Sinne einer Nachfolge in der apostolica potestas ist Problem gewesen, sei wiederholt, keine Selbstverständlichkeit.

Calixt wagt etwas. Was Hippolyt (bei Werner S. 443, Anm. 79) von der Gewährung einer Wiederholung der Taufe durch ihn sagt: ἐπὶ τοῦτου (unter Calixt) τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα gilt auch von seinem Eingriff in die Bußdisziplin. Was er haben mußte, war die potestas solvendi, sein Stammapostel Petrus hatte sie durch den Herrn selbst erhalten, wie kann sie der Nachfolger bekommen? Nicht einfach als Nachfolger, sondern als Besitzer des Petrusgrabes. Unter Benützung der antiken Ideologie der potestas sepulcri läßt er die potestas seines Grabes auf sich überströmen — das bleibt nun einmal die ursprüngliche Bedeutung von derivare — und auf seine Gemeinde als Petri propinqua.

Das braucht hier nicht wiederholt zu werden, aber ich darf wohl darauf hinweisen, daß der Ausdruck Petri propinqua, der bisher rätselhaft war, von jener Ideologie aus einwandfrei erklärt wurde. Dagegen hat Niemand Einspruch erhoben, man hat keine befriedigende Erklärung des Petri propinqua entgegengestellt.

Steht es aber so, daß es sich um ein Wagnis, ein Außergewöhnliches handelt, so trifft der anscheinend wirkungsvollste Einwand von Heussi vorbei: „es scheint mir völlig abwegig, die Sündenvergebung irgendwie mit dem Magischen oder Dynamischen in Verbindung zu bringen. Die Gedanken des gesamten katholischen Christentums hierüber sind völlig einheitlich und klar . . . (Die Sünden zu vergeben) liegt rein innerhalb der Sphäre des Persönlichen (Sperrung von Heussi)“. Der letzte Satz ist durchaus richtig, wird aber auch durch meine Hypothese nicht umgeworfen. Die Sündenvergebung bleibt auch bei Calixt durchaus in dieser Sphäre: ego dimitto, nicht etwa: die magische Grabeskraft vergibt. Das Wesen der Sündenvergebung als solches wird durch das Calixtsche Edikt, wie ich es deuten möchte, in keiner Weise angetastet. Es geht nicht um die Sündenvergebung, sondern um die Vollmacht, sie auszusprechen. Wirklich ganz persönlich, als Bischof. Heussi sagt selbst: „Sündenvergebung ist Sache Gottes, er gibt aber Jesus, dieser den Aposteln, diese den Bischöfen usw. die Vollmacht (Sperrung von Heussi), die Sünden zu vergeben“. Ja, aber die Apostel hatten die Vollmacht eben den Bischöfen noch nicht gegeben! Und der römische Bischof Calixt wollte sie doch haben?! Da greift er zu einem Mittel, das ihm diese ersehnte Vollmacht gab: er hat das Petrusgrab, das Apostelgrab, zeitgenössisch-antik gesehen das Heroengrab, das Kräfte in sich birgt, und zwar die Kräfte, über die der betr. Heros verfügt, die überströmen auf die ihn verehrende Gemeinde. Bei Petrus ist es die potestas ligandi et solvendi, und zwar quaecumque, also auch die Todsünden, also hat der römische Bischof als Besitzer des Petrusgrabes das, was er sucht: die Petruskraft, die Vollmacht der Sündenvergebung, ist auf ihn deriviert. Die Kette: Gott — Christus — Apostel — Bischof von Rom ist geschlossen, ohne daß am Wesen der Sündenvergebung etwas geändert wäre. Der Bischof mußte die Apostelvollmacht haben, darum ging es. Als Wagnis war der Versuch Calixts ein singulärer, diese Begründung der Uebertragung der Apostelvollmacht auf den Bischof hat keine Nachfolge gefunden und konnte das auch füglich nicht, da ja die anderen Bischöfe kein Petrusgrab zur Verfügung hatten. Wir wissen nicht, wie jene Uebertragung für die Vergebung der Todsünden sich durchgesetzt hat. Möglich, daß K. Müller Recht hat (S. 259) mit der Vermutung, daß das ältere Recht des Bischofs, Sünden zweiten Ranges zu vergeben, Anknüpfungspunkt wurde, es auf Todsünden auszu dehnen. Aber diese Ausdehnung durch ein „nur“ („nur“aus-

dehnen auf Todsünden) zu bagatellisieren, wie Müller tut, scheint mir unrichtig. Sie war ein bedeutsamer Schritt. Das *τις οὐδὲν ἴνι χαρίζεται τὰ ἁμαρτήματα* hat, wie Werner (S. 652 ff.) sehr eingehend gezeigt hat, eine lange Problemgeschichte. Hier ist auch zu lesen, daß Joh. 20, 22 vermutlich in dem Prozeß eine Rolle gespielt hat, vielleicht auch die Gleichsetzung des Bischofs mit dem Märtyrer von der Todesbereitschaft des Bischofs her (Ignatius von Antiochien). Aber hier liegen noch offene Fragen.

Heussi unterstreicht, daß die *potestas ligandi et solvendi* eine *ἐξουσία*, eine Rechtsgewalt sei, die nicht dynamisch genommen werden dürfe, während meine Hypothese sich ganz in dynamischer Sphäre bewege. Letzteres ist richtig, Ersteres in seiner Weise auch, aber damit ist nicht das Erstere ein Widerspruch zu Letzterem. Ich will nicht darauf hinweisen, daß die Begriffe *ἐξουσία* und *δύναμις* bei aller ursprünglichen Verschiedenheit in einander übergehen können (vergl. den Artikel *ἐξουσία* im Theol. Wörterbuch von H. Kittel II S. 559 ff.; ferner bei mir S. 13), der springende Punkt ist nicht die Ausübung der *potestas ligandi et solvendi*, sondern die Gewinnung. Die Ausübung ist freilich ein Rechtsakt, eine *ἐξουσία*, aber die Gewinnung ein dynamischer Akt. Gegenwärtig gewinnt der Bischof die *potestas ligandi et solvendi*, wie schon in beschränkterem Maße der Priester, durch die Weihe, und die ist, mit Irenaeus zu reden, *qasi per manus tradita*, also doch wohl ein dynamischer Akt, sogar unmittelbar im Sinne überströmender Kraft, also orendistisch. Die heute durch die Kraftübertragung der Weihe gewonnene *potestas (ἐξουσία) ligandi et solvendi* gewinnt Calixt vom Grabe seines Heroen her. Der Heros spendet die Kraft, über die er verfügt, die Kraft des Petrus ist die ihm vom Herrn verliehene *potestas ligandi et solvendi*, eine Rechtsgewalt an sich, gewiß, die aber wie alle Heroenspenden dynamisch übertragen wird. *Ἐξουσία* und *δύναμις* dürfen also hier nicht in Gegensatz gebracht werden, diese trägt und bringt jene. Denn das Problem für Calixt war, jene zu bekommen. Das Zurückgreifen auf die Jrokesen, antike Motivbilder und dergleichen mag als weit hergeholt erscheinen, ein Odium, dem die religionsgeschichtlichen Untersuchungen gegenwärtig nur zu gerne ausgesetzt werden, aber wenn ein Schriftsteller ohne nähere Erklärung Begriffe verwendet, die er als seiner Zeit vertraut voraussetzen darf, so hat eine Deutung derselben den Nachweis zu führen, daß sie wirklich eine gängige gewesen ist. Diesem Zwecke diene der religionsgeschichtliche Apparat zu *derivare* und *ecclesia propinqua*.

Die Frage nach der Ausdehnung der *potestas* auch auf die Märtyrer (et in *martyras effundis*) hängt ganz von der Deutung der Gewinnung der *potestas* für Calixt ab. Die Uebersetzung von Heussi: „Du dehnt, was allein Gott zusteht, nicht bloß auf den

Priester, sondern selbst auf die Märtyrer aus“ ist ein Protest Tertullians, der gegen das Edikt Calixts und seine Folgerungen gilt, mag man es so oder anders deuten. —

Ebenfalls eine neue Auslegung des Calixtschen Ediktes stellt Erich Seeberg zur Erörterung; sie war mir ursprünglich persönlich brieflich mitgeteilt, mit seiner gütigen Erlaubnis darf ich sie hier der Öffentlichkeit unterbreiten. Seeberg stellte zunächst die Frage: angenommen, die Deutung vom Heroengrab aus sei richtig, „warum bleibt die Reflexion auf Paulus weg? Vielleicht weil Paulus kein Herrnwort für sich hatte. Aber das Grab war doch da und das Martyrium auch. Hier bleibt eine gewisse Unebenheit oder Rauheit“. M. E. ist der entscheidende Grund des Wegbleibens der Reflexion auf Paulus der, daß hier in der Tat das Herrnwort fehlte. Man muß sich immer vergegenwärtigen, was der römische Bischof brauchte: die Legitimation der Vollmacht zur Vergebung der Todsünden als apostolischer Gabe, und damit als Gabe Christi und damit als Gabe Gottes. Da konnte das Paulusgrab nicht helfen, diese Dynamis hatte es nicht. Und das Martyrium? Das hatte freilich Paulus, aber die Dynamis des Martyriums konnte dem Bischof, der gar nicht ein Martyrium vor sich sah, doch schwerlich nützen. Das *effundere ad martyras* würde sich von hier aus erklären, aber nicht *ad episcopum*, und selbst bei Ersterem müßte noch gefragt werden, inwiefern die Dynamis des Märtyrergrabes sich auf die Vergebung der Todsünden beziehe, da, wie gesagt, das Herrnwort fehlt. Endlich war der Bischof von Rom nicht der successor Pauli, sondern Petri, es ging aber um eine mit der apostolischen Sukzession verhaftete Vollmacht. So dürfte keine Unebenheit oder Rauheit vorliegen.

Das Edikt selbst deutet E. Seeberg so: „Hat nicht Kallist auch die Rechte des Bischofs von Italien beansprucht? Ist vielleicht *omnis ecclesia Petri propinqua* = Italien? Ich denke dabei an Bemerkungen K. Müllers, daß die ursprünglichen großen Bischöfe, besonders Antiochien, Rom und auch Alexandrien, ursprünglich oder bald Bischöfe ihres Gebiets waren. Also umschrieben so: 1. Du nimmst die dem Petrus zugesprochene *δύναμις* für Dich als Bischof von Rom in Anspruch, kraft der *derivatio*. 2. Du behauptest aber nicht nur dies, daß die *δύναμις* Petri Deine ist, sondern auch, daß „jede Petrusnahe Kirche“ diese Gewalt, die Du usurpiert hast, besitzt; jede Petrusnahe Kirche ist aber die Kirche Italiens. Ich würde also diesen Satz (den *id est* etc. Satz) mehr politisch-kirchenrechtlich (Sperrung von Seeberg) fassen. Der Sinn wäre in folgender Gleichung wiederzugeben: Petri Kraft = *derivatio* in den Bischof von Rom = *derivatio* in den Bischof von Rom, der zugleich Bischof von Italien ist, der jeder Petrusnahen Kirche gebietet. Damit (sagt Tertullian) hast Du das Herrnwort „umgestürzt“ und auch „verändert“, *evertere* und *commutare* ist nicht dasselbe . . . *Propinquus* ist

nicht bloß *συγγενής*, sondern kann auch prope in substantivischer Form sein. Der Angriff Tertullians geht also nicht bloß auf den römischen Bischof als Petruserben, sondern auch auf den Bischof von Italien; beides hatte Kallist usurpiert kraft der *derivatio* als *δύναμις* des *ἡρώως*. E. Seeberg betonte, damit gleich mir nur eine Hypothese vorzutragen.

Sie betrifft anders als bei Heussi, nur die Erläuterung „id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam“. Die vorausgesetzte „Primat“-stellung des römischen Bischofs wird keinem Einspruch begegnen. Da Seeberg K. Müller nennt, sei nur der Satz aus der inzwischen erschienenen dritten Auflage seiner Kirchengeschichte zitiert (S. 322): „So muß es aber auch in Italien gewesen sein, wo um 250 über 60 Bischöfe auf einer römischen Synode versammelt und am Ende des 3. Jhs. wohl über 100 vorhanden waren, alle unmittelbar von Rom abhängig“. (Sperrung von mir). Ich füge einen zweiten Satz von Müller (a. O. S. 329) bei: „Kallist scheint sich darauf berufen zu haben, daß die andern Kirchen von Rom abstammten, d. h. wohl, daß ihr Episkopat, der sie zu Gemeinden machte, von Rom aus durch die Weihe des ersten Bischofs begründet sei: Rom als die erste und einzige apostolische Kirche des Abendlandes ist die Mutterkirche aller andern, sein Episcopat der Ausgangspunkt des ihrigen“. Im Sinne von Seeberg müßten nur „die andern Kirchen“ ersetzt werden durch „die Kirchen Italiens“ (vergl. dazu Müller S. 569). Die Auseinandersetzung Tertullians mit Calixt würde auch zu Seebergs Erklärung passen, sie handelt ja von einem *numerus episcoporum*, Rom und die italischen Bischöfe. Aber hat nicht die Heranziehung dieser italischen Bischöfe etwas Befremdendes? Wozu braucht sie der römische Bischof im vorliegenden Falle? Ist, was grammatikalisch durchaus möglich ist, die *omnis ecclesia Petri propinqua* der Grund für die *derivatio potestatis* auf den römischen Bischof — „auf jede Petrusverwandte Kirche, also auch auf Dich“ — so würden die von Rom abhängigen Kirchen Rom übergeordnet, was ungereimt wäre. Ist die *omnis ecclesia Petri propinqua* die Folge, so fragt man sich, warum sie erwähnt sei? Etwa um den Anspruch etwas zu mäßigen, ihn gleichsam zu verteilen? Eine innere Verbundenheit zwischen Calixt und der *omnis ecclesia*, wie meine Hypothese sie bietet, ist bei dieser These nicht einzusehen. Wenn denn einmal noch andere Bischöfe herangezogen werden sollten, so lag es vom katholischen Solidaritätsbewußtsein aus wohl näher, an alle Bischöfe zu denken, also unter *omnis ecclesia Petri propinqua* „jede Petrusverwandte Kirche“ d. h. die ganze katholische Kirche zu denken. Aber verstehe ich Seeberg recht, so soll mit der Beschränkung auf die italischen Kirchen gerade die enge Verbindung mit Petrus, dem Apostel Roms, zum Ausdruck kommen; diese Kirchen sind „Petrusnah“ (wobei freilich diese Uebersetzung streitig ist, man erwartet *Petro pro-*

pinqua, aber man könnte das Petri propinqua in diesem Zusammenhang vielleicht mit „affiliert“ wiedergeben und hätte dann ein „Verwandtschafts“-Verhältnis). Es wäre aber, um Seebergs These zur Ueberzeugung zu bringen, noch ein Beleg erforderlich, daß die von den großen Kirchen Rom, Antiochia, Alexandria u. a. abhängigen Kirchen mit denselben gleichsam als den Stammkirchen, fußend auf apostolischer Gründung, in Verwandtschaftsverhältnis oder Näheverhältnis stehend, vorgestellt wurden. M. a. W. die seltsame Formulierung ecclesia Petri propinqua bleibt hier singulär.

Hugo Koch hat in der Theologischen Literaturzeitung 1939 Nr. 5 (dazu persönliche Mitteilung an mich) den Streit sehr richtig auf die methodologische Frage zugespitzt, „ob es angeht, den Sinn des umstrittenen Satzes ohne Rücksicht auf Tertullians Entgegnung, allein aus ihm selbst und etwaigen Umweltsgedanken zu bestimmen und sich dann eben mit dieser Entgegnung abzufinden, oder ob man nicht von vornherein aus der Antwort einen Fingerzeig für die Deutung des Satzes gewinnen muß“. In der Tat ist mein Deutungsversuch von dem umstrittenen Satze ausgegangen, die rätselhafte Formel omnis ecclesia Petri propinqua reizte mich zur Erklärung, und ich darf für mich in Anspruch nehmen, diese Formel, rein als solche gesehen, einwandfrei erklärt zu haben, während alle sonstigen Erklärungen das seltsame „Petri propinqua“ sprachlich nicht belegt haben, sondern durch Kombination, teils von Tertullian, teils von Cyprian her, einen Sinn zu gewinnen suchen. Die beiden methodologischen Wege sind an sich gleichberechtigt. Es ist nicht ohne Weiteres selbstverständlich, aus der Antwort den Sinn zu erschließen, denn, wie Koch selbst sagt, Tertullian kann auf den Gedankengang des Kallist nicht näher eingegangen sein, „weil er ihn nicht verstanden hat oder nicht hat verstehen wollen“. Selbst wenn die Antwort Tertullians unmittelbar konträr wäre, würde das die Möglichkeit, daß er sich geirrt hat, nicht ausschließen. Aber so stehen die Dinge nicht. Ich gebe vollkommen zu, daß in der Antwort Tertullians der schwache Punkt meiner Hypothese liegt, aber daß sie ihr nicht unmittelbar widerstreitet, glaube ich a. a. O. gezeigt zu haben und mag es hier nicht wiederholen. Man wird sich auch gegenwärtig halten müssen, daß man es mit Tertullian zu tun hat, der ganz gewiß „eine so scharfe und feine Witterung für oder richtiger gegen alles, was nach Heidentum roch“ besaß, aber doch auch ein äußerst temperamentvoller, sprunghaft und nicht nach den Regeln der Logik vorgehender Schriftsteller war. Das argumentum e silentio, „daß er einen Zusammenhang mit antikem Heroen- und Ahnenkult sofort herausgegriffen und gegen den Ediktbischof ausgeschlachtet hätte“, kann täuschen, er hat ja überhaupt über die Motivation des Kallist geschwiegen. Warum?, wissen wir nicht.

Koch betont, Tertullian setze „nur der Bischofskirche die Geistkirche entgegen, verliere aber über die römische Kirche mit ihrem Petrusgrab kein Wort“. Das ist in dieser Form nicht richtig. Wie ich a. a. O. S. 32 f. zeigte, lassen sich die Worte Tertullians (*dabo tibi claves, non ecclesiae . . . solverint vel alligaverint*) auf die römische Kirche deuten, die mit den Worten: *quid nunc et ad ecclesiam, et quidem tuam, psychice?* unmittelbar apostrophiert wird. Erst mit den Worten: *non ecclesia numerus episcoporum* kommt die Bischofskirche. Weil die von Tertullian ausgespielte *ecclesia spiritus* die Gesamtkirche ist und als Gegensatz einen Gesamtkirchenbegriff, nicht die Einzelkirche verlangt (vergl. a. a. O. S. 33 ff.).

Endlich meint Koch, „die Begründung der Absolutionsgewalt mit dem Petrusgrab hätte aber doch wohl eine mit einem einzigartigen Vorzug verbundene Beschränkung auf die römische Kirche in sich geschlossen, die nicht ohne Gegenwirkung geblieben wäre, und wie diese sich geäußert hätte, ist aus Tert. de praescr. 36 und aus dem Hinweis der Kleinasiaten auf die Gräber ihrer *μεγάλα στοιχεία* im Osterfeierstreit zu entnehmen“. Aber diese „mit einem einzigartigen Vorzug verbundene Beschränkung auf die römische Kirche“ lag, so wie Koch sie meint, gar nicht vor. Einen Primatsanspruch des Ediktes habe ich ausdrücklich abgewiesen. Calixt reflektiert überhaupt nicht auf die andern Kirchen, er hat es nur mit der römischen Kirche zu tun, letztlich nur mit seiner eigenen Person als Bischof, er sucht, wie nochmals wiederholt sei, die Legitimation für den bischöflichen Anspruch, Todsünden zu vergeben. Diese Legitimationsfrage lag freilich in der Luft, war aber noch nicht gelöst, Calixt löste sie für Rom und würde schwerlich Einspruch erhoben haben, wenn sie anderweitig anders gelöst worden wäre — insofern sagte Tertullian mit Recht: für Dich ist die Kirche *numerus episcoporum*. „Antiprimalialer“ Widerspruch war also unangebracht, den *Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum* trägt Tertullian ein.

Berthold Altaner hat in der Theol. Revue 1939 Nr. 4 dem Problem „*Omnis ecclesiae Petri propinqua*“ einen umfangreichen Leitartikel gewidmet, der sich in erster Linie mit H. Stoeckius auseinandersetzt und ihn endgültig widerlegt. Darauf braucht nicht weiter eingegangen zu werden (s. o.). Aber für die allgemeine Frage ist wichtig, daß Altaner die Arbeit von Stoeckius schon deshalb für „verfehlt und überflüssig“ erklärt, weil er das Edikt Calixt zuschreibt und nicht die sog. Agrippinushypothese vertritt, nach der Tertullians Gegner nicht der römische, sondern der karthagische Bischof sei. Denn mit diesem Argument tut Altaner auch meinen Erklärungsversuch als „von vornherein verfehlt ab, weil er ebenso wie dies bei Stoeckius der Fall ist, von der falschen Voraussetzung, daß die Kallist-

hypothese tragbar sei, ausgeht“. Ist eine derartige Beweisführung erlaubt wissenschaftlich? Mit einer These, die man selbst nur „mit größter Wahrscheinlichkeit“ für richtig hält, eine andere These „von vornherein“ niederzuschlagen? Daß meine These unbewiesen sei, habe ich stets behauptet, aber dagegen wehre ich mich, zu diesem „unbewiesen“ sofort ein „und falsch“ setzen zu lassen — auf Grund einer unbewiesenen anderen Voraussetzung. Die Agrippinushypothese ist eine Sache für sich, auf die nicht besonders einzutreten war, wenn ihr eine andere gegenübergestellt wurde. Altaner erklärt es selbst für „richtig“, „daß der in De pud. 21, 9 zurückgewiesene Gedanke keineswegs von einem nicht römischen Bischof stammen müsse“ (von A. in Übereinstimmung mit H. Koch: Kallist u. Tertullian, 1920, 94 gesperrt) und zieht seine frühere Ansicht, Pud. 21, 9, allein (v. A. gesperrt) genüge, die Kallisthypothese entscheidend zu widerlegen, zurück. Ebenso wenig wie die Agrippinushypothese darf ins Feld als Argument geführt werden, daß die Vertreter der Calixthypothese, Caspar, Harnack, Koch, Stoeckius und ich die fraglichen Worte jeweilig verschieden deuten (Altaner S. 134). Damit ist nur die Schwierigkeit der Deutung bewiesen, mehr nicht. „Daß vom Standpunkt der Kallisthypothese aus keine befriedigende Antwort gegeben werden kann“, aus der Divergenz fünf verschiedener Auffassungen zu schließen, ist übereilt.

Zur Sache bringt Altaner kaum Neues. Die Formulierung *omnis ecclesia Petri propinqua* soll „wenig glücklich“ sein, wenn der römische Bischof von Tertullian angegriffen wäre, verliert aber für A. alles Auffällige bei der Deutung auf jede „Petrus verwandte d. h. von Petrus abstammende, zu ihm in Beziehung stehende, mit ihm zusammenhängende Kirche, jede Kirche, deren Bischof sein amtliches Dasein auf Mt. 16, 18 f. zurückführen kann“. „Die von Tertullian bekämpfte Auslegung von Mt. 16, 18 f. will nur die *bis ch ö f l i c h e* (von A. gesperrt) Binde- und Lösegewalt . . . begründen“, wobei aber überhaupt nicht darnach gefragt wird, wie denn die Vorstellung entstehen konnte, daß die dem Petrus gegebene Gewalt auf „die Gesamtheit der katholischen Bischofskirchen“ deriviere. Mit dem „geistigen Bild des historischen Petrus mit all den Ueberlieferungen, die ihn in ein besonderes Verhältnis zu Jesus gebracht hatten“ (Altaner S. 138), kann man in diesem Zusammenhange wenig anfangen. Eher schon mit der römischen Bischofsliste, auf die Altaner auch verweist. Die ist wohl sicher ein Glied gewesen in der Ausbildung der Idee der Uebertragung der *potestas apostolica* auf den Bischof. Aber sie ist nicht diese selbst. —

Adhuc sub iudice lis est.

Ammonius Sakas.

Von Erich Seeberg,
Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Inhalt.

- I. Das Problem: Was ist das Orientalische im Neuplatonismus? Lassen sich indische Einflüsse feststellen? Kann die Einwirkung des Neuplatonismus auf so viele deutsche Denker arisch-rassisch bedingt sein?
- II. Was bedeutet der Beiname des Ammonius Sakas?
 1. Die Zeugnisse des Theodoret und des Ammianus Marcellinus. Σάκας oder Σάκκος?
 2. Śākya, Sakkamuni, Śākya-putra.
- III. Was gibt es für Nachrichten über Ammonius Sakas?
 1. Porphyrius in der vita Plotini.
 2. Eusebius in der hist. eccl. VI, 19, 6 ff.
 3. Die Zeugnisse, die Photius aufbewahrt hat. — Versuch einer Lösung der Frage nach den verschiedenen Namensträgern Ammonius und Origenes.
 4. Die beiden Zitate bei Nemesius. — Priscians Solutiones ad Chosroen.
- IV. Alexandrien und Indien.
 1. Bisherige Untersuchungen. — Die vier Hauptpunkte, die für einen Vergleich in Betracht kommen.
 2. Reinkarnation und Seelenwanderung.
Das „Eine“.
Abstieg und Aufstieg.
Die beiden Menschenklassen.
- V. Epilog als Selbstkritik.

I.

Es ist kein Zweifel, daß die Einwirkung der neuplatonischen Gedanken, zum Teil in arabischer und jüdischer Übermalung, einen wichtigen Einschnitt in der Entwicklung Meister Eckharts bedeutet¹⁾. Man mag sich noch immer über den Schlüssel zum Kern des großen Meisters der deutschen Mystik streiten, diesem vorhergehenden Satz werden alle Eckhartforscher, soweit sie kompetente Beurteiler sind, zustimmen.

1) Vgl. K. Weiß, Meister Eckhart. Die latein. Werke I 1, S. 3 ff. — E. Seeberg, Meister Eckhart (Deutsche Frömmigkeit 1941), S. 12 ff. — E. Reffke,

Aber in dieser feststehenden Einzelbeobachtung sind große Probleme von allgemeiner Bedeutung verborgen. Denn diese Einzelbeobachtung läßt sich für die deutsche Geistesgeschichte verbreitern. Auch über die Struktur der Geistigkeit des Paracelsus läßt sich streiten²⁾. Aber man wird jedenfalls auch bei ihm den neuplatonischen Einschlag in seinem Gedankengewebe nicht leugnen können, mag man auch über seinen Sitz und über seine Bedeutung im ganzen verschiedener Meinung sein. Und für den selbständigen Lutherforscher, der die Sicht Luthers unbefangen tiefer und weiter zu treiben sucht und nicht im Wiederkäuen alter, scheinbar „richtiger“ oder neuer, sicher unrichtiger Lehren über Luther seine beruhigende Befriedigung findet, entsteht die große Frage, ob am Eingang der Theologie Luthers eine neue Anschauung von Christus steht oder eine Umdeutung der negativen Theologie des Areopagiten, die ja auch irgendwie aus Gedanken Plotins gewachsen ist³⁾.

Gehen wir an dem großen Leibniz hier einmal vorbei, so müssen wir doch bei Goethe stehen bleiben, dessen Frömmigkeit durchaus die Züge des christlichen, aber unkirchlichen Spiritualismus zeigt, und dessen positive wie negative Stellung zur Historie nach Fr. Meinecke tiefblickenden Untersuchungen durch neuplatonische Lehren bestimmt ist, wie schon früher Franz Koch in seiner Studie über Goethe und Plotin an einem ganz zentralen Punkt den Einfluß von Plotin nachgewiesen hat⁴⁾. Mit diesen Beispielen dürfte es genug sein; sie sind leicht zu vermehren. Aber schon sie zeigen, daß der Neuplatonismus immer wieder typisch deutsche Denker beeinflusst hat; und das ist doch wohl ein Hinweis darauf, daß eine Art von Wahlverwandtschaft zwischen dem neuplatonischen Denken und der deutschen Geistigkeit besteht.

Aber ist das nun möglich? Oder ist dieser Tatbestand nicht wieder gerade ein glänzendes Beispiel dafür, daß geistige Einwirkungen unabhängig von rassischer Art und von der Zusammensetzung des Blutes sich vollziehen? Geht die Geistesgeschichte nicht gerade

Ekartiana IV (ZKG. 1938). — E. Benz, Neuere Forschungen über Eckhart (Blätter für deutsche Philosophie 1939, S. 379 ff.). — Neuerdings aber J. Koch, Ein neuer Eckhartfund. Der Sentenzenkommentar. (Forschungen und Fortschritte, 1943, S. 20 ff.

2) Sartorius v. Waltershausen, Paracelsus (1936). — E. Metzke, Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus (Blätter für deutsche Philosophie 1939, S. 74 ff.).

3) E. Seeberg, Grundzüge der Theologie Luthers (1940), S. 25, 27. — E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik (1932), S. 189 ff.

4) F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus (1936) II, S. 541 ff. — E. Seeberg, Menschwerdung und Geschichte (1938), S. 50 ff. — Derselbe, Goethes Stellung zur Religion (1932), S. 8 ff.

über den Wirklichkeiten ihre eigene Bahn, auch wenn die große Geschichte ihr Wege und Straßen bricht? Und man könnte hier — wenn auch in sachlich etwas überholter Weise — auf Spinoza und seine Einflüsse auf den deutschen Idealismus verweisen; man könnte das, wenn man nicht heute wüßte, daß man, wenn man an diese Einwirkungen denkt, Leibniz zum mindesten vor Spinoza, wenn nicht gar an seine Stelle setzen müßte⁵⁾.

Doch das Fragen setzt sich fort. Wie steht es eigentlich überhaupt mit Plotin? Die Tage sind vorüber, wo man Plotin einfach mit Plato gleichsetzte und in ihm die „reine“ Wiedergeburt des echten griechischen Geistes freudig erblickte⁶⁾. Plotin ist nicht Plato; ganz abgesehen überhaupt von dem gewaltigen und weiten Problem, das Plato auch im Hinblick auf die Frage Griechentum und Orient bedeutet. Nein, Plotin ist schon eine Wiedergeburt Platos; aber wie jede Wiedergeburt oder Renaissance fügt sie dem, was wiedergeboren wird, neue Kräfte hinzu, die das Wiedergeborene selbst wandeln; „Wiedergeburt“ sind in der Geschichte echte Geburten, an denen zwei Partner beteiligt sind, und die deshalb etwas Neues ans Tageslicht bringen. So bedeutet auch Plotin gewiß die Renaissance Platos im Geist des Orients. Es ist ein orientalisierter Plato, der hier mächtig in die Erscheinung tritt⁷⁾; und vielleicht ist auch das noch zu wenig gesagt.

Aber was ist Orient? Es ist klar, daß der Begriff verschiedenartige geistige Größen zusammenfaßt. Das bedarf keiner Erklärung, schon wenn man an Alexander den Großen denkt und an sein Werk, das der Wechselwirkung zwischen Orient und Okzident die Bahn geschlagen hat⁸⁾. Orient ist aber auch nicht bloß Semitentum, sondern ebensogut Ariertum, etwa Indien und Persien.

Unter diesem Gesichtspunkt wird nun aber die Gestalt wichtig, deren Namen den Titel dieses Aufsatzes abgibt. Ammonius Sakas, der Lehrer Plotins und Origenes', wurde in bezug auf seinen Beinamen nach einem Bischofswitz des Theodoret als „Sackträger“ erklärt. Das erscheint jedoch, wie wir noch sehen werden — gelinde gesagt —, als wenig wahrscheinlich. Sollte nicht vielmehr Sakkas der „Sake“ bedeuten, d. h. das Glied jenes iranischen Volkes der Skythen, das vor und nach der Zeitenwende Indien beherrscht hat, oder

5) E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (1922), S. 600 ff., 484.

6) J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (1920), S. 40 ff. — E. Rohde, *Psyche*, 1894.

7) W. Jaeger, *Der neuentdeckte Kommentar zum Johannes-Evangelium und Dionysius Areopagita* (S.B. der Preuß. Akademie der Wissenschaften) XXVI, 1930, S. 13.) — Gesprächsweise Formulierung von Wilhelm Weber.

8) H. H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe* (Die Antike IV 1928), S. 226 ff., 251, 256 ff.

sollte sogar mit der Erinnerung an Buddha aus dem Geschlecht der šākya so etwas wie der „buddhistische Mönch“ gemeint sein?

Wenn sich das wahrscheinlich machen ließe, so hätten wir hier einen Hinweis auf die möglichen indischen Einflüsse, die sich bei Plotin geltend gemacht haben. Ja, Plotin hätte in der Tat den orientalischen Beiklang, den man schon oft bei ihm herausgehört hat; aber das Orientalische wäre indisch. Dann aber würde sich auch das immer wiederkehrende Phänomen, daß die deutschen Denker sich zu Plotin hingezogen fühlen, biologisch erklären lassen. Das arische Element ist es, das die beiden unbewußt verbindet. Ja, dann wäre der Einfluß des Plotin ein Fall, der wirklich für die Kraft des Blutes in der Geistesgeschichte als Beispiel herangezogen werden könnte⁹⁾.

Immerhin, es sind größere und weitere Aussichten, in die man von dieser Einzelbeobachtung aus hineinblicken kann; und es ist keine Frage, daß manche quälende Probleme von hier aus eine erträgliche Lösung finden könnten. Die spöttisch hingeworfene, aber doch auch gelegentlich trüb-ernst genommene These, daß die deutsche Mystik eigentlich arabisch-orientalische Mystik sei¹⁰⁾, könnte man endgültig ad acta legen.

Freilich, es bleibt bisher alles im Irrealis, hinter dem ein Wennsatz steht. Vielleicht kann diese Studie den Ausgangspunkt dieser Gedanken erhärten oder doch jedenfalls prüfen. Sie wäre dann nicht bloß für die Plotin-Forschung von Bedeutung, sondern auch für ein großes geschichtliches Problem, den Zusammenhang von Blut und Geist. Wer ist also Ammonius Sakas? Wie ist sein Verhältnis zu Plotin? Ist der angedeutete Ausgangspunkt gesichert? Gibt er eine brauchbare Grundlage für die kurz skizzierten Schlußfolgerungen? Oder ist er zu schmal? Oder ist er zu morsch?

II.

1.

Ammonius Sakkas erscheint mit diesem Zunamen lediglich bei Theodoret¹¹⁾ und bei Ammianus Marcellinus¹²⁾. Sonst heißt er bloß

9) Schleiermachers Spiritualismus wird gewöhnlich aus seiner Erziehung in Herrnhut erklärt. Hier liegt aber zweifellos eine Vererbung der religiösen Kraft, ja auch ihrer Eigenart, vom Großvater her, vor. Daniel Schleiermacher, der philadelphisch gesinnte reformierte Prediger, gehörte zu den hervorragenden Anhängern des „Zions-Vaters“ Eller in Elberfeld. Über ihn vgl. H. Heppe, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche, 1879.

10) H. Boehmer, Ignatius von Loyola und die deutsche Mystik (Sitzungsberichte der Leipziger Akademie d. Wiss., Bd. 73, Heft 1, S. 3, 1921).

11) Theodoret, Graecarum affectionum curatio sermo VI (Migne, P. G. 85, 868 A. B).

12) Ammianus Marcellinus XXII, 16, 16 ed. Erfurth 1808; — die Stelle heißt nicht XXII, 22, 16, wie durch die Jahrhunderte hindurch falsch abgeschrieben wird, sondern XXII, 16, 16. Das Buch XXII hat nur 16 Kapitel.

der Alexandriner¹³⁾, der Lehrer Plotins¹⁴⁾ oder der von Gott Gelehrte¹⁵⁾. Erklärt wird Sakkas lediglich von Theodoret; auf ihn allein geht die falsche Übersetzung Sackträger zurück, die ganz unmöglich sein dürfte und durch nichts motiviert ist, außer durch den etwas schalen Witz des Kirchenvaters. Sie ist dabei vermutlich aus der Bemerkung des Origenes bei Euseb h. e. VI, 19, 14, S. 240 Schwartz herausgesponnen worden.

Die betreffende Stelle bei Theodoret findet sich nun in einer Ausführung des Theodoret selbst¹⁶⁾, die chronologisch beweisen soll, daß Plotin Schüler der „Fischer“ und des „Lederarbeiters“ Paulus gewesen ist, und nicht bloß des Moses, wie Plato; hier wird Ammonius Sakkas angeführt als Lehrer des Origenes und des Plotin:

Ταῦτα δὲ καὶ οὗτος (Plotin) ἐκ τῶν ἱερώων λογίων σεσύληκεν· ἤκουσεν γὰρ πάντως τῆς θείων εὐαγγελίων διδασκούςης θεολογίας, ὡς „διὰ τοῦ λόγου πάντα ἐγένετο“. . . . Παμπόλλοις γὰρ ἔτισιν οὗτός γε τῶν ἀποστόλων νεώτερος. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ ἐπὶ Τιβερίου Καίσαρος τῶν σωτηρίων ἤψατο κηρυγμάτων, Τιβέριον δὲ διεδέξατο Γαῖος, ἐκείνῳ δὲ Κλαύδιος, εἶτα Νέρων καὶ Οὐεσπασιανός, καὶ Τίτος καὶ Δομετιανός καὶ Νέρβας καὶ Τραϊανός καὶ Ἀδριανός καὶ Ἄντωννίος ὁ πρῶτος καὶ Βῆρος καὶ Κόμοδος. Ἐπὶ τούτου δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπίκλην Σακκάς, τοὺς σάκκους καταλιπών, οἷς μετέφερε τοὺς πυρούς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον. Τούτῳ φοιτήσασασι Ὠριγένην τὸν ἡμέτερον καὶ Πλωτίνον τουτονί· τῆς δὲ Πλωτίνου διδασκαλίας τε τετύχηκεν ὁ Πορφύριος. Τὸν δὲ χρόνον οὐ τηνάλλως ἀδολεσχῶν ἐπεσημνήαμην, ἀλλὰ δεικνὺς ὡς οὐ μόνον τὰ τῶν Ἑβραίων οὗτος, καθάπερ ὁ Πλάτων, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν ἁλιέων καὶ τὰ τοῦ σκυτοτόμου παιδευθεὶς, μεμάθηκεν ἐκείθεν, ὡς ἐκ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου τὰ πάντα καὶ συνέστη καὶ διέστη καὶ τῆς προσηκούσης τετύχηκεν ἁρμονίας.

Wie kann grammatisch Σακκάς der Sackträger heißen? Das scheint unmöglich zu sein und ist nirgends belegt, außer eben in dem scherzhaft sein sollenden erklärenden Zusatz des Theodoret. Schildträger oder Sack- bzw. Bartträger heißt σακκοφόρος oder σακεσφόρος; τὸ σάκος ist der Schild; ὁ σάκος (attisch) oder ὁ σάκκος (dorisch) ist der Sack oder — übertragen — der Bart. Man könnte also denken, daß bei Theodoret nicht Σακκάς zu lesen ist, sondern σάκκος, und daß man dem Ammonius den Spottnamen „Sack“, etwa

13) Hierokles bei Photius, Bibliotheca ed. J. Bekker 1824, I, Nr. 214 S. 173 A, Z. 20.

14) Nemesius, de natura hominis (Migne P. G. 40, Cap. 2, S. 537, 29 B, — 31 A).

15) Hierokles bei Photius, Bibliotheca ed. J. Bekker 1824, I, Nr. 251 S. 461 A, Z. 30.

16) Vgl. Anm. 1.

wegen seines Kleides, oder auch „Bart“, eben wegen seines „Fußsacks“, gegeben hat.

Die andere Möglichkeit, die besteht, ist die, daß man an der Theodoretstelle Σάκας liest, also das eine k wegläßt. Das wäre der Singular (neben Σάκης) zu οἱ Σάκαι und würde damit den Ammonius trotz seines ägyptischen Namens als Glied jenes arischen Skythenvolkes bezeichnen, das um die Zeitenwende herum Indien beherrscht hat. Der Singular Σάκας ist durch Xenophon belegt; freilich kommt das Wort auch als Bezeichnung eines Fremdstämmigen oder — wieder — eines Starkbärtigen vor¹⁷⁾.

Mir scheint, daß die Lesart Σάκας statt Σακκός diejenige ist, die am wenigsten und am begreiflichsten ändert, daß sie mithin den Vorzug verdient. Man könnte höchstens dagegen sagen, daß Σάκκος als Spitznamen (Bart) genommen, den erbaulichen Witz des Theodoret herausgefordert oder herausgelockt hat. Aber sollte und würde ein Witz den anderen verdrängen? Nur wenn der ursprüngliche Witz obsolet geworden wäre. Das ist aber nicht der Fall, wie wir an uns selbst beim Wort Sack = Bart sehen. Viel eher ist Σάκας als Sake zur Zeit Theodorets nicht mehr verstanden worden und mußte oder konnte infolgedessen durch den Bischofswitz erklärt und verdeckt werden. Diese Argumente scheinen mir stark genug zu sein, um das eine k in Sakkas zu unterdrücken und den Mann Ammonius Sakas zu schreiben.

Ammianus Marcellinus kommt auf „Saccas Ammonius“ in einer Schilderung Ägyptens bei der Erwähnung von Bruchion, dem „domicilium praestantium hominum“, zu sprechen, und zwar XXII, 16, 16: Unde Aristarchus grammaticae rei donis excellens ... et Saccas Ammonius, Plotini magister aliique plurimi scriptores multorum in literis nobilium studiorum, inter quos Chalcenterus eminuit Didymus.

An dieser Stelle, welche die lokalgeschichtliche Bedeutung des Ammonius festhält, und an der Tradition, daß er Alexandriner ist, scheint mir die gut bezeugte Wortstellung Saccas Ammonius beach-

17) Xenophon Cyropaideia VIII, 27, Sauppe 1865; vgl. V, 3, 22 und V, 2, 25, wo die Saken als Nachbarn der Perser und als von den Assyrern' Gequälte erscheinen. — Die Belege sonst sämtlich bei Passow, Handwörterb. d. griech. Sprache s. v. — Zu den Saken vgl. J. Junge, Saka-Studien, der ferne Nordosten im Weltbild der Antike (1939), Klio N.F. 28, Beiheft. Hier wird der Frage nach der Herkunft und der geographischen Verbreitung der Saken nachgegangen. Sie sind Ostiranier und tragen auch den Namen Skythen; sie kommen im ersten vorchristlichen Jahrhundert nach Baktrien und gründen im Westen Indiens eine Dynastie, die bis etwa 400 regiert und dann von den Hindus beseitigt wird. — J. Scheftelowitz, Die Mithra-Religion der Indo-Skythen (Acta orient. XI 1952 ed. Konow), meint, daß der abendländische Mithraskult von der Mithras-Religion der Indo-Skythen abhängig ist. — Methodisch ausgezeichnet und mich überzeugend

tenswert zu sein. Sie schließt in ihrer Betonung des Saccas den „Sakträger“, dessen Unmöglichkeit die Ausführungen oben aber bereits bewiesen haben, ebenso aus wie den „Bartbesitzer“ oder den Inhaber des sackartigen Kleides. Derartige stellt man so nicht in den Vordergrund. Eher könnte man in dieser akzentuierenden Wortstellung des Beinamens die Erinnerung an die nichtägyptische und nichtgriechische Herkunft des Ammonius heraushören, gerade weil er einen ägyptischen Namen trägt. Also, der Sake Ammonius, wie wir etwa sagen würden, der Deutsche Pourtalès oder der Franzose Huntziger.

2.

Als ich meinen indologischen Kollegen Heinrich Lüders einmal über diese Sakenfrage konsultierte, wies er mich noch auf einen anderen Zusammenhang hin, den ich zu rekapitulieren versuche. Der Gedanke von Heinrich Lüders ist wichtig, weil er die von mir vermuteten Bedeutungen verfeinert und über Zeiten und Räume hinweg konkretisiert. Lüders wies mich darauf hin, daß Buddha Prinz aus dem Geschlecht der śākya gewesen ist¹⁸⁾. Das wird im Osten zu Śākīya, im Westen zu Sakka. Darnach heißt er Sakka-Muni = der Weise aus dem Geschlecht der śākya. Die Mönche heißen aber śākya = bhikṣu oder śākya = Putra (Sakya-Söhne). Heinrich Lüders war der Ansicht, daß Σάκας als Zunamen von Ammonius den indischen Mönch bezeichnen oder doch auf solche geistigen Zusammenhänge des Ammonius auch bereits sprachlich hinweisen könne¹⁹⁾. Dann würde also der fragliche Zuname des Ammonius die Zugehörigkeit zu Buddha, der aus der Familie der śākya stammt, bedeuten.

Mir scheint, daß hiermit die Lücke, die zwischen dem „Sakas“ und dem „Šakhiu“ besteht, geschlossen ist. Ammonius Sakas wäre der Mann, der zu Buddha gehört, der ihn „habend“ ist. Dem Zeit-

ist die Studie von B. Breloer, Die śākya (Zeitschrift der dtsh. morgenländischen Gesellschaft, Bd. 94, Heft 2, 1940, S. 268 ff.).

18) So auch H. Zimmer in der neuen Propyläen-Weltgeschichte I, S. 474. Buddha ist als Prinz aus dem śākya-Geschlecht sakischen und letztlich skythischen Ursprungs.

19) H. Lüders schreibt mir heute (27. 1. 1943): „Sakkos ist entweder ein Angehöriger des Volksstamms der Saken (eigener Name Saka) oder aber Andeutung, daß er dem buddhistischen Orden angehört. Das Volk der Saken hat mit dem Namen der śākya, dem Buddha angehört, trotz Zimmer, nichts zu tun.“

Buddha gehörte dem śākya-geschlecht an. śākya wurde in der späteren Sprache im Osten zu Śākīya, im Westen zu Sakka. Daher heißt der Buddha Sakkamuni, der Weise aus dem Geschlecht der śākyas. Die Mönche aber heißen u. a. śākyabhikṣu (śākyamönch) oder śākyaputra (śākyasohn). śākya könnte eine Abkürzung für śākyabhikṣu oder śākyaputra sein; vielleicht ist śākya oder das daraus entwickelte Sakkos als eine Abkürzung für śākyabhikṣu oder śākyaputra gebraucht.“

denken entsprechend bezeichnet der Zuname nicht bloß die Angehörigkeit an eine Nation, sondern eine mit dieser Nation verbundene Geistesrichtung.

III.

Was gibt es sonst für Nachrichten über Ammonius Sakas? Gibt es in ihnen Hinweise auf Indien? Oder was läßt sich sonst aus ihnen für die geistige Haltung des Mannes entnehmen?

1.

Die wichtigsten Angaben finden wir in der Vita Plotini des Porphyrius in cap. 3²⁰), die den Enneaden in der üblichen Anordnung vorausgeschickt ist.

Εἰκοστὸν δὲ καὶ ὄγδοον ἔτος αὐτὸν ἄγοντα ὀρμήσαι ἐπὶ φιλοσοφίαν καὶ τοῖς τότε κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν εὐδοκιμοῦσι συσταθέντα κατιναίαι ἐκ τῆς ἀκροάσεως αὐτῶν κατηφῆ καὶ λύπης πλήρη, ὡς καὶ τινι τῶν φίλων διηγεῖσθαι ἃ πάσχει· Τὸ δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὐ μηδέπω πεπείρατο. Τὸν δὲ εἰσελθόντα καὶ ἀκούσαντα φάναι πρὸς τὸν ἑταῖρον· Τοῦτον ἐζήτηουν. Καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας συνεχῶς τῷ Ἀμμωνίῳ παραμένοντα τοσαύτην ἔξιν ἐν φιλοσοφίᾳ κτήσασθαι, ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης πείραν λαβεῖν σπεύσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης· Γορδιανοῦ δὲ τοῦ βασιλέως ἐπὶ τοὺς Πέρσας παριέναι μέλλοντος δούς ἑαυτὸν τῷ στρατοπέδῳ συνεισῆει ἔτος ἤδη τριακοστὸν ἄγων καὶ ἔννατον· Ἐνδεκα γὰρ ὄλων ἐτῶν παραμένων τῷ Ἀμμωνίῳ συνεισχόλασε. Τοῦ δε Γορδιανοῦ περὶ πῆν Μεσοποταμίαν ἀναιρεθέντος μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη. καὶ Φιλίππου τὴν βασιλείαν κρατήσαντος τεσσαράκοντα γεγονώς ἔτη εἰς τὴν Ῥώμην ἄνεσιν.

Ἐρεννίῳ δὲ καὶ Ὠριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγονυιῶν μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἃ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσεσιν αὐτοῖς ἀνεκεκάθαρτο, ἔμενε καὶ ὁ Πλωτίνος συνῶν μὲν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Ἐρεννίου δὲ πρώτου τὰς συνθήκας παραβάντος, Ὠριγένης μὲν ἠκολούθει τῷ φθάσαντι Ἐρεννίῳ· Ἐγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύγγραμμα καὶ ἐπὶ Γαλιήνου ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεὺς. Πλωτίνος δὲ ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν διέτελεσεν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς· καὶ οὕτως ὄλων ἐτῶν δέκα διέτελεσεν, συνῶν μὲν τισι, γράφων δὲ οὐδέν. Ἦν δὲ ἡ διατριβή, ὡς ἂν αὐτοὺς ζητεῖν προτρεπομένου τοὺς συνόντας, ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας, ὡς Ἀμέλιος ἡμῖν διηγεῖτο. . . .

20) Plotin, *Ennéades* ed. Bréhier. 1924.

Cap. 14. Ἐν δὲ ταῖς συνουσίαις ἀνεγινώσκετο μὲν αὐτῷ τὰ ὑπομνήματα, εἴτε Σεβήρου εἶη, εἴτε Κρονίου ἢ Νουμηνίου ἢ Γαίου ἢ Ἄττικοῦ . . . Ἐλέγετο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθάπαξ, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν. Ἐπληροῦτο δὲ ταχέως καὶ δι' ὀλίγων δούς νοῦν βαθέος θεωρήματος ἀνίστατο. . . .

᾽Ωριγένους δὲ ἀπαντήσαντός ποτε εἰς τὴν συνουσίαν πληρωθεὶς ἐρυθρήματος ἀνίστασθαι μὲν ἐβούλετο, λέγειν δὲ ὑπὸ ᾽Ωριγένους ἀξιούμενος ἔφη ἀνίλλεσθαι τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῆ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδότας ἔρει ἃ αὐτὸς μέλλει λέγειν· καὶ οὕτως ὀλίγα διαλεχθεὶς ἔξανέστη.

Cap. 20. Ἐτι δὲ τοῦ Λογγίνου ἃ ἐν συγγράμματι γέγραφε περὶ Πλωτίνου τε καὶ Ἀμελίου καὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν γεγονότων φιλοσόφων ἀναγκαῖον παραθεῖναι . . .

Πολλῶν καθ' ἡμᾶς . . . γεγενημένων φιλοσόφων οὐχ ἥκιστα παρὰ τοὺς πρώτους τῆς ἡλικίας ἡμῶν χρόνους· ὁ μὲν γὰρ νῦν καιρὸς οὐδ' εἰπεῖν ἔστιν ὅσην σπάνιν ἔσχηκε τοῦ πράγματος . . . Οἱ μὲν καὶ διὰ γραφῆς ἐπεχείρησαν τὰ δοκοῦντα σφίσι πραγματεύεσθαι καταλιπόντες τοῖς ἐπιγιγνομένοις τῆς παρ' αὐτῶν ὠφελείας μετασχεῖν, οἱ δ' ἀποχρῆναι σφίσιν ἠγήσαντο τοὺς συνόντας προβιβάζειν εἰς τὴν τῶν ἀρεσκόντων ἑαυτοῖς κατάληψιν· Ὡν τοῦ μὲν προτέρου γεγονόσι τρόπου Πλατωνικοὶ μὲν Εὐκλείδης καὶ Δημόκριτος καὶ Προκλῖνος . . . οἱ τε μέχρι νῦν ἐν Ῥώμῃ δημοσιεύοντες Πλωτίνος καὶ Γεντελιανὸς Ἀμέλιος, ὁ τούτου γνώριμος . . . Τοῦ δὲ δευτέρου Πλατωνικοὶ μὲν Ἀμμώνιος καὶ ᾽Ωριγένης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγω τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διενεγκούσιν . . . καὶ γὰρ εἴ τι τούτων γέγραπταί τιςιν, ὡσπερ ᾽Ωριγένει μὲν τὸ περὶ δαιμόνων . . . οὐκ ἐχέγραα πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐχειργασμένων τὸν λόγον αὐτοὺς ἀριθμῆν ἂν γένοιτο πάρεργον τῇ τοιαύτῃ χρησαμένων σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν ὁρμὴν λαβόντων· τῶν δὲ Στωκῶν Ἑρμίνος καὶ Λυσίμαχος . . . καὶ Περιπατητικῶν Ἀμμώνιος καὶ Πτολεμαῖος φιλολογώτατοι μὲν τῶν καθ' ἑαυτοὺς ἄμφω γενόμενοι καὶ μάλιστα ὁ Ἀμμώνιος· οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἐκεῖνω γέγονεν εἰς πολυμάθειαν παραπλήσιος· οὐ μὴν καὶ γράψαντές γε τεχνικὸν οὐδέν, ἀλλὰ ποιήματα καὶ λόγους ἐπιδεικτικούς, ἅπερ οὖν καὶ σωθῆναι τῶν ἀνδρῶν τούτων οὐχ ἐκόντων οἶμαι.

Diese Texte behandeln Ammonius im Zusammenhang mit Plotin, dessen unbewußt gesuchter und schließlich gefundener Lehrer er gewesen ist. Volle 11 Jahre ist Plotin in der Schule des Ammonius geblieben, und im Umgang mit ihm hat er eine solche philosophische Fähigkeit oder Kraft erworben (ἔξις), daß er sich sogar von der bei den Persern und Indern betriebenen und herrschenden Philosophie „Erfahrung zu verschaffen“ trachtete. Im Zusammenhang hiermit steht die sich anschließende Bemerkung, Plotin habe sich dem Haupt-

quartier des gegen die Perser ziehenden Kaisers Gordianus angeschlossen und sei bei der über Gordianus hereinbrechenden Katastrophe mit Mühe und Not nach Antiochien geflohen. Von einer Reise nach Indien hören wir nichts. Wohl aber wird klar und deutlich als Beweis für die bei Ammonius erworbene philosophische Bildung Plotins seine Beschäftigung auch mit der indischen Philosophie ausdrücklich erwähnt. Man könnte ja das $\pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\nu\ \lambda\alpha\beta\epsilon\acute{\iota}\nu$ in dem folgenden Satz, der die Reise Plotins ins Hauptquartier des gegen die Perser marschierenden Kaisers bringt, inhaltlich ausgeführt finden. Aber dieser innere Zusammenhang stört keineswegs die Tatsächlichkeit der Beschäftigung auch mit der indischen Philosophie und das Gewicht der diesbezüglichen Bemerkung über Plotin. Man muß bei dieser Notiz sogar den engen Zusammenhang mit dem Unterricht bei Ammonius im Auge behalten, in dem sie steht, wenn man ihren vollen Klang erfassen will. Gerade als Schüler des Ammonius hat Plotin sich mit persischen und indischen Philosophen abgeben müssen. Dieser Sinn dieser Bemerkungen darf nicht verkannt werden, und wenigstens in dieser Hinsicht wird man den Zusammenhang des Ammonius mit Indien ausdrücklich als hier bestätigt ansehen dürfen.

Es ist aber auch der einzige, freilich nicht unwichtige Hinweis dieser Art, den ich gefunden habe. Im übrigen betont das dritte Kapitel der *vita Plotini*, daß Plotin seine Vorlesungen aus seinem Umgang mit Ammonius gestaltet, aber die Lehren des Meisters verborgen gehalten hat. Er, Herennius und Origenes hatten nämlich ein Abkommen getroffen, die Lehren des Ammonius verborgen zu halten; dieser Vertrag wurde zuerst von Herennius, dann von Origenes gebrochen. Plotin aber hielt ihn und hat deshalb zunächst nichts geschrieben, sondern sich auf seine Lehrtätigkeit beschränkt, die freilich die Gedanken des Ammonius benützt hat.

Kap. 14 erzählt von der Art des Plotinischen Vortrages und der Methode seiner Vorlesung, rühmt dann seine Originalität und Eigenart, wie das öfters in der *vita* geschieht, und akzentuiert abermals, daß er den „Geist des Ammonius“ in seine Forschungen hereingebracht habe. Man wird wohl das allgemeine Verständnis des Wortes $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ an dieser Stelle festhalten müssen, und man wird nicht dabei an die Lehre vom $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$, wie sie von Ammonius ausgebildet gewesen wäre, denken dürfen. Es wäre ja verlockend, aus dieser Wendung vom $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ das herauszulesen, was Plotin von Plato unterscheidet, nämlich das stufenweise Herabsteigen der göttlichen Kräfte und die dementsprechende Erhebung des Urwesens über Sein und Denken. Indessen ist die sprachliche Grundlage für diese Folgerungen doch wohl leider zu allgemein und deshalb auch schwerlich als Andeutung für die Art der Lehre des Ammonius Sakas zu verwenden.

Das 14. Kapitel bringt noch einige Anekdoten, darunter die von dem Besuch der Vorlesung des Plotin durch Origenes und von der Bescheidenheit und Schüchternheit, mit der Plotin darauf reagierte. Dabei bleibt die Frage hier offen, wer dieser Origenes ist, der Verfasser einer Schrift über die Dämonen und einer anderen: „Der König allein ist Dichter.“

Aber auch die Kritik des Longinus an den Philosophen seiner Zeit, die Kap. 20 bringt, zeigt, daß damals nicht bloß unser Ammonius eine Rolle gespielt hat. Longinus kennt zwei Arten von Philosophen; die einen haben etwas für die Nachwelt geschrieben und sind literarisch tätig gewesen. Dazu rechnet er u. a. Plotin. Die anderen widmen sich ihren Schülern und begnügen sich damit, daß diese ihre Gedanken verstehen und aufnehmen; sie schreiben nur Kleinigkeiten, wie etwa Origenes über die Dämonen, im Grund Nebendinge, die sie nicht einmal der Erhaltung an sich für würdig gehalten hätten. Zu diesen stellt er die Platoniker Ammonius und Origenes, die ihre Zeitgenossen überragten, aber auch die Peripatetiker Ammonius und Ptolemäus, von denen besonders Ammonius die Zeitgenossen an Wissen übertraf, die auch geschrieben haben, aber nichts Strenges und Wissenschaftliches, sondern nur Gedichte und Festreden, deren Erhaltung sie selbst gar nicht gewünscht haben würden.

Ohne Zweifel sind der Platoniker Ammonius und der Peripatetiker Ammonius zwei verschiedene Personen. Ist einer von ihnen und welcher mit Ammonius Sakas gleichzusetzen? Und wer ist jener Origenes, der durch die *vita Plotini* hindurchgeistert? Ist auch hier wieder ein zweiter von dem großen christlichen Origenes verschiedener Origenes gemeint, der vor allem Lehrer war und erst in zweiter oder dritter Linie als kleiner Schriftsteller gewirkt hat? Es wäre immerhin ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, wenn die großen Philosophen der Zeit so gern Ammonius und Origenes geheißen hätten. Die Frage liegt wirklich nah, ob hier nicht Konfusionen oder — vielleicht — Verdoppelungen vorgenommen worden sind.

Aber wir müssen, bevor wir zu diesen Problemen Stellung nehmen, die Tradition noch weiter über Ammonius Sakas befragen.

2.

Eusebius zitiert im sechsten Buch seiner Kirchengeschichte Bemerkungen des Porphyrius über Ammonius und Origenes, denen er dann selbst leidenschaftlich widerspricht ²¹⁾.

„Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός ἢ καὶ γὰρ κομιδῆ νέος ὦν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὦν καταλέλοιπεν συγ-

21) Euseb. Hist. eccl. VI, 19, 6 ff., S. 239 f. Schwartz.

γραμμάτων εὐδοκιμούντος, παρειλήφθω Ὁριγένους, οὐ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται· Ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὑφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῃ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤπατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὁριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα. Ὡς δὲ φέρων αὐτὸν τε καὶ τὴν ἐντοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων τε καὶ τὰ Ἕλλησιν ὀνόματις ὑποβαλλόμενος μύθοις· συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς Πυθαγορείοις ἔλλογιμων ἀνδρῶν ὡμίλει συγγράμμασιν ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἕλλησιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς.

Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ . . . εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τὰνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς . . . ἐν οἷς αὐτὸν μὲν φησὶν ἐξ Ἑλλήνων μεταθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσεβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν· τῷ τε γὰρ Ὁριγένει τὰ τῆς κατὰ Χριστὸν διδασκαλίας ἐκ προγόνων ἐσψίζετο, ὡς καὶ τῆς πρόσθεν ἱστορίας ἐδήλου, τῷ τε Ἀμμωνίῳ τὰ τῆς ἐνθέου φιλοσοφίας ἀκέραια καὶ ἀδιάπτωτα καὶ μέχρις ἐσχάτης τοῦ βίου διέμενεν τελευτῆς, ὡς που καὶ οἱ τὰνδρὸς εἰς ἔτι νῦν μαρτυροῦσι πόνοι, δι' ὧν κατέλιπε συγγραμμάτων παρὰ τοῖς πλείστοις εὐδοκιμούντος, ὡσπερ οὖν καὶ ὁ ἐπιγεγραμμένος „περὶ τῆς Μωυσέως καὶ Ἰησοῦ συμφωνίας“ καὶ ὅσοι ἄλλοι παρὰ τοῖς φιλοκόλοις εὕρηται. — . . .

Origenes schreibt in einem Brief: „Ἐπεὶ δὲ ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ, τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, προσήεσαν ὅτε μὲν αἰρετικοί, ὅτε δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ἑλλήνων μαθημάτων καὶ μάλιστα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, ἔδοξεν ἐξετάσαι τὰ τε τῶν αἰρετικῶν δόγματα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων περὶ ἀληθείας λέγειν ἐπαγγελλλόμενα. Τοῦτο δὲ πεποιήκαμεν μιμησάμενοί τε τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον . . . καὶ τὸν νῦν ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρῶν Ἡρακλᾶν, ὄντινα εὕρον παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων, ἤδη πέντε ἔτεσιν αὐτῷ προσκαρτερήσαντα πρὶν ἢ ἐμὲ ἀρξασθαι ἀκούειν ἐκείνων τῶν λόγων· δι'

ὄν καὶ πρότερον κοινῇ ἐσθῆτι χρώμενος ἀποδυσάμενος καὶ φιλόσοφον ἀναλαβὼν σχῆμα μέχρι τοῦ δεῦρο τηρεῖ βιβλία τε Ἑλλήνων κατὰ δύναμιν οὐ παύεται φιλολογῶν.“

Diese Stellen bei Eusebius zerfallen in drei Abschnitte.

1. Kritische Bemerkungen des Porphyrius aus dem dritten Buch seiner Schrift gegen die Christen über Origenes und Ammonius.
2. Polemik des Eusebius gegen Porphyrius zugunsten des Origenes und Ammonius.
3. Briefliche Äußerung des Origenes über seine philosophischen Arbeiten.

An eben der wichtigsten dritten Stelle (Nr. 3) erklärt Origenes in äpoletischer Absicht, er sei als Theologe durch den Umgang mit Philosophen und Häretikern genötigt gewesen, sich besonders mit der griechischen Philosophie zu beschäftigen, und habe dabei als Vorbilder Pantänus und Heraklas gehabt, welche letzteren er bei seinem Philosophielehrer getroffen habe, wo er schon fünf Jahre früher als Origenes gehört habe. „Um dieses willen“ — fährt Origenes fort — „hat er auch die früher gebrauchte, allgemein übliche Kleidung ausgezogen und den Philosophenmantel angelegt.“ Wenn man δι' ὄν, wie ich es hier tue, übersetzt, so ist der, der den Philosophenmantel genommen hat, jener im Presbyterium von Alexandrien sitzende und spätere Alexandrinische Bischof Heraklas. Liest man aber διὸ wozu die Handschriften nach Eduard Schwartz z. St. durchaus auch die Möglichkeit geben, so könnte man in dem Mann, der die gewöhnliche Kleidung mit dem Philosophenmantel vertauschte, den Philosophielehrer des Origenes, nämlich Ammonius Sakas, erkennen, und daran denken, daß Theodoret sein gelehrtes Scherzchen aus dieser Stelle heraus entwickelt hat. Diese Erklärung wäre freilich auch geeignet, die Auffassung von Σάκας als „Sake“ zu entwerfen und an ihre Stelle den Beinamen „Sack“ im Hinblick auf die Art der Kleidung zu bringen. Freilich ist die Beziehung des Mannes mit dem Philosophenmantel auf den Philosophielehrer, auch wenn wir διὸ; lesen, nicht glatt und einfach zu vollziehen, die Verknüpfung treibt meines Erachtens schließlich doch auch in diesem Fall dazu, das Subjekt in Heraklas sich zu verdeutlichen.

Die Bemerkungen des Porphyrius (Nr. 1) bezeugen Origenes als Schüler des verdienstvollen Ammonius, von dem er in wissenschaftlicher Beziehung viel gelernt habe. Aber Ammonius, als Christ geboren und erzogen, hat, als er selbständig zu denken lernte, „nach den Gesetzen“, also als Heide, gelebt, während Origenes, als Grieche unter Griechen erzogen, die barbarische Lebensform der Christen angenommen hat. Das war nach Ansicht des Porphyrius eine Schändung seiner eigentlichen Bildung, die vor allem in Plato gegründet war.

Unzweifelhaft wiegen diese Angaben des Porphyrius schwer. Eusebius widerspricht ihnen in dem zweiten Abschnitt (Nr. 2) freilich mit Leidenschaft. Er akzeptiert das Lob der wissenschaftlichen Kraft des Origenes; aber es ist „gelogen“, wenn Origenes als übergetretener Grieche und Ammonius als faktischer Heide bezeichnet wird. Origenes hat im Gegenteil sein Christentum von seinen Ahnen „geerbt“ — sein Vater war Märtyrer —, und Ammonius ist Christ geblieben, wie seine Schrift über die Harmonie zwischen Moses und Jesus beweist²²⁾. Aber die letzte Bemerkung des Eusebius erweckt starken Verdacht; denn wenn eines in diesen hin und hergehenden Angaben sicher ist, dann ist es dies, daß Ammonius nichts und erst recht nichts Derartiges geschrieben hat, und daß seine Schüler das bekannte Abkommen des Schweigens getroffen haben, wie es die *vita Plotini* deutlich erwähnt. Dann aber hat Eusebius eine Verwechslung vorgenommen, was durchaus möglich wäre, oder aber er hat in der Hitze des Gefechts falsche Angaben gemacht. Auch das von ihm über Origenes Gesagte ist nicht über allen Zweifel erhaben. Denn dieser kann sehr wohl aus griechischem Geschlecht hervorgegangen sein, und sein Vater kann trotzdem christlicher Märtyrer geworden sein. Eusebius erzählt ja selbst h. e. VI, 2, 15 S. 223 Schwartz, daß Origenes schon gerade von seinem Vater in die Wissenschaft der Griechen eingeführt worden sei.

3.

Zwei Stellen, die bei Photius erhalten sind, müssen noch angeführt werden, in denen Aussprüche des in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts lebenden Hierokles, eines Schülers des Philosophen Plutarch, zitiert werden²³⁾. Es handelt sich um den Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern.

a) Καὶ διέμεινε τοῦτο τὸ πάθος τοῖς φιλοσόφοις διατριβαῖς ἐν-
σκῆψαι ἕως Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου·
Οὗτος γὰρ πρῶτον ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν,
καὶ τὰς τῶν πολλῶν δόξας ὑπεριδὼν τὰς ὄνειδος φιλοσοφίᾳ προστρι-
βομένας, εἶδε καλῶς τὰ ἑκατέρου καὶ συνήγαγεν εἰς ἓνα
καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν καὶ ἀστασίαστον τὴν φιλοσοφίαν
παραδέδωκε πᾶσιν τοῖς αὐτοῦ γυνωρίμοις, μάλιστα δὲ τοῖς
ἀρίστοις τῶν αὐτῷ συγγεγονότων, Πλωτίνῳ καὶ Ὠριγένηι καὶ
τοῖς ἑξῆς ἀπὸ τούτων.

b) Es ist von einem 7bändigen Buch die Rede, das Plato und seinen Wirkungen gewidmet ist.

22) Vgl. Hieronymus, *Liber de viris illustribus* (Migne P. L. 23), cap. 55.

23) Photius *Bibliotheca* ed. J. Becker 1824 I a) Nr. 251 S. 466 A, Z. 30
und b) Nr. 214 S. 173 A, Z. 20.

ὁ δὲ ς' [λόγος] τοὺς μετὰ Πλάτωνα πάντας, αὐτὸν Ἀριστοτέλην κορυφαῖον λαβῶν, μέχρις Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως, οὗ τῶν γνωρίμων οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτῖνος καὶ Ὠριγένης, τοὺς οὖν μετὰ Πλάτωνα μέχρι τῶν εἰρημένων ἀνδρῶν, ὅσοις ἐπὶ σοφίᾳ γέγονεν ὄνομα λιπεῖν, τούτους ἅπαντας ὁμοδοξεῖν τῇ Πλάτωνος κατασκευάζει κρίσει, καὶ ὅσοι διστάν τῆς ὁμοδοξίας Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην ἐπεχείρησαν, τῶν φαύλων τε καὶ ἀποτροπαίων τίθησι, πολλά τε νοθεῦσαι τῶν Πλατωνικῶν λόγων, καίτοι Πλάτωνα διδάσκαλον ἐπιγραφομένους, ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν Ἀριστοτελικῶν γραμμάτων τοὺς τὴν ἐκείνον μερίδα τιμᾶν ὁμολογοῦντας. Καὶ δι' οὐδὲν ἕτερον τούτοις τὰ τοιαῦτα μεμηχανῆσθαι, ἢ ἴν' ἔχοιεν συγκρούειν τὸν Σταγαιρίτην πρὸς Ἀρίστωνος. Ὁ δὲ ζ' λόγος ἀρχὴν ἰδίαν ὑποστησάμενος περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προειρημένου Ἀμμωνίου τὴν σπουδὴν ἀναλαμβάνει. Καὶ ὡς Πλωτῖνός τε καὶ Ὠριγένης καὶ μὴν καὶ Πορφύριος καὶ Ἰαμβλίχος καὶ οἱ ἐφεξῆς, ὅσοι τῆς ἱεράς (ὡς αὐτός φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύντες ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ὃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράφει δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακεκαθαυμένη συνάδουσι φιλοσοφίᾳ.

In diesen Stellen tritt „Ammonius, der Alexandriner, der von Gott Gelehrte“ insofern in ein neues Licht, als ihm in der Geschichte der Philosophie im Hinblick auf seine Lehren ein besonderer Platz angewiesen wird. Er ist der Mann, der in dem ermüdenden Streit zwischen Platonikern und Aristotelikern durch die Kraft seines Enthusiasmus und seiner überlegenen Schau imstande war, die große geistige Einheit herzustellen, und der diese Einheit seinen besten Schülern, Plotin und Origenes, und dann wieder deren Schülern weitergegeben hat.

Man könnte natürlich sagen, hier ist nicht Ammonius Sakas gemeint, sondern jener Aristoteliker oder jener Platoniker Ammonius, die beide von Longinus ähnlich charakterisiert und gerühmt werden; und auch Origenes — könnte man hinzufügen — sei nicht der große christliche Religionsdenker, sondern jener mit dem Platoniker Ammonius zusammengebrachte Origenes, der zwar wenig geschrieben, aber doch seine Zeitgenossen überragt habe. Man käme so auf einen zweiten Strang der Philosophiegeschichte, auf dem sich ein anderer, ja ein dritter Ammonius und ein anderer Origenes bewegt und ausgezeichnet hätten, wie die von der bekannten philosophischen und theologischen Tradition ans Licht gestellten Männer des gleichen Namens.

Man könnte das um der Klarheit willen alles sagen, wenn nicht Plotin und die Angaben seiner vita dazwischen treten würden, die Ammonius sicher mit Ammonius Sakas verbinden und Origenes — weniger sicher — mit dem wenig schreibenden Origenes, der sich

ohne weiteres schwer mit dem großen christlichen Origenes gleichsetzen läßt. Freilich, wer unbefangen diese Angaben des Hierokles bei Photius liest, wird auch Origenes an dieser Stelle im Hinblick auf die Wendung $\text{o}\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\xi\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\acute{\omega}\tau\omega\nu$, wodurch Origenes mit Plotin gleichgestellt wird, mit dem großen christlichen Origenes zu identifizieren geneigt sein. Ich glaube aber nicht, daß man hier zu einem sicheren Urteil kommen kann.

Immerhin, nach Porphyrius hat Ammonius Sakas nichts geschrieben; nach Longinus haben die beiden anderen Philosophen desselben Namens auch wenig literarisch produziert — nur belanglose Kleinigkeiten. Origenes aber hat auch nach dieser Tradition nur einige Schriften verfaßt, die kaum mit irgendwelchen Arbeiten des großen Religionsphilosophen trotz der dazu gemachten Versuche identifiziert werden können, hat aber auch einen großen Einfluß auf seine Hörer ausgeübt. Ob hier nicht die „heidnische“ wissenschaftliche Tradition Männer verdoppelt hat, von denen einerseits persönliche und sachliche Eigentümlichkeiten bekannt waren, andererseits die Nichterwähnung ihres großen Schrifttums im politischen oder doch im philosophisch-politischen Interesse gelegen hat? Es erscheint nicht undenkbar, daß der Mann, der den gemeinsamen $\text{N}\acute{\omicron}\upsilon\varsigma$ von Plato und Aristoteles entdeckt hat, und der die Synthese von Plato und Aristoteles herstellen wollte, in zwei bzw. drei Personen aufgespalten worden ist; gewissermaßen als Schattenbild der ursprünglich vorhandenen Gegensätze, die er überbrückt hat. Und auch das möchte ich für möglich halten, daß dem „Zentauren“ Origenes die Spiegelungen von zwei Männern des gleichen Namens gefolgt sind. In der Teilung der Personen durch die Überlieferung wird also die Zwispältigkeit oder doch die von ihnen vollzogene, überwundene Zwispältigkeit ihres Werkes erhalten. So könnten sich die vielen gleichen Namen von Männern aus demselben Beruf vielleicht erklären lassen. Aber das bleibt Hypothese, die freilich mein historisches Empfinden für wahrscheinlicher hält als die Annahme von verschiedenen, gleichzeitig lebenden Philosophen des gleichen Namens, die doch schlecht voneinander zu unterscheiden sind.

4.

Bekannt sind noch zwei Stellen aus Nemesius, de natura hominis²⁴⁾, in denen Ammonius, „der Lehrer Plotins“, und Numenius als Autoren von Beweisen gehört werden, die gegen die Körperlichkeit der Seele sprechen.

24) a) Migne P. G. 40 cap. 2 S. 537, 29 B; b) Migne P. G. 40 cap. 3 S. 594, 57 B; vgl. dazu E. d. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus (Archiv für Geschichte der Philosophie VII (1894), S. 295 ff.

a) Die erste Stelle lautet²⁵⁾: Κοινή μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν, ἀρκέσει τὸ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα. Εἰσὶ δὲ ταῦτα. Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἄπειρον τμητὰ, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συντιθέντος καὶ συνάγοντος . . . καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὕπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμά ἐστιν ἡ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶ τὸ συνέχον ἐκείνην; Ἐδείχθη γὰρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος καὶ οὕτως, εἰς ἄπειρον, ἕως ἂν καταστήσωσιν εἰς ἀσώματον.

Vielleicht endet hier das Fragment; wahrscheinlich aber geht es weiter fort: εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωϊκοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα, εἰς τὸ ἔσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω, μεγεθῶν καὶ ποιότητων ἀποτελεσματικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ ἔσω ἐνώσεως καὶ οὐσίας· ἐρωτητέον αὐτοὺς ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπὸ τινός ἐστι δυνάμει, τίς ἡ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσιώται; Εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ δύναμις ὕλη τίς ἐστίν, τοῖς αὐτοῖς πάλιν χρῆσόμεθα λόγοις· εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἀλλ' ἔνυλον . . . τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ μετέχον τῆς ὕλης, πότερον ὕλη καὶ αὐτὸ ἢ ἄνυλον; Εἰ μὲν οὖν ὕλη, πῶς ἔνυλον καὶ οὐχ ὕλη; Εἰ δὲ οὐχ ὕλη, ἄνυλον ἄρα· εἰ δὲ ἄνυλον, οὐ σῶμα. Πᾶν γὰρ σῶμα ἔνυλον. Εἰ δὲ λέγοιεν, ὅτι τὰ σώματα τριχῆ διαστατὰ ἐστίν, καὶ ἡ ψυχὴ δὲ δι' ὄλου διήκουσα τοῦ σώματος, τριχῆ διαστατὴ ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο πάντως καὶ σῶμα· ἐροῦμεν, ὅτι πᾶν μὲν σῶμα τριχῆ διαστατόν, οὐ πᾶν δὲ τὸ τριχῆ διαστατόν τὸ σῶμα. καὶ γὰρ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποιόν, ἀσώματα ὄντα καθ' ἑαυτὰ, κατὰ συμβεβηκὸς ἐν ὄγκῳ ποσοῦται. Οὕτως οὖν καὶ τῇ ψυχῇ, καθ' ἑαυτὴν μὲν πρόσεστι τὸ ἀδιαστατόν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ τῷ, ἐν ᾧ ἐστὶ, τριχῆ διαστάτῳ ὄντι, συνθεωρεῖται καὶ αὐτὴ τριχῆ διαστατὴ. Ἔτι, πᾶν σῶμα ἦτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν. ἀλλὰ εἰ μὴν ἔξωθεν κινεῖτο, ἄψυχον ἔσται· εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἡ ψυχὴ, εἰ μὲν ἔξωθεν κινεῖτο, ἄψυχός ἐστιν. εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχός· ἄτοπον δὲ, καὶ τὸ ἄψυχον καὶ τὸ ἔμψυχον λέγειν τὴν ψυχὴν· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχὴ. Ἔτι ἡ ψυχὴ, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται. τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν. οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχὴ. Ξενοκράτης οὕτως συνήγεν. Εἰ δὲ μὴ τρέφεται, πᾶν δὲ σῶμα ζῶου τρέφεται, οὐ σῶμα ἡ ψυχὴ.

b) Die zweite Stelle findet sich in einer Erörterung der Frage, wie Seele und σῶμα ἄψυχον sich verbinden. Plato sagt, der Mensch bestehe nicht aus Leib und Seele, sondern er selbst sei die Seele, die

25) Zeller erklärt a. a. O. (vgl. Phil. der Griechen III b, 4581, III a, 1271) diese Stelle für eine Paraphrase des Fragments aus Numenius' Schrift Περὶ ἀγαθοῦ, das Eusebius in der Praep. ev. XV, 17 mitteilt. — Ich kann mit diesem Hinweis nichts Rechtes anfangen.

gewissermaßen mit dem Leib bekleidet sei. Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο. Ἔλεγε γὰρ τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι, καθάπερ τὰ σώματα ἐφθαρμένα καὶ ἐνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα ὡς τὰ παρακείμενα. Ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων ἡ ἔνωσις ἀλλοίωσιν τῶν συνιόντων πάντως ἐργάζεται . . . ἐπὶ δὲ τῶν νοητῶν ἔνωσις μὲν γίνεται, ἀλλοίωσις δὲ οὐ παρακολουθεῖ. οὐ γὰρ πέφυκε τὸ νοητὸν κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι· ἀλλ' ἢ ἐξίσταται ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται, μεταβολὴν δὲ οὐκ ἐπιδέχεται. ἀλλ' οὔτε εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται. οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀθάνατον. καὶ ἡ ψυχὴ, ζωὴ οὐσα, εἰ ἐν τῇ κράσει μετεβάλλετο, ἠλλοιώθη ἂν καὶ οὐκ ἔτι ἦν ζωὴ. Τί δὲ συνεβάλλετο τῷ σώματι, εἰ μὴ παρείχεν αὐτῷ τὴν ζωὴν; οὐκ ἄρα ἀλλοιοῦται ἡ ψυχὴ ἐν τῇ ἐνώσει.

Vielleicht ist hier das Zitat aus Ammonius zu Ende. Vielleicht gehört aber auch einiges aus dem Folgenden dazu, wo im Zug der angedeuteten Gedanken die nicht lokal zu denkende Gegenwart der Seele im Leib umschrieben wird; sie ist da, wie eine Macht wirksam ist. Ἡ δὲ ψυχὴ ἀσώματος οὐσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς, ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν· οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα, οὐ δὲ ἐν τῷ σώματι ἐστίν, ὡς ἐν ἀγγεῖῳ ἢ ἀσκῷ, ἀλλὰ μάλλον τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ . . . Ἐπὶ οὖν ἐν σώματι λέγεται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει . . ., ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρός τι ῥοπή καὶ διαθέσει δεδέσθαι φαμεν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστήν, οὐ σωματικῶς οὐ δὲ τυπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν . . . τὸ γὰρ μὴ ἔχον μέρος, ποῖον δύναται τόπῳ περιγραφεσθαι; Ὅγκῳ γὰρ τόπος συνυφίσταται. Τόπος γὰρ ἐστίν πέρασ τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχει τὸ περιεχόμενον. Εἰ δέ τις λέγοι· Οὐκοῦν καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ἐν Ῥώμῃ ἐστὶ καὶ πανταχοῦ ἡ ἐμὴ ψυχὴ. λανθάνει ἑαυτὸν πάλιν τόπον λέγων. καὶ γὰρ τὸ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ καὶ ὅλως τὸ ἐν τῷδε τόπος ἐστίν. Ἐν τόπῳ δὲ ὅλως οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν σχέσει. Δέδεικται γὰρ, μὴ δύνασθαι περιληφθῆναι τόπῳ.

Es ist nicht ganz unmöglich, daß dieses Zitat oder diese Paraphrase noch etwas weiter geht. Wahrscheinlich ist es nicht, weil bald schon die christliche Analogie der ἔνωσις von Mensch und Logos herangezogen wird. Wir müssen jedoch hier schon des Raumes wegen abbrechen. Nemesius gibt manchmal kurze wörtliche Zitate, wie z. B. dasjenige aus Porphyrius (Migne P. G. 40, S. 604, 60 A); dann aber bringt er wieder lange Ausführungen, vielleicht sogar Umschreibungen, wie hier, wo er sich auf Ammonius, den Lehrer Plotins, be-

zieht²⁶⁾. Aber besteht diese Beziehung zu Recht. Man kann natürlich immer wieder darauf hinweisen, daß Ammonius Sakas nichts geschrieben hat, daß also die Ausführungen des Nemesius aus mündlicher Tradition geschöpft sein müssen, und daß weder Porphyrius noch Jamblichus noch die Aristoteles-Kommentatoren Lehren des Ammonius erwähnen, da sich dieser ja jede Glorifizierung verboten hatte. Und man kann dazu die Frage stellen, ob so komplizierte Gedankengänge wie die hier dargelegten überhaupt lediglich mündlich sich haben erhalten lassen.

W. Jäger nimmt in seinem Buch über Nemesius²⁷⁾ an, daß die Berichte des Nemesius über die Lehren des Ammonius Sakas und des Numenius aus der mündlichen Überlieferung des Plotin stammen und, betreffend Numenius, aus Porphyrius. Er sieht auch, daß Nemesius die von Ammonius Sakas gelehrt Wesensvereinigung zweier Substanzen (νοῦς und ψυχή), die ihm Porphyrius, der Christenbestreiter, lieferte, auf die Probleme der Menschwerdung Christi angewandt hat, und daß Apollinaris von Laodicäa nach der Analogie von νοῦς und ψυχή, die er mit Plotin als zwei Substanzen denkt — darin liegt sein Mangel —, die Gegenwart des Logos im Menschen Jesus gedeutet hat²⁸⁾. Im Untergrund von Plotin sitzt eben nicht die Stoa, die nicht, wie Zeller will, die Vorläuferin des Neuplatonismus ist, sondern letzten Endes Poseidonius; und Nemesius hat die Verteidigung des Platonischen Seelenbegriffes gegen die Aristotelisch-naturwissenschaftliche Richtung, wie sie Porphyrius repräsentiert, gut erhalten. Die Lehre des Poseidonius von den Kräften der Seele, nicht von ihren Teilen, übernimmt der Neuplatonismus²⁹⁾. Die mit viel Stilgefühl geschriebenen Nemesius-Studien des Norwegers E. Skard³⁰⁾ haben die Jägerschen Forschungen vertieft und verfeinert. Er gibt Jäger zu, daß das meiste auf Poseidonius zurückgehe; aber er ermittelt nun auch die verschwiegenen Mittelquellen, die zwischen den großen Namen der Vorzeit und dem kompilierenden Autor stehen; und er findet sie teils in dem Genesiskommentar des Origenes, teils in Galens Wissenschaftslehre.

26) Zeller, a. a. O. (vgl. auch Philosophie der Griechen III b, S. 502, 507) vergleicht — mit Recht — Plotin V, 5, 9, wo diese Gedanken über die Art der Verbindung von Seele und Leib zum Teil wörtlich wiederkehren. — Vgl. ferner Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie I (1846) S. 348, der bereits den Zweifel zum Ausdruck bringt, ob die Nemesius-Zitate eine wörtliche Wiedergabe der Ideen des Ammonius Sakas sind. Vacherot ist sonst der Meinung, daß Plotin la méthode générale et la substance même de sa philosophie von Ammonius Sakas übernommen hat (S. 346).

27) W. Jäger, Nemesius von Emesa (1914), S. 66.

28) W. Jäger, a. a. O. S. 6.

29) W. Jäger, a. a. O. S. 64 ff.

30) E. Skard, Nemesios-Studien (Symbolae Osloenses), 1936.

In diese Probleme greift noch eine bekannte Untersuchung von H. von Arnim über die „Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakas“ ein³¹⁾, in der eine neue Quelle herangezogen wird. Arnim erblickt die Quelle des cap. 3 der Schrift des Nemesius in des Porphyrius *Σύμμικτα ζητήματα* (Migne P. G. 40, 602, 60; vgl. Migne P. G. 40, 598, 58 und 604, 60/61), und dieselbe Quelle entdeckt er in Priscians um 530 geschriebenen *solutiones ad Chosroen*³²⁾, woraus sich ergibt, daß Priscian und Nemesius dieselbe Quelle benützten, eben die *Σύμμικτα ζητήματα* des Porphyrius. Ich möchte die Stelle des Priscian hersetzen, um das Material für den selbst urteilenden Leser einigermaßen vollständig zu bieten.

Aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex collectione Ammonii scholarum et Porphyrius ex commixtis quaestionibus, Jamblichumque de anima scribens, et Alexander et Themistius, qui ea quae sunt Aristotelis narrat; Plotinus quoque magnus et Proclus ... singulos libros componens ... , per quos apud Platonem animal immortale ostenditur.

Vorher werden hier Plato, Aristoteles, Theophrastus, Hippokrates, Strabo, Lavinus ex Gaii scholis, Posidonius, Ptolemäus, Marcian, Arrian, Didymus, Dorotheus erwähnt. Chronologisch ist die Ordnung der Aufzählung nicht. H. von Arnim denkt bei Theodot an Theodosius, der in der *vita Plotini* cap. 7 als Gefährte des Ammonius Sakas genannt wird. Theodot oder Theodosius sei der Sammler der Vorträge des Ammonius und damit die Quelle, die Porphyrius für seine Mitteilungen in den *Σύμμικτα ζητήματα* aus den Lehren des Ammonius Sakas zitiert³³⁾. Zeller hat dem widersprochen³⁴⁾; denn Theodot sei eben nicht Theodosius, und man müsse hier an einen anderen Ammonius denken, den Sohn des Hermias, der nach Proklus Schulhaupt der Neuplatoniker war. Nemesius habe, so schließt Zeller, die angeblich von Ammonius herstammenden Wendungen aus jener Schrift des Porphyrius entlehnt, auf welche Arnim hingewiesen hatte. Vielleicht spricht das Naturwissenschaftliche in diesem Stück in der Tat für die These Zellers (vgl. Photius, *bibl. I*, Nr. 242, S. 343 B); aber auf der anderen Seite deutet die Theorie über die Seele³⁵⁾, die im Stil der Ausführungen bei

31) H. v. Arnim in *Rhein. Museum der Philologie*, Bd. 42, 1887, S. 276 ff.

32) *Supplementum Aristotelicum I*, 2, *Prisciani Lydi quae exstant ed.* Bywatter, 1886, *Solutiones ad Chosroen liber*, S. 42, Z. 41.

33) H. v. Arnim, a. a. O. S. 279 ff., 283.

34) Ed. Zeller, *Ammonius Sakas und Plotin* (*Archiv f. Gesch. der Phil.* VII, 1894, S. 303).

35) *Suppl. Arist.* a. a. O. S. 44, 80. *Itaque <anima> neque apponitur neque miscetur neque concreta est; et necessario neque corpus est; sed pervenit ut essentia quaedam incorporalis: Proprium vero incorporalis pervenire per totum corpus.*

Nemesius gehalten ist, auf Ammonius Sakas. Auch das wird man wohl sagen können, daß, wenn die Seelenlehre Plotins aus Ammonius stammen sollte, dasselbe auch für seine Metaphysik gelten müßte.

IV.

Man muß schließlich fragen, ob das Gedankengut der Alexandriner aus jener Periode, in die Ammonius Sakas gehört, Vergleichspunkte mit Ideen der indischen Philosophie oder Metaphysik darbietet. Es ist also die Frage Alexandrien und Indien, die hier wenigstens gestellt und in bezug auf unseren Philosophen annähernd erörtert werden muß. Eine erschöpfende Darstellung ist in diesem Zusammenhang nicht möglich; sie wäre Sache eines Buches, nicht eines Aufsatzes.

1.

Wenn ich recht sehe, so kommen für diese Vergleichung vier wesentliche Punkte in Betracht, an denen Berührungen oder Umbildungen vorliegen können: 1. Die Lehre von der Seelenwanderung, namentlich im Hinblick auf Origenes. 2. Der Begriff des Einen, in dem Subjekt und Objekt verschwinden, und das nicht durch Denken, sondern durch Intuition gefunden wird, namentlich im Hinblick auf Plotin. 3. Das Grundschema der Weltentwicklung, wie es bei der Gnosis und im Neuplatonismus und bei allen neuplatonischen Denkern grundlegend ist; ich meine die Lehre vom Abstieg und Aufstieg, die mit der Lehre vom Kreislauf des Lebens zusammenhängt und sich mit ihr eng berührt. 4. Die Anschauung von den metaphysisch bedingten zwei Gruppen von Menschen, den selbständigen, zur eigenen Schau des Höchsten Fähigen, und den der Erde Verhafteten, die an eine niedere, traditions- und denkgebundene Form der Erkenntnis verhaftet sind.

Es dürfte schon einiges gewonnen sein, wenn die zentral gelegenen Möglichkeiten eines Vergleichs hervorgehoben und gesehen werden. Denn die bisherige Forschung scheint mir an zwei Fehlern zu kranken. Die älteren Gelehrten — ich denke dabei vor allem an Christian Lassen, *Indische Altertumskunde* 1858, Bd. III, besonders S. 353 ff. — hatten die Neigung, den Einfluß Indiens auf die christlichen und griechischen Denker der in Frage kommenden Epoche sehr hoch einzuschätzen und vielleicht überzubetonen. Möglicherweise lag die Ursache in dem unbewußten Wunsch einer relativ jungen Wissenschaft, die eigene Bedeutung in der nahen Beziehung zu alten Disziplinen zu unterstreichen. Dabei sind bei aller Anerkennung der Versenkung in das Material manche störende, aber charakteristische Einzelheiten stehen geblieben, die ein gewisses

Mißtrauen lebendig erhalten³⁶⁾. Die neuere Forschung, namentlich die christliche — ich denke besonders an Anton Anwander, *Die Alexandrinische Katechetenschule und Indien*³⁷⁾ —, beschränkt die Untersuchung allzu sehr auf die Betrachtung der äußeren Momente, der „Kenntnisse“ von Indien, die sorgfältig durchgenommen werden, und hat kein Auge für die geistige Verwandtschaft und für die anonyme Analogie, in welcher gerade die Problematik verborgen sein dürfte. „Wir haben keine positiven Belege.“ Gewiß, diese sind relativ dürftig. Aber es kommt auf die Sachen an und nicht auf ihre äußeren Bezeugungen. Dann aber ändert sich das Bild oder wird doch jedenfalls komplizierter. So aber münden diese gelehrten Untersuchungen Anwanders in der Feststellung der Handelsbeziehungen oder ähnlicher äußerer Vorgänge, die sachlich höchstens den Untergrund für eine Erklärung bilden dürften³⁸⁾. Möglicherweise hängt diese Beschränkung mit dem irgendwie dogmatisch begründeten Wunsch zusammen, die Entwicklung der christlichen Religion von der Belastung freizuhalten, die nun nicht bloß hellenistische Einflüsse, sondern auch gar indische Einwirkungen in die Gestaltung des Christentums bringen würden. Hier scheint mir die These, daß das Christentum eine synkretistische Religion sei, eine die Zurückhaltung in etwas erklärende und im Ganzen abschreckende Rolle zu spielen.

2.

Wir lassen also die Frage nach dem „Indienwissen“ in Alexandria beiseite und verzichten auch auf Diskussion mit Anwander über die von ihm beigebrachten Stellen, sondern wir beschränken uns auf die Prüfung der oben angeführten vier Punkte.

Erstens: Man wird unfraglich als den Nerv des indischen religiösen Denkens die Vorstellung von der Seelenwanderung ansehen dürfen, die mit der Lehre von der Vergeltung verbunden ist. Dabei

36) So schreibt etwa Lassen ständig F. Chr. Bauer statt Baur und hat eine falsche Vorstellung von dem, was Dokerismus ist (III, 383).

37) Erschienen in *Tübinger Theolog. Quartalsschrift* (1927 f.), Bd. 108, S. 317 ff.; Bd. 109, S. 257 ff.

38) Gegen Lassen, Garbe und Rawlinson, die neuplatonische und indische Philosopheme aneinanderzurücken versuchen, sagt Anwander: „Die Kriterien sind außer der genannten Porphyriusstelle (gemeint ist die auf Bardesanes gegründete Stelle bei Porphyr, de abstinencia IV, 17 u. 18) nur innere, und es ließe sich manches gegen sie sagen. Es ist keine einzige Schrift der Neuplatoniker über Indien und indische Philosophie bekannt ... mag immerhin eine genaue Durchsicht neuplatonischer Schriften noch manchen interessanten Hinweis auf das ferne Wunderland zutage fördern, richtunggebend für den älteren Neuplatonismus war noch das echte Griechentum, für den späteren der allgemeine Synkretismus und Orientalismus, in den nur ein paar indische Stücke eingesprenzt sind“ (a. a. O. 108, S. 330, Anm. 2).

werden die Ideen Reinkarnation und Seelenwanderung voneinander zu scheiden sein, und die erstere Vorstellung wird als die ältere angesehen werden dürfen. Aber, so oder so, Reinkarnation oder Seelenwanderung sind die Grundgedanken in den Upanishaden, wie bei Śaṅkara, und auch der Buddhismus behält die Grundlehren des Brahmanismus, Seelenwanderung, Reinkarnation und Erlösung, bei, wendet sich freilich an alle Kasten und konzentriert sich auf das Leiden, das durch die Aufhebung des Lebensdurstes oder Willens überwunden wird³⁹⁾.

Diesen allgemeinen Vorstellungen liegt der Gedanke zugrunde, daß es kein unverdientes Glück und Unglück auf dieser Welt gibt; die indische Seelenwanderungslehre will also eine Art Theodizee liefern und zeigen, daß es auf der Welt gerecht zugeht. Der Inder glaubt an die früheren Existenzen der Menschen und an die Wanderung der Seelen durch Menschen, Tiere und Pflanzen hindurch mit einem immer erneuerten Sterben und Geborenwerden. Jeder Rest von Schuld, der in einem Leben geblieben ist, führt zu einer neuen Existenz. Die Menschen sind hier so, wie sie in früheren Existenzen waren, und dem jeweiligen Tod folgt durch die Taten der Menschen eine Wiedergeburt. Auch Buddha hat vor seinem Leben in dieser Welt vielen Menschen und Tieren geholfen. Diese Lehren ruhen weiter auf der Voraussetzung, daß das Dasein wechselvoll, aber beständig und in sich zusammenhängend ist. Die Erlösung besteht schließlich darin, daß neue Inkarnationen vermieden werden und nicht mehr stattfinden. Der Weise will aus dem Kreis der Wiedergeburten heraus zur ewigen Ruhe gelangen. Alles kommt darauf an, die Wiedergeburten endgültig zu überwinden. Das Ende dieser Existenz ist das Glück der Heiligen, für die Weltmenschen freilich Leid und Schmerz.

Origenes kennt, soviel ich sehe, keine Seelenwanderung und auch nicht die Reinkarnation im eigentlichen Sinne. Der Ort, an dem freilich diesen Gedanken nah Verwandtes aufklingt, ist die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen und der Möglichkeit neuer Welten, solange die Freiheit als Weltprinzip besteht. Seine Spekulationen bewegen sich in den irdischen und himmlischen Räumen dieses Kosmos^{39a)} und rechnen lediglich mit dem durch die menschliche

39) Vgl. R. Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte (1903), S. 43 ff. — Oldenberg, Buddha³, S. 67 ff. — P. Deussen, Vedanta, Plato und Kant (1917), S. 60 ff. — H. v. Glasenapp, Der Buddhismus (1936), S. 36 ff., 61.

39 a) Ἐξ ἀγγελικῆς μὲν καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικῆν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχικῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι, καὶ ἕκαστον τᾶγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ δλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεσθηκέναι. Origenes Werke, V. Band, de princ II, 8, 3, S. 160, Koetschau.

Freiheit und durch den göttlichen Heilsplan bedingten Entstehen immer neuer Welten, die der göttlichen Erziehung und ihren Absichten dienen, bis dereinst alles Gott untergeordnet und Gott selbst sein wird „alles in allem“⁴⁰⁾. Aber das Leben ist in der Tat ein Gericht vor dem Gericht; und ein jeder erlebt hier das, was er zu erleben verdient; unser früheres Verhalten bestimmt unser Schicksal; aber wir dürfen gewiß sein, daß unser Geschick zugleich unserer Läuterung dient, daß also die Folgen des Verhaltens in der Präexistenz mit den Plänen der göttlichen Liebe zusammentreffen. Auch in diesen Gedanken des Origenes spricht sich der hohe Optimismus eines an die Macht der göttlichen παιδεία glaubenden, zutiefst griechischen Denkens aus⁴¹⁾.

40) Nec dubium est, quin post quaedam intervalla temporum rursum materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post pervectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles creaturae usque ad secundum et tertium et quartum mundum servant principium nec mutationi in se locum tribuant, aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint, ut paene nihil perdidisse videantur, et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint barathrum. Novitque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terrae coaequaverit, in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus. Origenes Werke, V. Band, de Princ III, 6, 3 [ex Hieronymo], S. 284, Koetschau. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque detorso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus ipsi sit omnia, cum iam nusquam mors nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit. A. a. O. de princ III, 6, 3, S. 284, Koetschau.

41) Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare justum videbatur, diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam domum, in qua inesse debent non solum vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam, ex istis diversis vasis vel animis vel mentibus adornaret . . . Qua ratione neque creator injustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur vel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diversi creatores vel diversae naturae credentur . . . animarum . . . Ita ergo possibile est intelligi etiam antea fuisse vasa rationabilia vel purgata vel minus purgata, id est quae se ipsa purgaverint aut non purgaverint, et ex hoc unumquodque vas secundum mensuram puritatis aut impuritatis suae locum vel regionem vel condicionem nascendi vel explendi aliquid in hoc mundo accepisse; quae omnia deus usque ad minimum virtute sapientiae suae

Läßt man diese Gedanken des Origenes auf sich wirken, so spürt man ein Doppeltes: Einmal, wie die große Spekulation immer wieder durch die biblische und kirchliche Bindung hindurchbricht, so daß sie in jeder konstruktiven Wiedergabe mit Recht in den Vordergrund geschoben wird. Sodann, wie der griechische Charakter des Denkens und der von ihm geformten Probleme vor all den anderen Einwirkungen und Gegebenheiten prävaliert.

Erich Klostermann, dem wir so viel für die Grundlagen der Origeneskennntnis in bleibenden Ausgaben verdanken, machte mich freundlicherweise auf einige Stellen in der Matthäuserklärung des Origenes aufmerksam, in denen Origenes gegen die Lehre von der Seelenwanderung energisch Stellung nimmt.

Die sind „dem katholischen Glauben fremd“, die meinen, daß eine transmutatio animarum stattfinden könne, erst recht nicht in die Körper von Tieren hinein und auch nicht im Hinblick auf die verschiedenen Sünden der Menschen⁴²⁾. Wieder dürfte es griechisches Empfinden sein, das diese Argumentation bestimmt. Origenes scheint doch der bewußt gegen Unchristen sich abgrenzenden Meinung zu sein — und Plotin war dem Tier gegenüber aufgeschlossener, wie wir unten (Anm. 42) sehen —, daß dieselben Seelen, die in der Zeit vor der Zeit sich so oder so verhalten haben, in dieser Zeit eine dementsprechende Verkörperung und ein nach ihrem Verdienst bemessenes Geschick gefunden haben. Sie können aber nicht Tiere werden, sondern sie bleiben Menschen, und auch im Raum der Menschen gilt, daß Elias nicht Johannes werden kann. Gewiß, auch das Schicksal der Seele Jesu hat sich in der Präexistenz entschieden, und der Logos hat gerade diese Seele wegen ihres edlen und feurigen Charakters erwählt, um sich mit ihr zu verbinden. Aber es ist dieselbe Seele, die im Sein vor dem Sein herrlich war, und die deshalb fähig war, Trägerin der Kräfte des Logos zu werden und in dieser Christus-Gestalt zu leben. Es scheint mir so zu sein, daß Origenes

providens atque dinoscens moderamine iudicii sui, aequissima retributione universa disposuit, quatenus unicuique pro merito vel succurri vel consuli deberet. In quo profecto omnis ratio aequitatis ostenditur, dum inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem (Origenes Werke, V. Band, de princ II, 9, 6, S. 170 und II, 9, 8, S. 172, Koetschau).

42) Zur ganzen Frage vgl. E. R. Redepenning, Origenes II (1846), S. 322 ff., 344 ff., 362 ff. — Anders wie Origenes und jedenfalls zurückhaltender steht Plotin zu der Frage: Mensch und Tier: Plotin, *Ennéades* (1924) I, 1 Cap. 11 Bréhier S. 46: Τὰ δὲ θηρία πῶς τὸ ζῶον ἔχει; Ἡ εἰ μὲν ψυχαὶ εἶεν ἐν αὐτοῖς ἀνθρώπων, ὡσπερ λέγεται, ἀμαρτοῦσαι, οὐ τῶν θηρίων γίνεται τοῦτο, ὅσον χωριστόν, ἀλλὰ παρὸν οὐ πάρεστιν αὐτοῖς, ἀλλ' ἡ συναίσθησις τὸ τῆς ψυχῆς εἶδωλον μετὰ τοῦ σώματος ἔχει· σῶμα δὴ τοιόνδε οἶον ποιωθέν ψυχῆς εἰδῶλῳ· εἰ δὲ μὴ ἀνθρώπου ψυχῆ εἰσέδῳ, ἐλλάμψει ἀπὸ τῆς ὄλης τὸ τοιοῦτον ζῶον γενόμενόν ἐστιν. — Es sieht so aus, als ob Origenes gegen Plotin grade vom griechischen Geist her polemisiert.

das Prinzip der Individualität festhält, auch in der oben zitierten Stelle aus *περὶ ἀρχῶν* II, 8, 3 [V], und daß er auch deshalb die Distanz bestimmter Seelen zu den Tieren oder anderen Menschen scharf betont. Ein Mensch kann von Engeln und Dämonen herkommen und Engel oder Dämon werden, nicht aber Tier oder ein anderer Mensch.

Wieder möchte ich einige der in Betracht kommenden Stellen hersetzen.

a) Origenes Werke, 12. Band, Matthäuserklärung III, Fragmente und Indices, Erste Hälfte (1941), S. 6, Klostermann. Pamphili apologia pro Origene, c. 10, Matth. 11, 14. 15: Quidam quidem opinati sunt ex eo, quod dictum est: ipse est Elias, qui venturus est, animam Eliae eandem fuisse quam Joannis. Quod enim dixit: ipse est Elias non ad aliud sed ad animam referendum putarunt, et ex hoc paene solo sermone dogma introduxerunt μετενσωματώσεως (id est transmutationis animarum), quasi etiam ipso hoc Jesu confirmante. Sed oportuerat intueris quia, si hoc verum esset, in multis utique prophetarum vel evangeliorum scriptis simile aliquid inveniri deberet. Tum deinde etiam ille sermo, qui huic adjungitur, ostendit secretiorem quandam et arcanum sensum in his, quae dicta sunt, requirendum magis quam quem illi secundum literae solius intelligentiam susceperunt, cum dicit: qui habet aures audiendi, audiat. Addendum autem et illud est quia, si pro peccatis (secundum quod ipsi sentiunt) transmutatio fiat animarum, propter quae peccata Eliae anima transmutata est in Joannem, qui ab ipso angelo nasciturus praenuntiatur, a quo et Jesus salvator noster?

b) Origenes Werke, Band X, Matthäuserklärung I (1935), S. 64, Klostermann, vgl. *ibid.*, Band XII, Matthäuserklärung III (1941), S. 7, Klostermann:

Ἄλλοι μὲν οὖν ὑπολαμβάνετῶσαν, ξένοι τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λόγου, μεταβαίνειν τὰς ψυχὰς ἀπὸ σωμάτων ἀνθρωπίνων ἐπὶ σώματα κύνεια κατὰ τὴν διάφορον κακίαν· ἡμεῖς δὲ μηδαμῶς τοῦτο εὐρίσκοντες ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, φαμέν ὅτι κατάστασις λογικώτερα μεταβάλλει εἰς ἀλογωτέρα, ἐκ πολλῆς ῥαθυμίας καὶ ἀμελείας τὸ τοιοῦτον πάσχουσα· ὁμοίως δὲ καὶ ἀλογωτέρα προαίρεσις παρὰ τὸ τοῦ λόγου ἡμεληκέναι ἐπιστρέφει ποτὲ εἰς τὸ λογικὴ εἶναι, ὡς τὸ ποτε κυνίδιον, τὸ ἀγαπῶν ἐσθίειν ἀπὸ τῶν ψυχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ κυρίου αὐτοῦ, ἦκειν εἰς κατάστασιν τέκνου.

c) Origenes Werke, Band X, Matthäuserklärung I (1935), S. 172 ff., Klostermann, vgl. *ibid.* Band XII, Matth. III (1941), S. 8, Klostermann: Elias iam venit: non anima Eliae est intelligenda, ut ne incidamus in dogma transcorporationis, quod alienum est ab ecclesiastica veritate. Nam et con-

trarium est his quae dicit apostolus „quae videntur temporalia“ esse et mundum istum finem habere, et ei, quod ipse dominus ait „caelum et terra transibunt“ . . . Si enim secundum opinionem eorum eadem anima bis potest fieri in corpore secundum statum eundem ab initio saeculi usque in finem, interrogo quare fit bis? Si propter peccatum, quare non et ter et frequentius fit in corpore anima, ut propter vitam hanc et peccata, quae committuntur in ea, patiatu poenam transcorporationis, quae sola secundum hanc opinionem animabus peccatricibus infertur causa vindictae? Quae si consequenter inferatur, non erit cito ut anima desinat iterum atque iterum suscipere corpus, semper enim propter delicta praecedentia revertetur, et sic locum non habebit consummatio mundi. Si enim secundum hoc argumentum ei animae datur non redire ad corpus, quae non habet omnino peccatum, per quot annos aestimas unam animam inveniri, quae omnino munda sit a peccato et non habeat opus transcorporationem suscipere? Tamen et sic una quidem anima semper ex definito numero animarum translata et iam non revertente ad corpus, deficiet aliquando per aliqua innumerabilia saecula nativitas, mundo redacto ad unum aliquem vel duos vel tres, post quos cum et ipsi fuerint propter perfectam justitiam suam inrevertibiles facti, consummabitur mundus deficientibus videlicet qui revertantur ad corpus. **Q u o d s c r i p t u r a r u m n o n p l a c e t v e r i t a t i ;** sciunt enim multitudinem peccatorum esse inveniendam in tempore consummationis, secundum quod ipse dominus manifestat dicens: „tamen cum venerit filius hominis, putas inveniet fidem super terram?“

d) Origenes Werke, X. Band, Matthäuserklärung I (1935), S. 175 f., Klostermann, vgl. *ibid.*, XII. Band (1941), Matthäuserklärung III, S. 9, Klostermann:

Ἔσται δὲ τοῖς τότε ἢ τῶν ἀμαρτημάτων εἴσπραξις οὐκ ἐν μετενσωματώσει· εἰ γὰρ ἔτι ἀμαρτάνοντες παραλαμβάνονται, ἤτοι ἄλλω τρόπῳ κολάσεως μετὰ τοῦτο κολασθήσονται, καὶ κατὰ τοῦτο ἦτοι δύο τρόποι κολάσεων ἔσονται γενικοί (ὁ μὲν ἐν μετενσωματώσει, ὁ δὲ ἔξω τοῦ τοιοῦτου σώματος, καὶ λεγέτωσαν τὰς τούτων αἰτίας καὶ διαφοράς), ἢ οὐ κολασθήσονται, ὡς ἀθρόως ἀποβαλόντες τὰ ἀμαρτήματα οἱ ἐπὶ συντελείᾳ καταλειφθέντες ἢ (ὅπερ βέλτιον) εἰς ἔστι τρόπος κολάσεως τοῖς ἡμαρτηκόσιν ἐν σώματι τὸ ἔξω αὐτοῦ καὶ τῆς καταστάσεως τοῦ βίου τούτου τὸ κατ' ἀξίαν τῶν ἡμαρτημένων παθεῖν. ἕκαστον δὲ τούτων τῷ ἐνορᾶν δυναμένῳ τοῖς πράγμασιν ἀνατρεπτικόν ἐστι τῆς μετενσωματώσεως, εἰ δὲ ἀναγκαίως οἱ τὴν μετενσωματώσιν εἰσάγοντες Ἕλληνες, ὡς ἀκόλουθα αὐτοῖς τιθέντες, οὐδὲ φθείρεσθαι βούλονται τὸν κόσμον, ὥρα καὶ τούτους, ἀντιβλέψαντας ταῖς ἐκφαινούσαις γραφαῖς φθαρήσεσθαι τὸν κόσμον . . . ἔτι δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τολμήσασιν ἂν λέγειν μὴ φθαρήσεσθαι τὸν

κόσμον φήσομεν ὅτι, εἰ μὴ φθείρεται ὁ κόσμος ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἔσται, οὐκ ἔσται ὁ θεὸς „εἰδῶς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν“.

Zweitens: Einige dem „Einen“ verwandte Begriffe sind auch der indischen Philosophie bekannt. In der jung-vedischen Periode wird „das Eine“ als Brahman und als Ātman bestimmt, wofür Vedānta und Upanishaden Quellen sind⁴³). „Nur Eines gibt es, ohne ein Zweites.“ Das will doch besagen, daß ein jedes Selbst nicht Emanation aus Brahman ist, sondern Brahman selbst. Das Selbst kann von Brahman nicht verschieden sein, da es kein Sein und kein Seiendes außer dem Brahman gibt. Schon Lassen hat auf die Verwandtschaft der entsprechenden Begriffe bei Kapila und Patangali hingewiesen und auch ihre Emanationslehren mit derjenigen des Plotin verglichen⁴⁴). Wenn Kapila die schöpferische Natur, vor allen Dingen „das Unentwickelte“ nennt, das alles in sich trägt, und wenn in der Bhagavadgītā das höchste Prinzip als das Seiende und das Nichtseiende gesehen wird, so liegen hier gedankliche Verbindungen zu dem „Einen“ bei Plotin unfraglich vor. Der Begriff des „Einen“ hat ja in der Geschichte des Denkens erhebliche Wandlungen durchgemacht, die besonders in der Reflexion auf das Erkennen, wie sie zu der ontischen Bestimmung des „Einen“ hinzukommt, und dann auch in den schon bei Plotin selbst vorliegenden Zahlenspekulationen begründet sein dürften⁴⁵). Aber die Absicht ist doch die, eine Macht zu bezeichnen, welche die für das Leben grundlegende Subjekt-Objektspaltung und den das Leben bestimmenden Gegensatz überwunden hat, und in der Gegenstand und Begriff ineinander übergehen. Die Variationen, die „das Eine“ im Lauf der Geschichte durchgemacht hat, sind sehr seltsam; gerade bei der Zähigkeit des Begriffs. Am seltsamsten ist vielleicht der Zusammenhang, der zwischen dem metaphysisch gedachten „Einen“ und der physisch angewandten Vorstellung vom androgynen Menschen besteht⁴⁶). Merkwürdig ist, daß auch heute ein japanischer Philosoph wie Kitayama, der den Mahājāna-Buddhismus in die Heideggersche Gedankenwelt überträgt und die Gedanken desselben in dieser Form auszudrücken strebt⁴⁷), als das Ziel der Erkenntnis „die Aufhebung der Subjekt-Objektspaltung“ bezeichnet, wie sie

43) Vgl. Deussen, a. a. O. S. 13 ff., 69 f.

44) Vgl. Lassen, a. a. O. III, S. 419 ff., 421 f.

45) Zur mathematischen Definition des „Einen“ findet sich manches Material auch bei Meister Eckhart.

46) Vgl. E. Benz, Der vollkommene Mensch nach Jacob Böhme (1937).

47) Junyu Kitayama, Metaphysik des Buddhismus (Veröffentlichungen d. oriental. Seminars der Univ. Tübingen, Heft 7), z. B. S. 127: „Das mit-erfaßte Nichts ist nicht mehr ein Nichtendes“, oder S. 69: „Aus dem völlig enthüllten Nichts schlägt sich das sich selbst vernichtende Sein in das ewig ruhende Sein um.“

mit der Einsicht in die Verfälschung des Gegenstandes und in die falsche Abbildlichkeit der Ideen beginnt⁴⁸⁾. Die Erlösung ist hier ein „Vergeistigungs-Prinzip“ und Nirwana das Identitätsbewußtsein mit dem Kosmos und mit allem Seienden in der Liebe⁴⁹⁾.

Wieder möchte ich in einigen Stellen Plotin selbst sprechen lassen: Plotin, *Ennéades* ed. Bréhier⁵⁰⁾ VI (1938) cap. 9 (περί τάραθου ἢ τοῦ ἐνός) 2, 8 f.: τί γὰρ ἂν τις καὶ παρ' αὐτὸ τὸ εἶναι φῆσαι; Ἡ γὰρ ταῦτὸν τῷ ὄντι. —

3, 36 ff.: Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς; ἐκείνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἀμορφον δὲ ἐκείνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνός φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστιν αὐτῶν. Οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχὴ· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὐ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνείδεον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως. ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. —

4, 1 ff.: Γίνεται δὲ ἡ ἀπορία μάλιστα, ὅτι μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσιν ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὡσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. Πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος. Παρέρχεται οὖν τὸ ἐν εἰς ἀριθμὸν καὶ πλῆθος πεσοῦσα. Ὡπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστήναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντός ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος. Πᾶν γὰρ καλὸν ὕστερον ἐκείνου καὶ παρ' ἐκείνου, ὡσπερ πᾶν φῶς μεθμερινὸν παρ' ἡλίου. Διὸ οὐδὲ ῥητὸν οὐδὲ γραπτὸν φησιν. Ἀλλὰ λέγομεν καὶ γράφομεν πέμποντες εἰς αὐτὸ καὶ ἀνεγείροντες ἐκ τῶν λόγων ἐπὶ τὴν θεάν ὡσπερ ὁδὸν δεικνύντες τῷ τι θεάσασθαι βουλομένῳ. Μέχρι μὲν γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ δίδαξις, ἡ δὲ θεά αὐτοῦ ἔργον ἥδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλευμένου. —

5, 24 ff.: Τὸ δὴ πρὸ τοῦ ἐν τοῖς οὔσι τιμωτάτου . . . τὸ δὴ πρὸ τούτου θαῦμα τὸ ἐν, ὃ μὴ ὄν ἐστίν, ἵνα μὴ καὶ ἐνταῦθα κατ' ἄλλου τὸ ἐν, ὡ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσῆκον, εἴπερ δὲ δεῖ ὀνομάσαι, κοινῶς ἂν λεχθεῖν προσηκόντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἶτα ἐν. —

5, 41 ff.: Οὐχ οὕτως ἐν λέγοντες καὶ ἀμερές, ὡς σημεῖον ἢ μονάδα λέγοντες· τὸ γὰρ οὕτως ἐν ποσοῦ ἀρχή, ὃ οὐκ ἂν ὑπέστη μὴ προούσης οὐσίας καὶ τοῦ πρὸ οὐσίας. —

48) Kitayama, a. a. O. S. 61.

49) Kitayama, a. a. O. S. 62, 232 f., 110 f.: „Im wahren Nirwana lebt der Erlöste nicht um seiner selbst, sondern um des Kosmischen willen.“

50) Vgl. auch die hervorragende Übersetzung der Enneaden durch Richard Harder (1930) I, S. 84 ff., die im wahren Sinne nicht bloß als Übertragung, sondern auch als Ordnung bezeichnet werden kann.

6, 16 ff.: Τῇ αὐτάρκει δ' ἂν τις καὶ τὸ ἐν αὐτοῦ ἐνθυμηθεῖη. Δεῖ μὲν γὰρ ἰκανώτατον ἀπάντων καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνευδεέστατον εἶναι· πάν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἐν ἐνδεές ἐκ' πολλῶν γενόμενον. Δεῖται οὖν αὐτοῦ ἢ οὐσία ἐν εἶναι· τὸ δὲ οὐ δεῖται ἑαυτοῦ· αὐτὸ γὰρ ἔστι· . . . Εἶπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἐν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὃν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὐτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεές εἶναι. Οὐ γὰρ τι ζητεῖ, ἵνα ἦ, οὐδ' ἵνα εὖ ἦ, οὐδὲ ἵνα ἐκεῖ ἰδρυθῇ· τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴτιον ὄν, οὐ παρ' ἄλλων ἔχει ὃ ἔστι, τό τε εὖ τί ἂν εἴη αὐτῷ ἔξω αὐτοῦ; ὥστε οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῷ τὸ εὖ· αὐτὸ γὰρ ἔστι. —

6, 34 ff.: Ἀρχὴ δὲ οὐκ ἐνδεές τῶν μετ' αὐτό· ἢ δ' ἀπάντων ἀρχὴ ἀνευδεές ἀπάντων· ὃ τι γὰρ ἐνδεές, ἐπιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές. Εἰ δὲ τὸ ἐν ἐνδεές, τοῦτο ζητεῖ δηλονότι τὸ μὴ εἶναι ἐν· . . . ὥστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἔστιν· . . . ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν· οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως· τί γὰρ καὶ νοήσει; ἢ ἑαυτόν. —

6, 48 ff.: Τὸ δὲ μόνον οὔτε γινώσκει οὔτε τι ἔχει ὃ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ. Ἐπεὶ οὐδὲ τὸ συνεῖναι δεῖ προσάπτειν, ἵνα τηρῆς τὸ ἐν, ἀλλὰ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ συνιέναι ἀφαιρεῖν καὶ ἑαυτοῦ νόησιν καὶ τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάπτειν αὐτό, ἀλλὰ μάλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλῳ· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταυτὸν τῷ αἰτιατῷ. Τὸ δὴ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ. —

7, 2 ff.: θεῷ δὲ μὴ ἔξω ρίπτων τὴν διάνοιαν. Οὐ γὰρ κείται που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλα, ἀλλ' ἔστι τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρόν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν. —

7, 28 ff.: Οὐδενὸς οὖν θεός, φησίν, ἔστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι. Φεύγουσιν γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μάλλον δὲ αὐτῶν ἔξω.

Drittens: Die neuplatonischen Systeme aller Zeiten sind von einem großen Grundgedanken getragen oder nach einem mächtigen Schema entworfen. Es heißt Abstieg und Aufstieg; oder aus dem „Einen“ wird das Viele, das zum „Einen“ zurückkehrt, oder der Weg des Alls geht durch die Zerspaltung von Gott zu Gott; und überall hier ist „der Mensch“ notwendig als Zwischenglied eingeschaltet; sei es in der Gestalt der Seele, sei es in der Gestalt des Christus, sei es in der Gestalt des Kosmos. Das alles bedeutet im einzelnen sehr wesentliche Unterschiede für den Charakter des Systems, der philosophisch oder theologisch, kirchlich oder unkirchlich geartet sein kann. Aber es ist oft wichtiger, die Grundlinien als die Differenzierungen zu sehen und sich darüber klar zu werden,

wieweit das Grundschema „Abstieg und Aufstieg durch die Seele hindurch“ verbreitet ist. Die Seele hat dabei die Funktion, die goldenen Eimer, die von oben gekommen sind und sie selbst schließlich erreichen, wieder nach oben hinaufzuführen und zum Ursprung zurücksteigen zu lassen. Von dieser Stellung und Funktion der Seele begreift sich ihre Problematik, wie sie vielleicht am deutlichsten in dem System des Meisters Eckhart, aber auch schon bei Plotin uns entgegentritt. Die Seele, die diese gewaltige Aufgabe hat, die gewissermaßen der Drehpunkt ist, an dem der Abstieg wieder zum Aufstieg wird, ist göttlich und menschlich zugleich. Und die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen sind hier immer schwer und nur mit Hilfe von Distinktionen zu bestimmen. Es ist ein großes kosmisches Gedicht, das uns in diesem Schema vorgetragen wird: Aus der Überfülle des „Einen“ tropft das unendlich vielfältige Leben herab, um durch den Menschen wieder aus der Zerspaltenheit in die stille Fülle des „Einen“ zurückzukehren.

Ich möchte nun hier nicht, um die Analogien zu der indischen Gedankenwelt einzufangen, auf Spezialitäten hinweisen, wie es die Forderung Plotins ist, daß das „Eine“ nur zu finden ist, wenn man der Mannigfaltigkeit des Lebens entsagt, wenn man die Vielfältigkeit und Zwiespältigkeit des Denkens überwindet, und wenn man den Weg der Reinigung, das heißt der Tugend, geht⁵¹). Ich möchte auch nicht, wie es Lassen tut⁵²), in der Überzeugung Plotins von der Nichtigkeit der irdischen Dinge letzten indischen Einfluß erblicken, sondern ich will nur auf die Verwandtschaft der Idee vom kosmischen Abstieg und Aufstieg mit der uralten arischen Vorstellung vom Kreislauf des Lebens hinweisen⁵³).

Die auch in der Gnosis zu belegende Anschauung von dem in sich selbst verfließenden Fluß, vom Kreislauf, den alles Lebendige durchläuft, scheint mir in der freilich schon differenzierter gewordenen und die Probleme ordnenden Idee von dem „Einen“, das in das „Viele“ auseinandergeht, um sich wieder in sich selbst, das heißt in die die Gegensätze ausschließende Einheit zurückzuentwickeln, hindurchzuschimmern. Aus dieser Tiefe heraus dürften sich die hier in Betracht kommenden Analogien mit ihren vielen Fragen entwickeln lassen.

Viertens: Auch in Indien spielt die Vorstellung von den zwei Klassen von Menschen eine große Rolle; die einen suchen ernsthaft und unter Opfern den Weg der Erlösung, die anderen gehen in der großen Masse mit; die einen kennen und befolgen nur die

51) Plotin, *Ennéades* I, 2, cap. 5 (1924); Bréhier, S. 56.

52) Chr. Lassen, a. a. O. III, 425; vgl. auch S. 399.

53) Auch Kitayama kennt den „abwärtssteigenden Weg“ des kosmischen Bewußtseins, a. a. O. S. 53.

milderen Vorschriften der Lehre, die anderen wissen von ihrer ganzen Strenge und leben demgemäß⁵⁴). Man kann auch die Unterschiede auf Eingeweihte oder Mönche und Laien oder gewöhnliche Menschen verteilen.

Dieselbe Einteilung der Menschen kennt das Christentum ebenso wie die hellenistische Mystik, so daß es hier vielleicht noch schwieriger als sonst ist, speziell indische Einflüsse herauszufühlen. Es ist zwar charakteristisch für die Art der Frömmigkeit, aber doch schließlich für die Sache gleichgültig, ob man, wie im Westen der christlichen Welt, die Christen nach ihrem ethischen Verhalten gliedert, oder ob man, wie im Osten, diese Gliederung im Hinblick auf den Besitz der religiösen Erkenntnis durchführt. Die Abstufungen der Moral stehen sachlich auf derselben Stufe wie die Unterscheidungen des Geistes oder der Erkenntnis.

Am stärksten sind diese Differenzierungen in der Gnosis ausgeprägt, in der die ursprüngliche schroffe Zweiteilung der Menschen schließlich auf einer späteren Stufe der Entwicklung wie in einer Art von Kompromiß durch eine Dreiteilung ersetzt wird⁵⁵). Und ebenso kräftig sind die diesbezüglichen Gedanken der großen Alexandriner beschaffen. Die zwei Klassen von Christen, die Origenes unterscheidet, stehen innerlich im Zusammenhang mit seinen Gedanken über den dreifachen Schriftsinn, den er im Anschluß an Prov. 22, 20 f. entwickelt. Es sieht manchmal so aus, als ob er etwas von dem doppelten Gesicht, das die Wahrheit hat, gewußt hätte. Die ἀπλούστεροι, die bei der ψιλὴ πίστις καὶ ἄλογος stehen bleiben⁵⁶), sind durch Furcht und Gehorsam bestimmt. Die γνωστικοὶ aber, denen Gott den intellectus (Schau oder Geist) gegeben hat, sehen überall in der Bibel den Hinweis auf den tieferen Sinn, der sich an die „Historie“ anschließt, aber über dieselbe hinausgeht und sie bestimmt⁵⁷).

Urchristlich sind diese Gedanken nicht. Im Gegenteil, das Urchristentum empfindet anders. Ihm sind die „Armen“, die „Geringen“ und die „Bedrückten“ diejenigen, die selig gepriesen werden und bei denen Gott ist. Es ist die Stimmung der Franziskaner, der „Minoriten“, die an den Anfängen der christlichen Religion lebendig gewesen ist, und die dann häufig bei den bedrängten und verfolgte Spiritualisten und Mystikern wiederkehrt, welche davon überzeugt

54) Vgl. v. Glasenapp, a. a. O. S. 38.

55) Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis (1907), S. 92 ff. — W. Bousset, Kyrios Christos (1913), S. 242 ff.

56) Origenes, Werke, I. Bd.; κατὰ Κέλσου I, 42; Koetschau, S. 93.

57) Auf den Zusammenhang dieser Gedanken des Origenes mit seinem intellektuellen Verständnis des Glaubens weist R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³ (1922), S. 541 ff., hin.

sind und sich in dem Glauben trösten, daß Gott auf der Seite der Schwachen, sozial Tiefstehenden und Verachteten steht, daß er ein Gott der Minorität ist. Auch Luther ist — naturgemäß — in seinem Kampf von diesen Gedanken nicht unberührt gewesen.

Vielleicht wird es schon bei Paulus anders. Aber niemand hat mehr wie dieser Pneumatiker hohen und höchsten Grades dafür getan, die Pneumatiker durch den Hinweis auf die Ordnung und auf die Pflicht der Liebe zu binden. Die Erinnerung an den geschichtlichen Christus und an die *τρόποι Χριστοῦ*, die der echte Geistmensch aufweisen muß, kommen dazu, um das Wirken des freien Geistes in der Richtung auf die Ethik einzuschränken.

Der Pneumatiker verwandelt sich dann in den Märtyrer, der in der Todesstunde Christus in seiner Herrlichkeit sieht und davon Zeugnis ablegt. Er erscheint auch in dem Konfessor, den eine besondere Kraft befähigt hat, fest zu bleiben und standzuhalten, als ihm die große Probe auferlegt worden ist. Und daran schließen sich die *μεγαλομάρτυρες* einer späteren Zeit, deren geistige und — letztlich — physische Kräfte so groß waren, daß sie Leiden und Prüfungen siegreich überwinden konnten.

Aber dazwischen liegt Origenes, der in dem tiefen und gebildeten Christen den echten Pneumatiker erblickte, den der Geist befähigt, Sünden zu vergeben, Beichte zu hören und Erzieher und Helfer der schwachen Brüder zu sein. Er setzt sich grundsätzlich von den *ἀπλούστεροι* ab, die zu dieser Tiefe und Höhe nicht vorgedrungen sind und nicht vordringen können.

Dazwischen liegt auch — auf der anderen Seite — Cyprian, ja — trotz aller Unterschiede — Novatian und Donatus, denen es Herzensanliegen war, daß der Bischof, der Kultus, Buße und Lehre legal verwaltete, selbstverständlich eine vom Geist gesalbte und geführte Persönlichkeit sein mußte: Das hat die Praxis der römischen Kirche dann auf ein anderes Geleise geschoben.

Entscheidend aber ist Athanasius geworden. Er hat als der erste große christliche Hierarch dem „Geist“ seinen Platz in dem bescheidenen und gehorsamen Mönch angewiesen, der die Großtat vollbringt, daß er für andere mit seinem Leben den Kampf mit den Dämonen führt und dabei dem Bischof, der Kirche, gehorsam bleibt.

Die katholische Kirche hat diese Wendung begriffen und im Mönchtum einen Platz und eine Aufgabe geschaffen, in der die pneumatischen Kräfte des Christentums immer wieder in sehr verschiedenen Formen Wirkungsmöglichkeiten gefunden haben, und in der die Kirche selbst ein Sicherheitsventil gewann für jene unheimlichen pneumatischen Elementargeister, die in jeder echten Religion immer wieder aufstehen werden. Das Glanzstück dieser durchdringend klugen und versöhnend weisen Einsicht ist die Behand-

lung des heiligen Franz durch die katholische Kirche und ihre Führung gewesen.

Und der Protestantismus? Nun, auch in ihm sind jene pneumatischen Kräfte ab und zu lebendig gewesen. Er ging dann den Weg des Origenes, oder die Pneumatiker erwachsen ihm auf diesem Weg. Aber schon Luther schuf die Anschauung, daß auch in den Zeiten des Verfalls seit Konstantin dem Großen oder seit dem Kaisermörder Phokas immer wieder „Zeugen der Wahrheit“ aufgetreten sind, die den Kampf gegen das Papsttum aufgenommen und das heilige Feuer des Evangeliums in Kampf und Unterdrückung erhalten und weitergegeben haben.

Blicken wir auf den Ausgangspunkt dieser Übersicht zurück, so dürfte klar sein, daß gerade der der „Schau“ sich annähernde Intellektualismus im Christentum die ursprüngliche Wertschätzung der „Einfältigen“ als der „Spiritualen“ verdrängt und diese durch die wohlwollend-abschätzige Wertung als der ἀπλούστεροι ersetzt hat. Aber die Linien sind auch in diesem Fall verschlungener und komplizierter, als man denkt. Athanasius mit seiner Hochschätzung gerade des ungelehrten Mönches, welcher der wahre, in der Praxis sich bewährende Pneumatiker ist, nimmt die urchristlich-spiritualen Motive auf, die in den Jahrhunderten danach — fast möchte man sagen bis in die Gegenwart hinein — immer wieder aufgeklungen sind.

Als „indisch“ möchte ich die Scheidung in diese beiden Klassen nicht bezeichnen. Sie dürften auch kaum von Indien her ins Christentum eingedrungen sein. Der Analogien sind zu viel; man braucht bloß an Mani, an die verschiedenen Gruppen der Gnosis oder an Clemens von Alexandrien zu erinnern. Eher dürfte es sich um eine allgemeine Erscheinung in der Geschichte der Religion, namentlich der sich verfestigenden Religion handeln.

V.

Vielleicht findet mancher die Ergebnisse mager oder findet nicht recht der langen Rede kurzen Sinn. In der Tat, ich habe den horror vacui, der den Historiker so oft antreibt, verscheucht, so gut ich konnte; und ich habe die Dinge in ihrer Fragwürdigkeit und Zweifelhaftheit, stachlich und unsicher stehen lassen. Ich bin mir bewußt, mehr eine Frage oder auch einige Fragen aufgeworfen als Antworten gegeben zu haben. Mögen also andere kommen und es besser machen! Namentlich solche, die von indischem Denken mehr verstehen als ich.

Manche, die über keinen Geist verfügen, oder die einen „anderen“ Geist haben, oder die gar nur ein Bißchen Verstand besitzen, haben es sich angelegen sein lassen, mir „Geistreichigkeit“ vorzuwerfen. Ich

fühlte mich dabei an das alte Halle erinnert, an das, was Fr. Loofs seinem Kollegen W. Lütgert nicht selten und nicht ohne Strenge vorgehalten hat, — nun deckt sie beide der grüne Rasen, und man fühlt das relative Recht und Unrecht beider. Vielleicht ist es auch darum gut, wenn ich hier vor allem einmal Teile des Materials zu Worte kommen lasse und den Weg der Forschung aufdecke, ohne einen Abschluß zu geben. Ich glaube auch nicht dazu befugt und in der Lage zu sein, soweit ich die Dinge zu überblicken glaube. Wäre ich sicherer und wären die Resultate klarer, so würde ich freilich vor „Geistreichigkeiten“ nicht zurückschrecken; und das Bellen der Spitze wäre mir ein sicherer Beweis dafür, daß es mir gelungen ist zu reiten.

Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Grossen.

von Joseph Vogt, Tübingen.

Die wissenschaftliche Forschung über das Verhältnis Konstantins des Grossen zum Christentum war in den letzten zwölf Jahren ungewöhnlich rege, doch die Meinungen gehen heute weiter auseinander als zuvor. Gewiß war das Bild des ersten christlichen Kaisers zu allen Zeiten ein schwankendes, aber es kam einer vollständigen Umwälzung der bisherigen Anschauungen gleich, als H. Grégoire in seinem Versuch, die Christenpolitik aller Herrscher um und nach Diokletian aus Erwägungen der reinen Machtpolitik zu erklären, Konstantins Verhalten i. J. 312 jeder religiösen Begründung entkleidete, dafür Licinius zum Vorkämpfer des Christentums machte und auf diesen auch den Toleranzerlaß vom Jahre 311 zurückführte¹⁾. Man hat die Erzählung von der Kreuzesvision Konstantins, von der Eusebius in der Kirchengeschichte nichts weiß, schon länger als Legende erkannt, doch Grégoire glaubte zeigen zu können, daß eine im Jahre 310 von einem Lobredner²⁾ erzählte heidnische Vision den Ausgangspunkt der christlichen Legende gebildet und auch das Schildzeichen hervorgebracht habe, das uns Laktanz (mort. pers. 44, 5) für die Schlacht an der Milvischen Brücke berichtet³⁾. Wiederholt waren schon Zweifel an der Echtheit einzelner Dokumente der *vita Constantini* geäußert worden; viel weiter ging Grégoire, indem er der ganzen Schrift zu Leibe rückte, ihr mit Vorbehalt noch einen eusebianischen Kern zuerkannte, aber große Stücke auch des erzählenden Teils einer späteren Zeit zuwies⁴⁾. In denselben Jahren haben allerdings gute Kenner des Zeitalters die umstrittenen Zeugnisse günstiger beurteilt. N. H. Baynes hat in einer eindringenden Untersuchung die Argumente einer konservativen Betrachtungsweise hervorgehoben⁵⁾. A. Piganiol, der sich in der Annahme einer heidnischen Vision vom Jahr 310 an Grégoire anschloß, gelangte

1) La „conversion“ de Constantin, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36, 1930/1, 231 ff.

2) *Paneg. Lat.* (it. rec. G. Baehrens, Leipzig 1911) 6, 21, 3 ff.

3) Außer in der bereits genannten Abhandlung in den Aufsätzen: *La statue de Constantin et le signe de la croix*, *L'Antiquité Classique* i, 1932, 135 ff. und *La vision de Constantin „liquidée“*, *Byzantion* 14, 1939, 341 ff.

4) Eusèbe n'est pas l'auteur de la „*vita Constantini*“ dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas „converti“ en 312, *Byzantion* 13, 1938, 561 ff.

5) *Constantine the Great and the Christian church*, *Proceedings of the British Academy* 15, 1929, 341 ff.

mit manchen neuen Beobachtungen zu der Ueberzeugung, daß an dem Wunder von 312 so etwas sein müsse wie eine plötzliche Offenbarung⁶⁾. Nachdrücklich kennzeichnete Ed. Schwartz in der neuen Ausgabe seiner Vorträge über Konstantin die im Jahre 312 einsetzende „Zeitwende von ungeheurem Ausmaß“ und bekannte über die Motive des kaiserlichen Handelns: „Die Triebkraft war ein wirklicher, irrationaler Glaube“⁷⁾. Besonnen und eindrucksvoll zeichnete H. Lietzmann die gerade Linie in der religiösen Entwicklung des Kaisers⁸⁾. In einem gut orientierenden Vortrag über das ganze Problem hielt auch F. Stähelin an der Glaubwürdigkeit des Laktanz-Berichts über den Traum Konstantins und das christliche Schildzeichen fest⁹⁾.

Doch Grégoire blieb nicht ohne Zustimmung und Nachfolge. W. Seston glaubte, den archäologischen und literarischen Zeugnissen entnehmen zu können, daß das Jahr 312 weder für Konstantin noch für seine Zeitgenossen die Bedeutung einer Epoche im christlichen Sinn gehabt habe; erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts lasse sich auf Seite der Christen die Ausdeutung erkennen, daß Konstantin sich im Jahre 312 bekehrt habe¹⁰⁾. H. von Schoenebeck verfolgte die religiösen Wandlungen Konstantins vor allem an Hand der Münzzeugnisse, fand dabei das Jahr 312 bedeutungslos und versetzte das von Laktanz erwähnte Schildzeichen und die von Eusebius (h. e. 9, 9, 10 f.) genannte Kaiserstatue auf dem römischen Forum „in den Bereich der Fabel“¹¹⁾. Eine Entscheidung für Grégoire konnte freilich auch die Numismatik nicht bringen. Eher das Gegenteil scheint sich anzukündigen. Ein so guter Kenner der spätrömischen Münzprägung wie A. Alföldi hat seine schon früher vertretene These, daß das christliche Siegeszeichen der Schlacht an der Milvischen Brücke bald nach dem Ereignis auf den kaiserlichen Münzen begegne, mit neuen Bildern gestützt¹²⁾. Schließlich ist auch all das, was sich für die Echtheit

6) L'Empereur Constantin, Paris 1932, 85, 90.

7) Kaiser Konstantin und die christliche Kirche, Leipzig und Berlin 1936, 63, 66.

8) Der Glaube Konstantins des Großen, S. B. Preuß. Ak. 1937, Nr. 29, 263 ff.

9) Konstantin der Große und das Christentum, Zürich und Leipzig 1938, 22 f. — Das Jahr 312 als Wende betont auch J. Straub in seiner vortrefflichen Studie über Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, in: Das neue Bild der Antike, herausg. von H. Berve, II 374 ff.

10) La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien, Mélanges Franz Cumont (Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. orientales et slaves 4) 1936, 373 ff.; La conversion de Constantin et l'opinion païenne, Rev. d'hist. et de philol. relig. 16, 1936, 250 ff.

11) Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Konstantin, Klio, Beih. 40, 1939; das Zitat S. 27.

12) The helmet with the Christian monogram, Journ. of Rom. Stud. 22, 1932, 9 ff.; Hoc signo victor eris, in der Festschrift für F. J. Dölger (Pisciculi), Münster 1939, 1 ff.

der Dokumente in der *vita Constantini* sagen läßt, von I. Daniele zusammengefaßt worden¹³⁾).

Diese Untersuchungen, die noch nicht einmal alles Neuerschienene darstellen, gehen zum Teil nebeneinander her, ohne sich zu berühren, zum Teil nehmen sie von einander Kenntnis, doch nicht immer so, daß dadurch die Sache gefördert würde. Es besteht die Gefahr, daß auf diesem Kampffeld um Konstantin die Fronten erstarren, daß von einer neuen Untersuchung weniger die Beweisführung im einzelnen als das Ergebnis — und damit sozusagen die Lagerzugehörigkeit des Verfassers — registriert wird. Der Zustand unserer Ueberlieferung ist keineswegs so hoffnungslos, um einen solchen wissenschaftlichen Verzicht notwendig zu machen. Wir können hier nicht all die zahlreichen Fragen erörtern, um die der Meinungsstreit geht; wir verfolgen vielmehr nur das für die Beurteilung Konstantins wesentliche Problem des Jahres 312 und seiner Bedeutung für die kaiserliche Religionspolitik. Dabei sehen wir für dieses Mal von jeder Berufung auf die *vita Constantini* ab und stellen auch Münzen, deren Datierung oder Symbolwert nicht von allen Seiten anerkannt ist, bis auf weiteres zurück. Wir hoffen, durch ein schrittweises Vorgehen von einer gesicherten Stellung aus das Ziel zu erreichen.

Es darf heute als erwiesen gelten, daß Kaiser Maxentius das Christentum in seinen Ländern geduldet hat. Als sich der Zusammenstoß mit Konstantin vorbereitete, hielt er sich ebenso wie Konstantin an das Toleranzedikt des Jahres 311, das als ein für das ganze Reich grundlegendes Gesetz der Verfolgung ein Ende gemacht hatte. Konstantin hat denn auch seinen Einmarsch in Italien nicht als Kampf gegen einen Christenverfolger motiviert, vielmehr als Vorstoß zur Befreiung Roms aus der Tyrannis eines Usurpators. Entsprungen war der Entschluß zum Krieg aus dem größeren Herrschaftsplan, den der Kaiser damals schon vor Augen hatte. Dabei hat er die entscheidende Stellung Italiens ebenso klar erkannt wie Jahrhunderte zuvor Julius Cäsar, an dessen Kriegsbegründung und Feldzugsführung der spätgeborene gallische Imperator sich offenbar gehalten hat. Für Konstantin wie für Maxentius stand in diesem Ringen die Existenz auf dem Spiel. Maxentius hat sich nach altem römischem Brauch für seinen Entschluß, die Festung Rom zu verlassen^{13a)}, des Einverständnisses der Götter vergewissert, er hat die Opferschauer und die sibyllinischen Bü-

13) I documenti constantiniani della „Vita Constantini“ di Eusebio di Cesarea, Anal. Greg. Vol. XIII, Rom 1938, — Ich nenne hier noch die Arbeit meiner Schülerin A. Kaniuth, Die Beisetzung Konstantins des Großen. Untersuchungen zur religiösen Haltung des Kaisers (Breslauer Historische Forschungen 18), Breslau 1941, obwohl sie die Probleme des Jahres 312 nicht berührt.

13a) Ueber die Kriegslage vergl. meine Ausführungen in Röm. Mitt. 1943.

cher zu Rate gezogen. Die ängstliche Gläubigkeit dieses Zeitalters legte diese ehrwürdigen Formen der himmlischen Sicherung nahe. Die Gestalt Konstantins ist damals religiös noch wenig umrissen. Es scheint, daß sein Vater Konstantius das Christentum positiv bewertet und auch in seinem Haus christliche Sitte geduldet hat¹⁴⁾. Die Münzbilder Konstantins zeigen die offiziell verkündeten Schutzgottheiten, in den ersten Jahren Hercules und Mars, seit 310 aber vorherrschend Sol Invictus. Wahrscheinlich stand Konstantin der Sonnenreligion nahe, die aus dem Orient stammte, in Rom seit Aurelian sanktioniert war und die treibende Kraft in der Vereinheitlichung des religiösen Lebens bildete, wie uns der verehrte Meister, dem diese Zeilen gewidmet sind, nachdrücklich gezeigt hat¹⁵⁾. Der Gottesbegriff dieser Religion entsprach etwa der monotheistischen Tendenz des spätrömischen Stoizismus wie auch des Neuplatonismus, dem Glauben an den summus deus, unter dem die übrigen Götter verblassen. Vielleicht betrachtete sich der Kaiser als das irdische Abbild des Sonnengottes und schrieb sich in diesem Glauben das Recht auf umfassende Herrschaft zu.

Fragen wir nun, ob auch Konstantin in diesem Kampf göttliche Hilfe in Anspruch genommen hat, so empfiehlt es sich, einige gesicherte Tatsachen voranzustellen, die in die Zeit nach der Entscheidungsschlacht gehören. Es steht durch das Schweigen des Festredners von 313 vollkommen fest, daß der Kaiser bei seinem feierlichen Einzug in Rom nicht auf das Kapitol gezogen ist, dem Jupiter kein Dankopfer dargebracht hat¹⁶⁾. Das ist eine bemerkenswerte Unterlassung. Zwar haben wir es nicht mit einem förmlichen Triumph zu tun, dessen Hauptstück das Opfer auf dem Kapitol bildete, doch war der Einzug nach Art eines Triumphes gestaltet, wie die später gesetzte Inschrift des Triumphbogens zeigt (*arcum triumphis insignem*) und noch 321 der Festredner Nazarius durch den Vergleich dieses Freudentages mit den Triumphen der Vorzeit erkennen läßt¹⁷⁾. Daß es sich nicht um die Niederwerfung eines auswärtigen Feindes, sondern um einen Bürgerkrieg handelte, spielte in dieser Spätzeit keine Rolle mehr: Maxentius hatte 311 nach der Wiedergewinnung Afrikas in aller Förmlichkeit triumphiert¹⁸⁾. Wenn also Konstantin den Gang

14) Dies erschloß aus dem christlichen Namen Anastasia, den eine Halbschwester Konstantins führte, Lietzmann a. O. 268.

15) Probleme der Spätantike, Stuttgart 1930, 67 ff.

16) Paneg. 12, 19, 3, mit Recht hervorgehoben von J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 18) 1939, 98, 194.

17) Paneg. 4, 30—32: *nulli tam laeti triumphis* (30, 5); *quis triumphus inlustrior?* (32, 1). — Schon seit längerer Zeit hatte der kaiserliche Festzug die Form des Triumphes angenommen, vgl. A. Alföldi. Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells, Röm. Mitt. 49, 1934, 93 ff.

18) Zos. 2, 14, 4.

zum Kapitol, den alle Welt — und erst recht der befreite Senat — von ihm erwarten mußte, unterlassen hat, so äußerte sich vielleicht hier schon jene kategorische Ablehnung des hergebrachten Opfers, die für den römischen Aufenthalt Konstantins aus Anlaß seiner Vicennalien im Jahre 326 ausdrücklich bezeugt ist¹⁹⁾. In jedem Fall kommt sein Verhalten der Preisgabe der stadtrömischen Ueberlieferung in einem wesentlichen Punkt gleich.

Dieselbe Art der Distanzierung vom heidnischen Apparat des Staates läßt sich in dieser Zeit an einer bestimmten Gruppe von Münzen beobachten. Wir sehen hier ab von den Silbermünzen der Prägestätte Trier, die im Jahre 312/3 den Helm Konstantins mit dem sieghaften Zeichen * geschmückt zeigen²⁰⁾, da es sich bei diesem Stern um ein mehrdeutiges Zeichen, nicht notwendig um eine Nebenform des später so bekannt gewordenen christlichen Symbols handelt. Auch das Silbermedaillon, auf dem der Helm des Kaisers das Monogramm Christi aufweist, lassen wir beiseite. Es ist zwar von guten Kennern mit der Decennalienprägung von Ticinum im Jahre 315 in Verbindung gebracht²¹⁾, von anderer Seite aber doch erheblich später angesetzt worden²²⁾. Dagegen herrscht Uebereinstimmung darüber, daß in Trier 312/3 eine Reihe von Silbermünzen ausgegeben wurde, auf denen Maximin als Sol, Licinius als Juppiter, Konstantin aber nicht, wie man bei der Geschlossenheit der Serie erwarten müßte, als Apollo oder Mars, sondern einfach als Krieger mit dem sterngeschmückten Helm dargestellt wurde. Auf der Rückseite zeigte die Münze des Maximin den Sol Invictus, die Münze des Licinius den Juppiter, die des Konstantin dagegen das theologisch sehr abgeschwächte Bild zweier Siegesgöttinnen, die einen Schild an einem Altar festmachen²³⁾. Dieses Heraustreten Konstantins aus der Reihe der den Göttern angeglichenen Mitherrscher verdient gerade in diesem Augenblick Beachtung. Der Kaiser hätte nach seinem Sieg besonderen Anlaß gehabt, sich in der Symbolik der Münzen den andern gleichzustellen, ja sich über sie zu erheben; er hat es aber in diesem Fall unterlassen und nicht einmal einen Gott als Geber des Sieges genannt. Gewiß wurde damit nicht eine Entscheidung für alle Zukunft getroffen, vielmehr hat Sol Invictus auch in den Prägestätten Konstantins seinen Platz noch weiter behauptet. Ein Goldmedaillon, das zur Mailänder Kaiserbegegnung 313 herausgebracht wurde, konnte Konstantin als göttlichen Zwilling des Son-

19) Zos. 2, 29, 5.

20) Vgl. Alföldi, Journ. of. Rom. Stud. 22, 1932, 10 ff.

21) Alföldi, Pisciculi 4f., dazu T. 1, 2, mit Berufung auf H. Delbrück, Spätantike Kaiserportraits (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 8) 1933, 72.

22) v. Schoenebeck a. O. 63 ff.

23) Alföldi, Journ. of Rom. Stud. 22, 1932, 13; ders. Pisciculi 3; v. Schoenebeck a. O. 37.

nengottes zeigen ²⁴). Doch besitzt das Vorgehen der Trierer Münzstätte in Verbindung mit Konstantins Ablehnung des Opfergangs zum Kapitol eine entschiedene Aussagekraft. Auf einfache Weise war hier — wenn nicht auf besondere Anordnung des Kaisers, dann doch nicht gegen seinen Willen — erklärt, daß der Sieg nicht dem Jupiter oder Mars oder Apollo verdankt wurde.

In dieselbe Zeit, also in die Monate des römischen Aufenthalts nach der Schlacht an der Milvischen Brücke, gehört auch eine Äußerung Konstantins, die den Ursprung seines Sieges positiv bezeichnete. Wie Eusebius in dem 315 publizierten 9. Buch der Kirchengeschichte (h. e. 9, 9, 10 f.) berichtet, wurde auf dem römischen Forum eine Siegerstatue des Kaisers aufgestellt, die durch ihr Attribut und durch ihre vom Kaiser gegebene Aufschrift etwas Neues brachte. Die Tatsache dieser Statuensetzung, die Eusebius auch im Triakontaeterikos (9, 8) erwähnt, ist so zuverlässig wie nur möglich überliefert, daher auch von der Forschung fast allgemein angenommen ²⁵). Umstritten ist allerdings die Bedeutung des Attributs und der Sinn der Aufschrift. Nach der Beschreibung des Attributs bei Euseb, der von *σωτήριον σημεῖον* spricht, ist es möglich, an ein Kreuz zu denken, aber auch an ein Vexillum; denn derselbe Ausdruck wird von Euseb auch auf das berühmte konstantinische Vexillum, das Labarum, angewandt ²⁶). Daß in der Tat ein Vexillum vorliegt, wenn auch ein solches von besonderer Art, hat man aus der Aufschrift der Statue wahrscheinlich gemacht. Sie lautet in der lateinischen Fassung des Rufin (9, 9, 11), die dem Original sehr nahe kommen dürfte: *in hoc singulari signo, quod est verae virtutis insigne, urbem Romam senatumque et populum Romanum iugo tyrannicae dominationis ereptam pristinae libertati nobilitatique restitui*. Das Zeichen, das die Kaiserstatue in der Hand hielt, wird als Symbol der wahren Virtus angesprochen. Nun gibt es aus späteren Jahren Münzen mit der Aufschrift *Virtus Constantini*, die den Kaiser darstellen, wie er ein Siegeszeichen errichtet oder ein Vexillum hält. Von einem Tropaion, das aus Waffen des besiegten Feindes hergestellt ist, läßt sich nun aber nicht sagen, daß man in ihm, mit seiner Kraft, den Sieg gewonnen habe. Ebensowenig gilt dies

24) E. Babelon in *Mélanges Boissier*, Paris 1903, 49 ff.; J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, II Paris 1911, 238 ff. — Derselbe Typ erscheint wieder im Jahr 315, vergl. Delbrück a. O. 72.

25) v. Schoenebeck versetzt sie a. O. 27 „in den Bereich der Fabel“ ohne ersichtliche Begründung.

26) Alföldi, *Pisciculi* 8 unter Hinweis auf Th. Brieger, *Constantin der Große als Kirchenpolitiker*, 1880, 39 Anm. (= *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 4, 1881, 194 Anm. 1).

27) Gagé, *Rev. des Études Lat.* 12, 1934, 398 ff; ders. *La victoire impériale dans l'empire chrétien*, *Rev. d'hist. et de philos. relig.* 1933, 385 f.

übrigens auch von einem Ehrenvexillum, das dem Sieger etwa nach der Schlacht vom Senat als Auszeichnung übergeben worden wäre — eine Erklärung, die Grégoire versucht hat²⁸⁾, ohne damit Anklang zu finden. Das Attribut der Statue kann also nur die Siegesfahne der Entscheidungsschlacht gewesen sein. Von ihr sagt der Kaiser, sie sei das Symbol der wahren Virtus, und dieses Wort besagt im Sprachgebrauch der Zeit nichts anderes als die sieghafte Kraft göttlichen Ursprungs. Als Symbol der wahren Kraft wird dieses Vexillum den Zeichen der falschen Virtus entgegengesetzt, wobei man an die von Haruspices und sibyllinischen Büchern geleiteten Feldzeichen des Gegners zu denken hat. Diese Besonderheit des Vexillums — *singulare signum*, sagt der Text — muß in irgend einer Weise hervorgehoben gewesen sein. Es ist immer noch das wahrscheinlichste, anzunehmen, daß das Vexillum der römischen Siegerstatue schon mit dem Monogramm versehen war, das die später offiziell eingeführte Kaiserstandarte, das Labarum, auszeichnete. Das Monogramm ✠ wurde, wie wir heute wissen, in der Stadt Rom damals schon, d. h. vor Konstantin, zur Bezeichnung des Namenszuges Christi verwendet²⁹⁾. Konstantin hat also die sieghafte Kraft, die ihn den Kampf gegen den Tyrannen gewinnen ließ, auf den Christengott zurückgeführt. Für den Soldaten Konstantin ist es bezeichnend, daß er entsprechend dem im römischen Heer von je lebendigen Kult der Feldzeichen die Dynamis des neuen Gottes im Feldzeichen verkörpert sah, und für den kommenden Universalherrscher ist es aufschlußreich, zu sehen, wie er von dem neuen Gott nichts anderes herleitet als das, was die früheren Kaiser von Juppiter oder Mars entgegengenommen hatten, die Freiheit und Größe Roms. Das ist ein sehr überzeugendes Bekenntnis eines Imperators zu einem von ihm in der Schlacht erlebten Gott. Eine spätere christliche Erfindung dieser Siegerstatue hätte den rein politischen Tenor der Aufschrift gar nicht mehr zustande gebracht.

Es ist nicht anzunehmen, daß die vom Kaiser selbst gedeutete Siegerstatue allgemein in christlichem Sinn verstanden worden ist. Dafür war das von ihm ergriffene Zeichen noch zu wenig bekannt, vielleicht auch nicht eindeutig genug. Aber die Christen haben bald nach dem Ereignis die Stellungnahme des Kaisers als christliche Entscheidung aufgefaßt. Schon in dem 315 herausgegebenen 9. Buch der Kirchengeschichte wußte Euseb zu erzählen, der Kaiser Konstantin habe bei seinem Feldzug gegen Maxentius Christus als Bundesgenossen angerufen (h. e. 9, 9, 2), und in der Rede, die er bald nach 314 bei der Einweihung der Basilika in Tyros hielt³⁰⁾, hat er die römische Statue als Bekennt-

28) L'Antiquité Classique 1, 1932, 138 ff.

29) v. Schoenebeck a. O. 26 f.

30) Ed. Schwartz RE VI 1376.

nis zum Siege Christi über die Gottlosen angesprochen (h. e. 10, 4, 16).

Allerdings erhielten die Christen nach der Schlacht an der Milvischen Brücke vom Kaiser Konstantin auch sehr handgreifliche Beweise einer noch nie dagewesenen Begünstigung. Schon Maxentius hatte, wie neuerdings mehrfach hervorgehoben wurde³¹⁾, den Christen ein hohes Maß von Duldung gewährt, in einem Fall sogar besonderes Entgegenkommen bewiesen. Die römische Gemeinde hat ungestört die Bischofswahlen vornehmen können; wenn dann im Zusammenhang mit innerchristlichen Unruhen zwei der römischen Bischöfe von Maxentius in die Verbannung geschickt worden sind, so geschah dies nach dem Vorgang früherer heidnischer Kaiser im Interesse der Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung. Um die Wende 311/2 hat der Kaiser den Christen der Stadt Rom die in der Verfolgungszeit eingezogenen Güter zurückgeben lassen und damit mehr getan, als in dem Toleranzedikt der Augusti vom Jahr 311 vorgesehen war. In Afrika wurde die vom Edikt verfügte Duldung gewährt; daß auch dort die Güter zurückerstattet worden wären, ist zwar behauptet, doch nicht bewiesen worden. Für die Verhältnisse in Spanien ist es aufschlußreich, daß wahrscheinlich unter der Regierung des Maxentius, vielleicht im Jahre 311/2, das Konzil von Elvira abgehalten werden konnte³²⁾. Diese Maßnahmen von seiten eines Herrschers, der persönlich dem altheidnischen Glauben anhing, sind gewiß bemerkenswerte Zeichen einer neuen politischen Einschätzung der christlichen Religion. Aber es war doch sehr fehlgegriffen, wenn H. von Schoenebeck aus diesen Maßnahmen schließen wollte, Maxentius habe „im Dienst der inneren Befriedung der Kirche“ die staatlichen Machtmittel eingesetzt oder gar eine Politik verfolgt, „die christliche Kirche in den sozialen Aufbau des Staates einzubeziehen“³³⁾. Wäre diese Beurteilung der Religionspolitik des Maxentius richtig, so wäre kaum zu verstehen, weshalb dann bald darauf so rasch und gründlich das Zerrbild des Christenverfolgers Maxentius geschaffen werden konnte. Vergessen wir nicht, daß die Verbannung zweier Päpste eine harte Polizeimaßregel war und daß in Afrika unter den Christen Flugschriften gegen Maxentius verbreitet wurden. Maxentius war es offenbar um die Sympathien der Christen zu tun, besonders als sich seine Stellung neben den anerkannten Herrschern merklich verschlechterte. An eine grundsätzlich neue Heranziehung der christlichen Kirche an den Staat hat er nicht gedacht und so ist er auch in keiner Weise für Konstantin vorbildlich geworden.

31) Groag RE XIV 2462 ff.; v. Schoenebeck a. O. 21 f.

32) Piganiol a. O. 81 f.; v. Schoenebeck a. O. 21 f.

33) A. O. 6, 21.

Unmittelbar nach seinem Sieg über Maxentius hat Konstantin die Christen in Rom und in Afrika mit Gunstbeweisen bedacht, die es begreiflich machen, daß sein Auftreten in diesem Gebiet als epochal für das Christentum angesehen, daß er als Befreier dem Tyrannen Maxentius gegenübergestellt werden konnte. Während seines Aufenthaltes in Rom um die Jahreswende 312/3 hat Konstantin den Palast der Kaiserin Fausta, den Lateran, dem Papst als bischöfliche Residenz geschenkt³⁴); vielleicht fällt in diese Zeit auch die Gründung und wirtschaftliche Ausstattung der Lateransbasilika als Bischofskirche. Ganz offenkundig war dem Bischof der römischen Gemeinde von Anfang an eine hohe Aufgabe im Reich Konstantins zgedacht. In Afrika verfügte Konstantin zunächst die Rückgabe der Güter an die Gemeinden der katholischen Kirche³⁵). Dieser Schritt wird vom Kaiser selbst rein juristisch begründet; er kann mit Sicherheit vor die Mailänder Vereinbarung zwischen Konstantin und Licinius, die die Rückerstattung der christlichen Güter allgemein festlegte, gesetzt werden. Dann wurden durch ein weiteres kaiserliches Schreiben die Kleriker der katholischen Kirche in Afrika von den Liturgien befreit^{35a}). Das Schreiben ist vor dem 21. Oktober 313 ergangen, da an diesem Tag die Befreiung der katholischen Kleriker allgemein verfügt worden ist³⁶). In dem kaiserlichen Brief ist davon die Rede, daß, wie die Tatsachen zeigen, die Mißachtung des christlichen Gottesdienstes dem Staat große Gefahren gebracht, seine gesetzmäßige Wiederaufnahme und Pflege aber größtes Glück und Segen beschert habe, und im Besonderen wird erklärt, daß die Kleriker, wenn sie das höchste Amt gegenüber der Gottheit verwalten, dem Staat am meisten nützen. Diese Verordnung, die dem katholischen Klerus dieselbe privilegierte Stellung gibt wie den heidnischen Kultbeamten, den Aerzten und Lehrern der freien Künste, geht weit über das hinaus, was das Toleranzedikt von 311 vorgesehen und der Kaiser Maxentius ausgeführt hat. Der christliche Kult wird als Lebensnotwendigkeit des Staates angesprochen. Seine Wiederaufnahme hat, so heißt es, dem römischen Namen größtes Glück und allen Menschen besonderen Segen beschert. Damit können doch nur Geschehnisse gemeint sein, die nach dem Toleranzedikt von 311 eingetreten sind, das heißt: der Sieg Konstantins über Maxentius und die Erweiterung seiner Herrschaft³⁷). So wird hier ganz ähn-

34) E. Caspar, Geschichte des Papsttums, I Tübingen 1930, 124; v. Schoenebeck a. O. 89.

35) Schreiben an den Proconsul Anullinus, Euseb. h. e. 10, 5, 15—17 (H. v. Soden, Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus, Bonn 1913, Nr. 7. S. 10).

35a) Euseb h. e. 10, 7, 1 f. (v. Soden a. O. Nr. 9, S. 11 f.).

36) Cod. Theod. 16, 2, 2; vergl. O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste, Stuttgart 1919, 161.

37) So schon Ed. Schwartz, Kaiser Constantin 62.

lich wie in der Aufschrift der römischen Statue, nur eben in allgemeinen Wendungen, der Erfolg des Kaisers auf die Hilfe des Christengottes zurückgeführt. Schließlich zeigt der in dieselbe Zeit gehörende Brief Konstantins an den Bischof Cäcilian von Karthago, in welcher Weise Konstantin die christliche Kirche als die von ihm erkannte und ergriffene Lebensmacht des Staates einzusetzen gedachte³⁸⁾. Dem Bischof wird eine bedeutende Geldsumme zur Auszahlung an die Kleriker „des rechtmäßigen und hochheiligen katholischen Kultus“ für die Bestreitung ihrer Ausgaben zur Verfügung gestellt. Weiter wird dem Bischof mitgeteilt, daß die obersten staatlichen Beamten in Afrika angewiesen sind, auf „die Leute von unsteter Gesinnung“ zu achten, die die katholische Kirche durch arge Verführung irreleiten wollen; der Bischof möge, wenn er diese Leute in ihrem Wahn verharren sieht, sich an die staatlichen Organe wenden, damit diese sie zur Umkehr bringen. Das ist der erste Eingriff Konstantins in den Donatistenstreit, ein in jeder Hinsicht neuartiger Schritt der kaiserlichen Politik. Ohne noch von irgend einer Seite gerufen zu sein, überträgt hier Konstantin die Zurückholung der Schismatiker in Afrika seinen Beamten; ohne eine weitere Begründung zu geben, erklärt er sich für „die rechtmäßige und hochheilige katholische Kirche“ und unterstützt deren Stellung durch Zuwendung finanzieller Mittel. Die Verteilung soll entsprechend einer Liste vorgenommen werden, die Hosius aufgestellt hat. Das ist die erste Erwähnung des Bischofs Hosius von Cordova, der nunmehr Konstantins Ratgeber in Fragen der Christenpolitik ist. Man hat vermutet, daß auf diesen mächtigen Mann die bedeutsamen Ergebnisse des Konzils von Elvira zurückgehen³⁹⁾. Sicher ist, daß er seit dem Ausgang des Jahres 312 sich in der Umgebung Konstantins befindet. Wir müssen daraus schließen, daß der Kaiser aus seinem eigenen Entschluß, die christliche Kirche in den Staat einzufügen, die weitere Folgerung gezogen hat, für die innere Geschlossenheit dieser Kirche mit staatlichen Mitteln Sorge zu tragen. So reichen diese drei nach Afrika gerichteten Schreiben vollkommen hin, zu zeigen, daß nach dem Sieg an der Milvischen Brücke für die christliche Kirche im Reichsteil Konstantins ein neues Zeitalter begonnen hat.

Die Urkunden über den Donatistenstreit lassen auch das persönliche Verhältnis Konstantins zum Christentum in einem we-

38) Euseb. h. e. 10, 6, 1—5 (v. Soden a. O. Nr. 8, S. 10 f.). Da der Wortlaut des Schreibens nur die ersten Anfänge des Donatistenstreits erkennen läßt, noch nicht den Zustand, der sich aus dem Bericht des Proconsuls Anullinus vom 15. April 313 ergibt (Aug. ep. 88, 2 = v. Soden a. O. Nr. 10, S. 12 f.), ist der Brief gleichfalls in die entscheidungsvollen Monate der Wende 312/3 zu datieren.

39) Pignatoli a. O. 81 f., v. Schonebeck a. O. 22.

sentlichen Punkt eindeutig erkennen. Der weitere Gang der Angelegenheit, der hier nicht zu behandeln ist, zeigt uns, wie der Kaiser auch die kirchlichen Mittel zur Beilegung des Schismas — Synoden von Bischöfen in Rom und dann in Arles — herangezogen hat. In dem Entlassungsschreiben an die Synode von Arles verherrlicht er die Güte Gottes, die die Menschen nicht auf die Dauer irregehen läßt, sondern den Weg zur Bekehrung zeigt, und erläutert dies an seiner eigenen Erfahrung, an der Gnade, die ihm, dem Diener Gottes, unverdienterweise zuteil geworden. Dann äußert er sich mit den Worten eines christgläubigen Laien über die Autorität der Synode: „Das Gericht der Priester soll geachtet werden, als ob der Herr selbst zu Gericht säße“⁴⁰). Da er nach dem Scheitern der synodalen Bemühungen dann doch wieder die staatlichen Gerichte mit der Sache befaßt und schließlich seine persönliche Entscheidung als letzte Instanz ausgespielt hat, glaubte man daraus schließen zu können, er habe sich nur mit außerordentlicher Beweglichkeit in die Ideologie der geistlichen Gerichtsbarkeit eingelebt und mit solchen Wendungen lediglich den politischen Zweck verfolgt, sich den katholischen Episkopat zu verpflichten⁴¹). Es ist auch kein Zweifel, daß die Herstellung der Einheit in der christlichen Kirche Afrikas das allein maßgebende Ziel der kaiserlichen Politik war. Aber schon diese Tatsache, daß Konstantin dieses eine Ziel verfolgte, läßt seine innere Bindung an die christliche Religion erkennen. Wäre seine Beziehung zum Christentum in diesen Jahren dieselbe gewesen wie zum Heidentum, so hätte er Spaltungen in der Kirche nur begrüßen können. Seine persönliche religiöse Erfahrung sagte ihm, daß das Heil des Reichs von der Unversehrtheit des christlichen Glaubens und Kultus abhängt, daß Störungen in der Christenheit den Zorn der göttlichen Vorsehung nach sich ziehen. Der imperatorische Charakter dieser seiner Glaubenserfahrung wies ihm eine neuartige „Aufgabe des Kaisers: die Irrtümer zu beseitigen, alle Torheiten zu unterbinden und es dahin zu bringen, daß alle Welt die wahre Religion und die einträchtige Unschuld und die würdige Verehrung dem allmächtigen Gott darbietet“⁴²).

Wenn wir so die Bindung Konstantins an das Christentum als einen für das Reich lebensnotwendigen Kult auf das Jahr 312 zurückführen dürfen, dann wird es uns verständlich, daß der Kaiser bald nach seinem Sieg über Maxentius auch im Osten des

40) Aktensammlung bei Optatus Mil. (v. Soden a. O. Nr. 18, S. 23 f.).

41) Caspar a. O. 116 f.

42) Aus dem Brief Konstantins an den Vicar Celsus vom Jahr 316, Aktensammlung bei Optatus Mil. 7 (v. Soden a. O. Nr. 23, S. 34 ff.). Schon aus dem Jahr 314 stammt die noch persönlicher klingende Aeußerung über die Universalität der katholischen Religion in dem Schreiben an den christlichen Beamten Ablabius, Aktensammlung bei Optatus Mil. 3 (v. Soden a. O. Nr. 14, Seite 16 ff.).

Reichs die Lage des Christentums zu bessern suchte. Er tat dies noch vor dem Ende des Jahres 312, wie man wahrscheinlich gemacht hat⁴³⁾, durch ein an Maximinus Daia gerichtetes Schreiben, das diesen zur Einstellung der Verfolgung bestimmte. Bedeutsamer wurde dann zu Beginn des neuen Jahres die Verständigung zwischen Konstantin und Licinius. Die Mailänder Vereinbarung vom Jahr 313, deren wesentlichen Inhalt wir dem von Licinius in Nicomedia veröffentlichten Edikt entnehmen⁴⁴⁾, blieb hinter der von Konstantin in Afrika inaugurierten Christenpolitik zurück. Das ist durch die Persönlichkeit des Licinius hinreichend erklärt. Aber sie bestimmte, daß die auch nach dem Toleranzerlaß von 311 im Osten noch verfügte Einengung der christlichen Religionsfreiheit wegfallen und den Kirchen ihr Eigentum zurückerstattet werden solle. Gegenüber dem Toleranzerlaß von 311, dessen grundsätzliche Bedeutung bestehen blieb, brachte sie „den wichtigen Schritt von einer widerwilligen und verklausulierten Duldung zu einer entschlossenen Bejahung der unbesieglichen Kräfte des Christentums“⁴⁵⁾. Echt konstantinisch mutet die am Schluß des Erlasses gegebene Begründung des Entgegenkommens gegen die Christen an: „So wird es geschehen, daß die göttliche Gunst, die wir in so großen Dingen erfahren haben, unseren Erfolgen samt der öffentlichen Wohlfahrt andauert“. Galerius und seine Mitkaiser hatten 311 davon gesprochen, die Christen sollten gemäß der kaiserlichen Gnadenerweisung zu ihrem Gott für das Heil der Kaiser und des Reiches beten. Die Autoren des Mailänder Programms dagegen beriefen sich auf die göttliche Gunst, die ihnen zufolge ihrer Christenpolitik bereits zuteil geworden sei, und fühlten sich des Fortdauerns dieser Gunst gewiß. Konstantinisch ist aber wohl auch die bisher kaum beachtete individualistische Formulierung der Religionsfreiheit: „Die Religion, die jeder will“, „die Religion, die jeder als am besten für sich geeignet empfindet“. Das ist offenkundig die Ausdrucksweise eines Mannes, der eine höchst persönliche Entscheidung getroffen hat, jedem andern dasselbe Recht zubilligt und mit dieser Parole sich in den Ländern des noch christenfeindlichen Maximin eine starke Wirkung verspricht.

Es gibt in diesen Jahren, die auf den Sieg an der Milvischen Brücke folgten, noch andere Beweise für die Beziehung Konstantins zum Christentum. Wenn das Konzil von Arles 314 den Satz festlegte, es sollten künftig die Soldaten, die in Friedenszeiten die Waffen wegwerfen, von der Gemeinschaft ausgeschlossen werden⁴⁶⁾, so bedeutete dies für den Reichsteil Konstantins die kirch-

43) Piganola. O. 86 ff.; N. H. Baynes, Cambridge Anc. Hist. XII 685 f.).

44) Lact. mort. pers. 48.

45) Caspar a. O. 105.

46) F. J. Hefele, Conciliengeschichte, I² Freiburg 1873, 206 f.

liche Anerkennung und Sicherung des christlichen Soldatenstandes. Das war ein deutliches Entgegenkommen der Kirche gegen den Imperator, der sich auf die Hilfe des Christengottes berief. Um diese Zeit bestellte Konstantin den Rhetor Laktanz, der als christlicher Schriftsteller bereits hohes Ansehen besaß, zum Erzieher seines ältesten Sohnes Crispus⁴⁷⁾. Damals war die Rhetorik und das ganze Unterrichtswesen noch in der Hand der Heiden. Es gab genügend Literaten und Lehrer der Beredsamkeit, die von der Berufung des Christen Laktanz schwer getroffen sein mußten. Mehr noch als die Heranziehung des Bischofs Hosius in den Fragen der Kirchenpolitik, bedeutete die Wahl des Laktanz zum Prinzen-erzieher die Festlegung der christlichen Tendenz des Kaisertums für die nächste Generation⁴⁸⁾.

Es erhebt sich die Frage, wie die Heiden in dieser selben Zeit auf die Hinwendung des Kaisers zum Christentum reagiert haben. Wir hören nichts von Widerstand oder auch nur von Unzufriedenheit, und dies ist durchaus verständlich. Der Kaiser hat das Heidentum ja nicht unterdrückt, in diesen Jahren noch nicht einmal beeinträchtigt. Er hat zunächst nur das Christentum neben die hergebrachten Kulte gesetzt und für sich und seine Umgebung die Hilfe des Christengottes in Anspruch genommen. Viele Zeitgenossen mochten ein Nebeneinander von heidnischem und christlichem Kult durchaus für möglich halten, und Konstantin hat durch die außerordentlich behutsame Art, mit der er dem Christentum weiteren Raum im Staat schuf, dieser Auffassung Vorschub geleistet. Zu den höchsten Stellen des staatlichen Dienstes sind Christen nur langsam herangezogen worden, und unter die repräsentativen Formen des staatlichen Lebens drangen christliche Zeichen und Bräuche nur nach und nach ein⁴⁹⁾. So hielt sich in dem für die Öffentlichkeit, auch für das Ausland so wichtigen Bereich der Münzbilder die Gestalt des Sol Invictus noch mehrere Jahre nach 312. Wenn man von einzelnen Prägungen, deren christlicher Charakter oder deren Datierung noch umstritten sind, absieht, kann man erst von 317 an das Zurücktreten der alten Götterwelt auf den Münzen und ihre Ersetzung durch christliche Zeichen feststellen. Durch diese Verschiebung im Gesamtbestand der Bilder

47) Das Jahr läßt sich nicht genau ausmachen. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I 1922, 460 denkt an das Jahr 317, in dem Crispus zum Cäsar ernannt wurde. Aber unsere Zeugnisse setzen nicht voraus, daß Crispus, der um 305 geboren ist, bereits Cäsar war, als er Laktanz zum Lehrer erhielt.

48) Das Gesetz Cod. Theod. 16, 8, 1, das die jüdische Religion einschränkt, hat Seeck, Regesten 48, 187 i. d. J. 339 datiert. Piganiol a. O. 112 hält es für möglich, daß der uns erhaltene Text in das Jahr 315 gehört und in einem Gesetz von 339 zitiert wurde. Nach dieser Auffassung würde also schon 315 der christliche Antijudaismus Konstantins hervortreten. Vergl. J. Vogt Kaiser Julian und das Judentum, Leipzig 1939, 27 f.

49) Die Beweise vor allem bei v. Schoenebeck a. O. 35 ff., 72 ff.

und Symbole wird nun auch die christliche Bedeutung der Zeichen ✱, ✶ und ✷ mehr und mehr offenkundig.

So schonend also für die Oeffentlichkeit der Uebergang zum neuen Kurs der kaiserlichen Politik war, so läßt sich in den Äußerungen der Heiden doch von Anfang an eine bestimmte Reaktion erkennen, sei es auch nur Verlegenheit oder Mißverstehen. Besonders aufschlußreich scheint mir da die Stellungnahme des Panegyrikers, der bald nach dem Feldzug, wohl in Trier, die oft behandelte Rede auf den Kaiser gehalten hat⁵⁰⁾. Da werden die Schwierigkeiten des italienischen Feldzugs und die Kühnheit des kaiserlichen Entschlusses mit eindringlichen Worten dargestellt. „Welcher Gott denn, welche so leibhaftig vor dir stehende Majestät hat dich aufgerüttelt, daß du selbst, während nahezu alle deine Begleiter und Heerführer nicht nur still murrten, sondern gar offen ihre Furcht äußerten, gegen den Rat der Menschen, gegen die Mahnung der Opferschauer von dir aus fühltest, daß die Stunde zur Befreiung Roms gekommen sei? Wahrlich, Konstantin, du hast irgend ein geheimes Einvernehmen mit jenem göttlichen Geist, der die Sorge um uns den untergeordneten Gottheiten überläßt und dir allein zu erscheinen sich würdigt“ (2, 4f.). Im weiteren wird gesagt, daß der Kaiser einem von der Gottheit versprochenen Sieg entgegenging (3, 3), daß er in seinem Kronrat niemand gehabt habe als das göttliche Wesen (4, 1), daß auf seiner Seite göttliche Weisung, auf der Seite des Gegners aber gläubischer Zauber gestanden sei (4, 4). Bei der Beurteilung dieser Wendungen ist der Glaube des Zeitalters zu berücksichtigen, daß der Kaiser eine himmlische Gestalt als Begleitgott und Ratgeber hat. Aber auch wenn wir dies im Auge behalten und die überschwengliche Ausdrucksweise dem Charakter der panegyrischen Rede zuschreiben, bleibt die Feststellung, daß hier von der Erscheinung einer Gottheit die Rede ist. So etwas rein zu erfinden, dürfte der Redner kaum gewagt haben. Viel näher liegt die Annahme, daß er von der Umgebung des Kaisers eine Erzählung dieser Art gehört hat. Dann aber ist es mehr als merkwürdig, daß er den Namen der Gottheit, die Konstantin erschienen ist, nicht zu nennen weiß. Er beruft sich nur auf den „göttlichen Geist“, also auf den Gottesbegriff, der dem Monotheismus nahekommenden Weltanschauung der Gebildeten⁵¹⁾. Damit aber gerät er in Widerspruch mit sich selbst. Denn ein leibhaftig erschienener Gott müßte nach den Vorstellungen auch dieser Menschen eine klar umrissene Gestalt und einen irgendwie zu ermittelnden Namen haben. Offenbar hat der Redner der Gottheit, um die es sich für den Kaiser selbst handelte, nicht nennen wollen. Wenn wir

50) Paneg. 9, besonders 2—4.

51) Ähnlich hat sich noch Nazarius 321 in seiner Rede verhalten (Paneg. 4), vergl. Alföldi, Pisciculi 15.

aus der römischen Statue Konstantins und aus seinen brieflichen Äußerungen erschen haben, daß der Kaiser seinen Sieg auf die Hilfe des Christengottes zurückgeführt hat, dann bleibt uns hier nur die Erklärung, daß der heidnische Redner auf diese gewundene und widerspruchsvolle Weise die Anerkennung dieses Gottes umgangen hat. Es war von seiner Seite schon ein unerhörtes Entgegenkommen, daß er die Gottheit des Kaisers dem abergläubischen Zauber und der Opferschau entgegengesetzt hat. Denn damit ist er — wider Willen — doch der erste, auch den Christen zeitlich vorangehende Vertreter eines heidenfeindlichen Motivs im Entscheidungskampf Konstantins. Es kann also gar keine Rede davon sein, daß die Heiden erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts im Gefolge der inzwischen vollzogenen christlichen Legendenbildung dieses Motiv anerkannt haben, etwa mit Libanios, der in einer Rede von den Galliern im Heer Konstantins spricht, die die Götter bekämpften, die sie zuvor angebetet hatten⁵²⁾. Der Anfang dieser religiösen Ausdeutung der Schlacht auch auf Seiten der Heiden liegt in den ersten Monaten nach dem Ereignis.

Aehnlich wie mit der Festrede von 313 verhält es sich mit dem Zeugnis des Konstantinsbogens in Rom, der in den Jahren 312—315 erbaut wurde. Die Untersuchung des spätantiken Bildschmucks dieses Bogens hat ergeben, daß hier Sol Invictus als der persönliche Schutzgott des Kaisers erscheint⁵³⁾. Der Senat, der für das Denkmal verantwortlich ist, hat also die Freiheit gehabt, den Glauben des Kaisers mit der neuplatonisch orientierten Sonnenreligion in Verbindung zu bringen, genau so, wie die Münzprägung dieser Zeit in erster Linie den Sol Invictus feiert. Das Bedeutsame ist aber, daß man bei der bildlichen Ausstattung des Bogens überhaupt diesen Schritt tat, der doch einer „Verleugnung der alten Götter“⁵⁴⁾ gleichkommt. Und widerspruchsvoll wird auch dieses Zeugnis dadurch, daß die Inschrift den im Bildschmuck dargestellten Gott nicht mit Namen zu nennen wagt, sondern mit der Formel *instinctu divinitatis* eine Bezeichnung wählt, die dem christlichen Monotheismus ebenso zugänglich war wie dem neuplatonischen Glauben.

In den Zusammenhang der heidnischen Reaktion auf die Hinwendung Konstantins zum Christentum gehört schließlich auch das Verhalten des Kaisers Licinius in seinem Kampf gegen Maximinus Daia 313. Laktanz erzählt (mort. pers. 46, 3 ff.), dem Heiden Licinius sei ein Engel Gottes im Traum erschienen, habe ihn ermahnt, mit seinem ganzen Heer den höchsten Gott in einem

52) So Seston, Rev. de l'hist et de philos. relig. 16, 1936, 256 ff. mit Berufung auf Libanios or. 30, 6.

53) H. P. L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinsbogens (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 10), Berlin 1939.

54) Straub a. O. 101.

wörtlich geoffenbarten Gebet anzurufen, und ihm nach dem Vollzug dieses Gebets den Sieg versprochen. Der Wortlaut des Gebets entsprach dem allgemeinen Glauben an den summus deus. Daß aber als Bote dieser Gottheit „ein Engel Gottes“ erscheint, darf man wohl als einen, von der Entscheidung Konstantins beeinflußten christlichen Zug ansprechen.

Erst jetzt wenden wir uns dem Zeugnis desselben Autors über den Traum Konstantins und über das Schildzeichen seiner Soldaten in der Schlacht an der Milvischen Brücke zu, dem viel erörterten Satz *mort. pers.* 44, 5. Nachdem man neuerdings auch diesen Bericht schlechthin verworfen hat⁵⁵⁾, war es angebracht, ihn so weit als möglich zurückzustellen. Nun dürfte aber der Boden hinreichend gesichert sein, um den Wert dieses Zeugnisses in Kürze charakterisieren zu können. Der Soldat Konstantin hat, wie wir wissen, unmittelbar nach der Schlacht sich auf ein besonderes Zeichen als das Symbol der wahren Kraft berufen und seinen Erfolg auf die Hilfe des Christengottes zurückgeführt. Einer seiner Lobredner hat davon gesprochen, daß dem Kaiser, der die Auskunft der Opferschau zurückwies, durch eine göttliche Erscheinung der Sieg verheißen worden sei. Einige Jahre später, um 318⁵⁶⁾, erzählt uns nun der Christ Laktanz, damals bereits Erzieher des Kaisersohns, von dem Traum Konstantins vor der Entscheidungsschlacht und von dem Zeichen Christi, das er auf Grund dieses Traums auf den Schilden seiner Soldaten anbringen ließ. Das sind Angaben, die in ihrem wesentlichen Inhalt dem imperatorischen Glauben des Kaisers und dem magischen Denken seiner Soldaten vollkommen entsprechen. Es besteht auch, wie wohl allgemein anerkannt ist, kein sachlicher Einwand dagegen, daß entsprechend römischem Soldatenbrauch in der Stunde der Gefahr ein solches Zeichen aufgegriffen und kurz vor der Schlacht in einfachster Weise auf die Schilde gesetzt wurde. Da in der Zeit, in der Laktanz seine Schrift herausgab, das Monogramm in der Form ✠ bereits auf den Münzen erscheint, kann er mit seiner etwas umständlichen Beschreibung „des himmlischen Zeichens Gottes“, mit dem „Christus dargestellt“ wurde, doch wohl nur diese Form gemeint haben. Damals mußte, wie sich uns ergeben hat, im Zusammenhang mit dem allgemeinen Wandel der Göttersymbolik der christliche Sinn des Monogramms den Zeitgenossen offenbar werden. Für Konstantin hat das Zeichen von Anfang an diesen Sinn gehabt, nicht aber für alle Welt. Die beiden häufigsten Symbole dieser Jahrzehnte ✠ und ✠ haben von Haus aus wohl eine gewisse Mehrdeutigkeit besessen und daher in verschiedenen religiösen Gemeinschaften Verwendung finden kön-

55) v. Schoenebeck a. O. 27.

56) Zur Datierung der Schrift nach dem 42, 2f. erwähnten Tod des Diokletian vergl. J. G. P. Borleffs, *Mnemosyne* 58, 1930, 236 ff.

nen⁵⁷⁾. Diese anfängliche Unbestimmtheit der Zeichen macht ihre historische Rolle erst recht überzeugend. Wie alle heiligen Zeichen in der Geschichte der Völker, war auch das konstantinische Monogramm für den, der es aufrichtete, seinem Sinn nach klar und fest; aber für das Zeitalter, das nach neuer Orientierung suchte, besaß es noch eine gewisse Fähigkeit der Ausdeutung und damit eben eine besondere Anziehungskraft. Konstantin war klug genug, diesen Vorgang der Sinnerfüllung seines Symbols nicht zu überstürzen. Diese überall zu beobachtende Zurückhaltung des Kaisers macht es auch verständlich, daß das Monogramm seine verpflichtende Stellung an der kaiserlichen Standarte wohl erst vor dem letzten Waffengang mit Licinius gewonnen hat. Daß es nicht unter den Schildzeichen der Soldaten am Konstantinsbogen erscheint, ist schon dadurch erklärt, daß es, wie alle unsere Zeugnisse erkennen lassen, an den Schilden keinen dauernden Platz als Wappenzeichen gefunden hat. Es ist daher ganz verfehlt, wenn man das Fehlen eines christlichen Symbols unter den Schildzeichen an den Sockelreliefs des Konstantinsbogens gegen den Bericht des Laktanz ausspielen will⁵⁸⁾. Gerade weil die antiquarische Zuverlässigkeit der Schildzeichendarstellung erwiesen ist, darf man das Monogramm, das nie als bleibendes Schildzeichen eingeführt wurde, dort gar nicht suchen. Die Anbringung des Namenszeichens während der Schlacht ist eher mit einem Vorgang zu vergleichen, der sich während des Bürgerkriegs zwischen Cäsar und Pompeius in Spanien abgespielt hat. Die Legionen, die sich dort gegen den Legaten Cäsars erhoben, schrieben den Namen des Pompeius auf ihre Schilde; bald darauf wurde der Name wieder entfernt⁵⁹⁾.

Durch Laktanz werden also die bisher gewonnenen Ergebnisse dahin ergänzt, daß der entscheidende Vorgang im Erleben Konstantins unmittelbar vor die große Schlacht zu setzen ist, und daß das Zeichen, das die Siegerstatue auf dem Forum trug, tatsächlich im Kampf verwendet wurde. Damit ist ein gut bezeugter und sachlich einwandfreier Zusammenhang konkreter Begebenheiten gewonnen.

Grégoire hat freilich auch Laktanz als Zeugen zu entkräften gesucht. Dabei hat ihn der Scharfsinn, der ihm bei der kritischen Prüfung fremder Thesen zustatten kommt, offenbar im Stich gelassen, aber er hat seine Erklärung immer wieder so nachdrücklich vorgetragen, daß die Gründe, die einwandfrei gegen ihn sprechen, hier zusammengefaßt werden müssen. Grégoire will die Er-

57) Ueber die Verbindung von * mit der Sonnenreligion Seston, *Mélanges Cumont* 384 ff.; Vermutungen über den Ursprung von ꝥ und * bei V. Gardthausen, *Das alte Monogramm*, Leipzig 1924, 78 ff.

58) v. Schoenebeck a. O. 26.

59) Bell. Alex. 58, 3; 59, 1; Dio 42, 15, 5.

zählung des Laktanz auf die Angabe einer Lobrede aus dem Jahr 310, die christliche Legende von einer Vision Konstantins auf eine vorausgehende heidnische Vision und das konstantinische Monogramm auf das bei den kaiserlichen Decennalien gebräuchliche Zeichen \times zurückführen⁶⁰). Der Panegyriker (6, 21, 3 ff.) weiß in hochtönenden Worten zu berichten, Konstantin habe in Gallien einen berühmten Tempel des Apollo besucht, um Gelübde einzulösen, und dem Heiligtum große Geschenke gemacht: da habe er Apollo und Victoria gesehen, die ihm je einen mit dem Zahlzeichen $\times \times \times$ geschmückten Lorbeerkrantz darboten und ihm damit — so deutet der Redner — eine dreißig Jahre über das Alter Nestors hinausreichende Lebensdauer wünschten. Konstantin habe sich in den Zügen Apollos als künftigen Weltherrscher erkannt. Grégoire betrachtet diese von ihm so genannte heidnische Vision von 310 als Ausgangspunkt aller nachfolgenden Legendenbildung, vor allem der Erzählung des Laktanz, aber auch der viel später erst aufkommenden Legende von der Kreuzesvision Konstantins. Das Schildzeichen des Laktanz, für das er die Form \ast annimmt, unterscheide sich von dem auf die Vota bezüglichen Zahlzeichen nur durch ein Jota. Diese christliche Variante habe im übrigen den Absichten Konstantins vollkommen entsprochen, da er von Heiden und Christen verschieden gefeiert sein wollte.

Mit Recht hat man gegen diesen Erklärungsversuch zunächst eingewandt, daß Votazeichen nie auf die Schilde von Soldaten gesetzt worden sind. Das von Laktanz berichtete Zeichen kann also nicht aus einem heidnischen Decennalienbrauch erklärt werden, und es kann keine Rede davon sein, daß Konstantin einige Soldaten ermutigt hat, statt des \times der Vota ein mehr christliches Zeichen auf ihre Schilde zu schreiben. Der Panegyriker wollte mit dem Zahlzeichen seiner Lorbeerkränze die ewige Dauer der Herrschaft Konstantins zum Ausdruck bringen. Das schon vor Konstantin in christlicher Verwendung nachweisbare Symbol \ast ist aus dem Zahlzeichen des Redners nicht hervorgegangen. Der Bericht des Laktanz im Ganzen aber kann schon deshalb nicht von dem Panegyriker hergeleitet werden, weil er ja keine Weiterbildung des angeblichen Wunders im Apollotempel bringt, sondern, mit diesem verglichen, eine Minderung des Wunderbaren enthält. Vielleicht handelt es sich bei dem Bild des Panegyrikers überhaupt nur um eine rhetorische Figur; darauf könnte die von ihm selbst gegebene Einschränkung des Wirklichkeitscharakters

60) So schon in der oben S. 171 Anm. 1 genannten Abhandlung, dann wieder *L'Antiquité Classique* 1, 1932, 135 ff. und *Byzantion* 14, 1939, 341 ff. — Einwände gegen seine Deutung erhob vor allem J. Zeiller, *Byzantion* 14, 1939, 329 ff., von archäologischen Beobachtungen aus auch Seston, *Mélanges Cumont* 373 ff.

der Vision (*vidisti enim, credo, Constantine*) hinweisen. Vielleicht hat der Priester Apollos dem Kaiser die Kränze entgegengebracht⁶¹). In jedem Fall hebt sich der schlichte Tatsachenbericht des Laktanz als wesensverschieden von diesem panegyrischen Gebilde ab⁶²).

Die Erzählung der *vita Constantini* von der Kreuzesvision haben wir ganz beiseite gelassen, wir brauchen sie für unsere Frage auch jetzt nicht heranzuziehen. Für den Hergang der Dinge im Jahre 312 können wir aus diesem legendenartigen Bericht nichts entnehmen. Die Geschichte der Entstehung dieses Berichts ist allerdings in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich, besonders auch für die Kritik der *vita Constantini*, ein Problem, das eine eingehende Behandlung verdient.

Wir sind am Ende angekommen. Die Nachprüfung unserer schriftlichen und bildlichen Ueberlieferung hat uns im Gegensatz zu einer mit großem Geräusch verkündeten modernen These in der Auffassung bestärkt, daß wir im Jahre 312 den Wendepunkt in der religiösen Haltung Konstantins zu sehen haben. Nicht als ob der Kaiser von da an der christlichen Kirche zugehört oder dem Heidentum den Kampf angesagt hätte; wohl aber in dem Sinn, daß in seinem persönlichen Erleben damals die Entscheidung für das Christentum gefallen ist. Wir haben beobachtet, daß von diesem einen Punkt die Wellen ausgehen und immer größere Kreise ziehen. Als die Zeit des letzten Kampfes mit Licinius herangekommen war, gingen die Wogen der christlichen Politik Konstantins schon so hoch, daß dem Gegner auf der Suche nach einer moralischen Form der Abwehr nichts übrig blieb, als sich auf sein Heidentum zu besinnen. Die erste Hinwendung Konstantins zum Christentum war offenkundig nichts anderes als die Anrufung eines Schlachtenhelfers, so wie viele römische Imperatoren vor ihm in der höchsten Not ihren rettenden Gott ge-

61) Lietzmann a. O. 266.

62) In die Enge getrieben, hat Grégoire (Byzantion 14, 1939, 347 f.) sich darauf berufen, daß auf Münzen Konstantins besonders gegen Ende seiner Regierung die Zeichen X und * öfters in demselben Sinn verwendet worden seien. Die Möglichkeit, die beiden Zeichen zu vertauschen, will er auch einer auf dem Boden von Brigetio gefundenen Bronzeinschrift entnehmen, die ein kaiserliches Reskript über Soldatenprivilegien enthält (E. Paulovics, La table de privilèges de Brigetio, Archaeologia Hungarica 20, Budapest 1936, jetzt auch abgedruckt in Fontes iuris Romani antejustiniani, I Leges, it. ed. S. Riccobono, Florenz 1941, 455 ff.). Er übernimmt dabei die unhaltbaren Folgerungen, die Seston (Les deux dates de la table des privilèges de Brigetio, Byzantion 13, 1937, 477 ff.) aus einer Besonderheit der kaiserlichen Titulaturen dieser Inschrift gezogen hat. Die Argumentation von Seston ist im höchsten Grade fahrlässig zu nennen. Das Reskript ist, wie der Schluß sagt, am 9. Juni 311 in Serdica gegeben. Ganz oben an den Rand der Bronzetafel, teilweise noch auf das Ornament, sind in einer Schrift, die von der des ganzen Textes verschieden ist, die Titulaturen der Kaiser Konstantin und Licinius im Nominativ gesetzt. Die dabei für die beiden Kaiser

sucht und gefunden hatten⁶³⁾. Mit der ersten Erfahrung der Gunst des Christengottes verband sich dann die Ueberzeugung, daß von seiner Verehrung das Heil des Reichs abhängt. Dieser Glaube des Soldaten und des Staatsmanns ist in dem Verhältnis Konstantins zum Christentum das Ursprüngliche und bleibt durch alle Verwicklungen hindurch das Dauernde und das Echte. Dazu kam dann die folgenschwere, von der Umgebung des Kaisers stark geförderte Erkenntnis, daß die christliche Religion ein philosophisches Bekenntnis, eine für alle Menschen geltende Gottesanschauung und somit die geistige Einheit des Reiches darstelle. Daß schließlich ein mit so regem Machtinstinkt ausgerüsteter Mensch wie Konstantin die politische Bedeutung der kirchlichen Organisation sah und ergriff, darf nicht wundernehmen. Ueber seine Mitherrscher, von denen einige gleichfalls die Zugkraft des religiösen Motivs in den Kämpfen dieses Zeitalters erkannten und auszunützen suchten, erhebt er sich durch die große Konzeption seines Lebens, daß die Einheit des Reichs und die Universalität des Christentums einander zugeordnet seien. In dieser Erkenntnis liegt seine epochemachende Tat begründet, in ihr ruht auch der Keim neuer Verhängnisse für das Reich und für das Christentum.

Abgeschlossen am 1. 10. 1942.

gegebenen Iterationen der trib. pot. bereiten Schwierigkeiten. Paulovics glaubt, aus den beiden Titulaturen die Promulgation des Reskripts zwischen 29. August und 11. November 311 erschließen zu können. Auch Seston entnimmt den Titulaturen die Datierung auf 311, meint aber, die Angaben der Titulatur Konstantins nur aus einer Berechnung der imperatorischen Akklamationen Konstantins erklären zu können, die er ohne ersichtlichen Grund erst in späteren Jahren beginnen läßt, „vielleicht 314, wahrscheinlicher 321“. Diese Hypothese reicht ihm dann hin zu der Behauptung, Konstantin habe 321, als der Bruch mit Licinius sich vorbereitete, das Gesetz des Licinius vom Jahr 311 einfach übernommen. Noch ausschweifender sind seine weiteren Folgerungen. In der ersten Zeile ist vor dem Namen Konstantins ein X gesetzt. Paulovics hält es für möglich, daß wir es dabei nur mit einem Zeichen von der Hand des Graveurs oder für den Graveur zu tun haben; er denkt aber auch daran, daß hier vor dem Namen des christlich gewordenen Kaisers etwa nach dem Triumph über Maxentius oder nach der Tilgung des Namens des Licinius das Monogramm in der einfachsten Form angebracht worden sein kann — Erklärungen, die beide durchaus möglich scheinen. Seston dagegen nimmt das X der Bronzetafel ohne weiteres als Monogramm und schließt aus seiner Anbringung, daß man im Jahre 321, in das er auf Grund seiner Hypothese die Promulgation des Gesetzes durch Konstantin datiert, kein Bedenken gehabt habe, das christliche Zeichen mit dem Jahr 311 zu verbinden, daß also am Hof Konstantins im Jahr 321 die Version des Laktanz von dem epochemachenden Wunder des Jahrs 312 noch nicht übernommen gewesen sei. Es muß sehr schlecht mit guten Argumenten bestellt sein, wenn man sich mit einem solchen Kartenhaus von Vermutungen zufriedengibt.

63) Vgl. J. Vogt, Vom Reichsgedanken der Römer, Leipzig 1942, 128.

Dominium mundi und Imperium merum.

Ein Beitrag zur Geschichte des staufischen Reichsgedankens.

Von Robert Holtzmann.

Berlin-Nikolassee, Am Schlachtensee 145.

In Mailand erzählte man sich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, um die Zeit, da Friedrich II. die Kaiserkrone erlangt hatte (1220), die folgende Anekdote von seinem Großvater Friedrich Barbarossa¹⁾: „Als Herr Friedrich der Kaiser (Barbarossa) einmal auf einem seiner Reitpferde zwischen den Herrn Bulgarus und Martinus ritt, fragte er sie, ob er nach Recht Herr der Welt sei (*utrum de iure esset dominus mundi*). Da antwortete Herr Bulgarus, daß er nicht Herr sei, soweit es sich um Eigentumsrecht handle (*quantum ad proprietatem*). Herr Martinus aber antwortete, daß er Herr sei. Und da ließ der Herr Kaiser, als er von dem Reitpferd, auf dem er saß, abgestiegen war, es dem genannten Herrn Martinus zum Geschenk geben. Herr Bulgarus aber, als er dies hörte, sagte diese feinen Worte: *Amisi equum, quia dixi equum, quod non fuit equum*“ (Ich habe ein Pferd verloren, weil ich das Rechte gesagt habe, was nicht recht war — wir können das Wortspiel mit *equum* = *aequum* im Deutschen nicht wiedergeben).

Die Herren Bulgarus und Martinus sind uns gut bekannt. Sie gehören zu der berühmten Vierzahl Bologneser Juristen, die zur Zeit Friedrich Barbarossas gelebt haben und vom Kaiser auf dem großen Reichstag von Roncaglia 1158 mit herangezogen worden sind: Bulgarus, Martinus, Jacobus, Hugo²⁾. Man hielt sie für direkte Schüler des Meisters Irnerius von Bologna, und sie lebten in mancherlei Weise in der Erinnerung der Nachwelt fort.

Die Geschichte, die wir aus dem Lateinischen übersetzten, ist nach mehreren Seiten geeignet, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Zunächst und noch unabhängig von der Frage, ob et-

1) Mailänder Uebersetzung der Geschichte der Taten Friedrichs I. von Otto Morena, in der Ausg. v. Ferd. Güterbock, Das Geschichtswerk des Otto Morena und seiner Fortsetzer (Mon. Germ. hist. SS. rer. Germ. NS. 7, 1930) S. 59 Zl. 16—26. Otto Morena schrieb um 1160. Die Mailänder Uebersetzung aber, die allein unsere Anekdote enthält, entstand erst erheblich später, vermutlich 1220 oder 1221, Güterbock im Neuen Archiv 48 (1930), 146.

2) Friedrich Carl von Savigny, Gesch. des Römischen Rechts im Mittelalter, 2. Aufl. Bd. 4 (1850), S. 68—193. Ob die vier wirklich unmittelbare Schüler des Irnerius waren, ist nach S. 72 f. fraglich. Ihre Anwesenheit in Roncaglia nach Rahewin, Gesta Frid. IV, 6; Ottonis et Rahewini Gesta Frederici I. imp., 3. Aufl. v. G. Waitz und B. von Simson (1912) S. 239.

was an ihr historisch ist, der Standpunkt, der hier dem Kaiser und den beiden Juristen zugeschrieben wird, und in dem sich mithin Theorien des 13. Jahrhunderts widerspiegeln. Den einen (Friedrich, Martinus) ist der Kaiser *dominus mundi* in vollster Weise, sogar *quantum ad proprietatem*; er besitzt die Weltherrschaft nach Eigentumsrecht. Bulgarus dagegen leugnet zwar nicht, daß der Kaiser *dominus mundi* sei, aber er macht da eine Einschränkung: für ihn ist er es nicht *quantum ad proprietatem*, d. h. nach Bulgarus hatte der Kaiser keine freie Verfügung über die Welt, er konnte, obgleich Weltherrscher, doch nicht ganz nach Gutdünken mit ihr verfahren. Nach diesem Standpunkt gab es also noch andere Instanzen, die gleichfalls kraft eigenen Rechtes schalteten, und man hat dabei natürlich in erster Linie an die Könige und anderen souveränen Herrscher zu denken, denen der Kaiser zwar in gewisser Hinsicht überlegen, aber doch kein Vorgesetzter kraft Amtsgewalt war.

Die Ansicht, die unsere Geschichte dem Bulgarus in den Mund legt, entspricht m. E. genau dem, was das Kaisertum des Mittelalters in der Tat bedeutete³⁾. Das fränkische und deutsche Kaisertum beanspruchte eine Weltstellung und Weltleitung nicht auf Grund einer Amtsgewalt, sondern auf Grund einer obersten Autorität und hegemonialen Stellung, auf Grund der Führung, die ihm unter den Staaten der westlichen Christenheit zustand und noch zur Zeit der Staufer auch zugebilligt worden ist. Die Christenheit war eine Einheit und bedurfte eines Leiters, der die Richtung wies, das war der Kaiser. Ihm liegt das *gubernare* ob, das ist: das Steuerruder führen, die Richtung weisen. Der Kaisertitel, den Karl der Große gewählt hat, lautete: *Karolus . . . magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium*, und es ist von Belang, daß eben die drei letzten Worte im byzantinischen Zeremoniell keinerlei Entsprechung hatten. Es war noch unter den Staufern nicht anders. Als Friedrich Barbarossa im Jahre 1157 den Fürsten den Feldzug gegen Mailand ansagte, da begann das Schreiben mit dieser Begründung⁴⁾: *Quia divina providente clementia urbis et orbis gubernacula tenemus*. Man sieht: auch er hielt das Steuerruder in der Hand. Und obgleich der Papst ebenfalls eine gewichtige Stellung in der Christenheit einnahm, handelte es sich bei derjenigen des Kaisers doch keineswegs nur um rein weltliche Angelegenheiten. Seine führende Obliegenheit trat ja gerade auch in der Schirmvogtei gegenüber der Kirche in die Erscheinung. Die Sorge um die Kirche umfaßte Rechte und Pflichten. Sie mußte den Kaiser bei Unruhen in Rom, beim Aus-

3) Vergl. meine Untersuchung: Der Weltherrschaftsgedanke des mittelalterlichen Kaisertums und die Souveränität der europäischen Staaten, Hist. Zeitschr. 159 (1939).

4) Otto von Freising, Gesta Frid. II, 50 (S. 158).

bruch eines Schismas im Papsttum alsbald auf den Plan rufen. So beeinträchtigte das auf Autorität beruhende Kaisertum zwar nicht die Souveränität der anderen europäischen Staaten. Der Kaiser konnte den Königen von Frankreich oder England keine Befehle zukommen lassen, wohl aber Ratschläge, Mahnungen, Anweisungen, die das gemeinsame Interesse betrafen. Und sofern die Könige ihr Amt richtig versahen, den Aufgaben eines christlichen Herrschers nachkamen, hatten sie solche Anweisungen zu beachten, in Eintracht mit dem Kaiser die christlichen Belange zu wahren.

In unserer Erzählung freilich will Kaiser Friedrich Barbarossa mehr, als ihm nach der eben entwickelten Theorie zustand. Er beansprucht da die Weltherrschaft ohne jede Einschränkung, *quantum ad proprietatem*. Und Martinus, der ihm als gewandter Hofjurist beipflichtet, erhält dafür ein wertvolles Reitpferd, während Bulgarus sich darüber beklagen muß, daß ihm seine gerechte Antwort so ungerecht gelohnt wurde. Hat die Mailänder Tradition mit dieser Einschätzung der Kaisertheorie Friedrichs I. recht, oder hat sie das Bild verzeichnet? Zur Beantwortung dieser Frage empfiehlt es sich, zunächst einmal die Glaubwürdigkeit der ganzen Anekdote und ihre Entstehungsgeschichte zu betrachten.

Was in dieser Hinsicht zu sagen ist, hat bereits vor mehr als hundert Jahren der berühmte Rechtshistoriker Friedrich Karl von Savigny festgestellt⁵⁾. Die Anekdote ist unhistorisch, aber aus einem historischen Kern erwachsen. Ein ähnliches Ereignis aus der Zeit Kaiser Heinrichs VI. (1190—97), des Sohnes und Nachfolgers von Friedrich Barbarossa, bildet die Wurzel. Zur Zeit Kaiser Heinrichs VI., so berichtet sechzig Jahre später der Bologneser Jurist Odofredus, lehrten in Bologna die Herren Azo und Lotharius⁶⁾. Als der Kaiser einmal mit ihnen ausritt, richtete er an sie diese Frage: „Signori, sagt mir, wem steht das *merum imperium* zu?“ Nun war Lotharius, wie Odofredus sagt, der bessere Ritter, ein Mann, der die Frauen viel liebte, obgleich er später Erzbischof von Pisa wurde⁷⁾, Azo aber war der bessere Jurist. Lotharius antwortete dem Kaiser: „Euch allein steht das *merum imperium* zu“. Azo dagegen sagte: „In unseren Rechtsbüchern heißt es, daß andere Richter die Schwertgewalt (*gladii potestas*) haben, Ihr aber habt sie vorzugsweise (*per excellentiam*), doch

5) Savigny Bd. 4, in d. 2. Aufl. S. 180—183. Vergl. Güterbock in der Morena-Ausg. S. 58 Anm. 6.

6) Ueber Lotharius Savigny 4, 385—390, über Azo ders. 5 (1850), 1—44, über Odofredus 5, 356—380. Die Stelle von Odofred im Digestum vetus ebd. 4, 385 f., Azo in der Summa zum Codex constitutionum ebd. 4, 182 Anm. g. Odofred sagt, daß Kaiser Heinrich „jetzt vor 60 Jahren“ regierte, schrieb also um 1255; er starb am 3. Dez. 1265.

7) Lotharius wurde 1205 Bischof von Vercelli, 1208 Erzbischof von Pisa und 1216 Patriarch von Jerusalem.

auch andere Richter haben sie“. Als sie darauf zur Pfalz zurückgekehrt waren, schickte der Kaiser dem Herrn Lotharius ein Pferd, dem Herrn Azo nichts, weshalb Azo sagte: „Dieser Worte wegen verloren wir ein Pferd, doch war es nicht recht“ (*amisimus equum, non tamen fuit equum*, das gleiche Wortspiel wie oben).

Soweit Odofredus. Daß er diese Geschichte, zum mindesten in allem Wesentlichen, richtig wiedergegeben hat, wird uns durch Azo selbst bezeugt. Denn eine Stelle bei Azo in seiner Summa Codicis lautet: „Die volle oder vollste Jurisdiction, so sage ich, steht allein dem Fürsten (= Kaiser) zu, aber das *merum imperium* steht auch anderen höheren Gewalten zu, obgleich ich deshalb ein Pferd verloren habe, aber es war nicht recht“ (*licet ob hoc amiserim equum, sed non fuit equum*).

Es ist natürlich kein Zweifel, daß jene Anekdote von Friedrich Barbarossa nichts anderes ist als eine Fortbildung dieser Geschichte, die sich unter Heinrich VI. wirklich ereignet hat — man nimmt an: im Februar 1191, wo Heinrich, auf dem Weg zur Kaiserkrönung, in Bologna nachweisbar ist⁸⁾. Dabei gibt es freilich, neben kleineren Differenzen, auch eine große. Friedrich Barbarossa soll gefragt haben, ob er der Herr der Welt sei, soll sich die Weltherrschaft als Eigentum zugeschrieben haben. Bei Heinrich VI. dagegen handelte es sich um das *merum imperium*. Jener Bulgarus soll dem Kaiser eine Weltherrschaft, auf die der Eigentumsbegriff angewandt werden könnte, bestritten und nur eine solche Weltherrschaft zugesprochen haben, neben der es auch andere souveräne Herrscher gab. Azo dagegen billigte ihm zwar die „vollste“ Jurisdiction zu, aber nur ein *merum imperium*, das er mit anderen teile. Der Unterschied ist erheblich, wenn man sich vor Augen hält, was die Juristen unter *merum imperium* verstanden. Denn *merum imperium* und Weltherrschaft sind verschiedene Dinge. Aus der Erzählung des Odofredus kann man entnehmen, daß die *gladii potestas* der Inhalt des *merum imperium* war, aus den Worten Azos (in der Summa Codicis), daß ein wesentlicher Unterschied zwischen *merum imperium* und vollster (oberster) Jurisdiction zu machen ist. Nähere Aufklärung gibt eine Beschäftigung mit dem römischen Kaiserrecht; denn es handelte sich bei alle dem um römisch-rechtliche Begriffe.

Im Corpus iuris civilis ist der folgende Rechtssatz des römischen Juristen Ulpian († 228 n. Chr.) aufgenommen (Dig. II, 1, 3): *Imperium aut merum aut mixtum est. Merum est imperium habere gladii potestatem ad animadvertendum facinorosos homines, quod etiam potestas appellatur. Mixtum est imperium, cui etiam iurisdictio inest, quod in danda bonorum possessione consistit. Iurisdictio est etiam iudicis dandi potestas.*

8) Stumpf Reg. 4673—81. Doch könnte man vielleicht auch an 1195 denken.

Wir versuchen eine Uebersetzung dieser gewiß nicht eben leicht zu verstehenden Definitionen. „Das Imperium ist entweder merum (rein) oder mixtum (gemischt). Ein merum Imperium ist, die Schwertgewalt zu haben zur Bestrafung verbrecherischer Menschen; es wird auch Potestas (= oberste Amtsgewalt) genannt. Mixtum ist das Imperium, dem auch die Jurisdiction innewohnt; es besteht in der Zuerkennung des Güterbesitzes. Jurisdiction ist auch die Macht, einen Richter zu geben“.

Diese Sätze bedürfen freilich sehr der Erläuterung⁹⁾. Man unterschied im Römischen Recht zwischen dem Imperium der obersten Staatsbeamten und der Jurisdiction der ordentlichen Gerichte. Das reine Imperium (*imperium merum*) ist das von der Jurisdiction unabhängige Recht über Leben und Tod, Freiheit und Staatsbürgerschaft, das *ius gladii*. Es stand in der Kaiserzeit dem Kaiser zu und denjenigen Beamten, denen der Kaiser es übertrug (delegierte), das waren in der Hauptsache der Stadtpräfekt in Rom und die Statthalter in den Provinzen. Dabei ist der ursprüngliche Charakter der Delegation mit der Zeit verschwunden, die imperiale Gewalt galt dann als in den genannten höheren Aemtern liegend. Neben diesem reinen Imperium mit dem *ius gladii* gibt es jedoch noch ein anderes, geringeres Imperium, das diejenigen Magistrate besitzen, welche auch die Jurisdiction ausüben, weshalb es *imperium mixtum* heißt. Dieses gemischte Imperium hatten insonderheit die Munizipalmagistrate mit ihren ordentlichen Gerichten. Bezeichnet man die von ihnen versehene Rechtsprechung als „Ziviljurisdiction“ im Gegensatz zu dem einen militärischen Charakter tragenden Imperium, so darf das zu keinen falschen Vorstellungen führen. Denn diese „Ziviljurisdiction“ der ordentlichen Gerichte hatte es ganz allgemein mit Parteiprozessen zu tun, also mit allen Streitigkeiten zwischen Parteien, keineswegs nur mit dem, was wir bürgerliches Recht nennen, sondern auch mit Strafrecht, sofern dabei eine Partei gegen eine andere auftrat. Zur Verhandlung und Urteilsfällung bestellte der Magistrat einen Richter: zu seiner Jurisdictionsbefugnis gehörte die *iudicis dandi potestas*. Doch auch andere rechtliche Angelegenheiten, bei denen es sich um keinen Streit zwischen Parteien handelte, sondern um eine freiwillige Anrufung insonderheit zur Regelung von Fragen, wie sie bei Erbschafts- und Konkursangelegenheiten (*bonorum possessiones*) auftauchten, konnten durch den Magistrat erledigt werden; nur daß diese Be-

9) Vergl. zum folgenden die vortrefflichen Ausführungen von Th. M o m m s e n, Römisches Staatsrecht, 3. Aufl. Bd. 1 (1887), S. 186 ff. mit 187 Anm. 2. Dazu R o s e n b e r g über Imperium merum et mixtum, bei Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft 9 II (1916), Sp. 1210; P f a f f über Imperium merum ebd. 1211 f.; Leop. W e n g e r, Institutionen des römischen Zivilprozeßrechts (1925) S. 16. Freundliche Hinweise verdanke ich Herrn Dr. habil. H. U. Instinsky.

fugnis nicht aus seiner Jurisdictionsgewalt, sondern aus seinem Imperium floß.

Diese etwas komplizierten römischen Begriffe vom *merum* und *mixtum imperium* kamen in der deutschen Kaiserzeit im Gefolge der staufischen Renaissance des römischen Rechts wieder auf. Der Terminus *merum imperium* läßt sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts nachweisen¹⁰⁾; eben die von Heinrich VI. berichtete Geschichte gehört zu den frühesten Beispielen. Sie gibt also einen Beitrag zu der Wiederbelebung des römischen Kaiserrechtes durch die Staufer und ihre Verbindung mit der Bologneser Rechtsschule. Das „Imperium merum“ umfaßte das *ius gladii*, die hohe Strafgerichtsbarkeit, die ein Ausfluß oberster staatlicher Gewalt war, und gewann überhaupt Beziehung zu dieser. Vielfach verstand man in der Folge unter *imperium merum* einfach die hohe Gerichtsbarkeit und unter *imperium mixtum* die niedere Gerichtsbarkeit, was zwar den römischen Begriffen nicht ganz entsprach, aber eine bequeme Anpassung an die deutschen Verhältnisse war.

Worum hat es sich also bei dem Streit zur Zeit Heinrichs VI. gehandelt? Der Jurist Azo hielt an der alten römischen Unterscheidung zwischen der imperialen und der jurisdictionellen Gewalt fest. Die Jurisdiction steht nach ihm dem Kaiser im vollsten Maße zu: er ist der oberste Richter, von dem alles ziviljurisdictionelle Recht fließt. Die imperiale Gewalt aber mit dem zugehörigen *ius gladii* teilt er mit anderen hohen Herrn, nämlich mit den (fürstlichen) Inhabern der hohen Gerichtsbarkeit. Heinrich VI. dagegen und der Jurist Lotharius vertraten einen anderen Standpunkt, und sie hatten damit nicht so unrecht, wie es nach dem Urteil der Juristen Azo und Odofredus scheinen könnte. Denn indem Heinrich und Lotharius dem Kaiser allein das „Imperium merum“ zuschrieben, leugneten sie natürlich nicht, daß es im Deutschen Reich wie im Königreich Italien zahlreiche Herrn gab, denen die Ausübung der hohen Gerichtsbarkeit anvertraut war; sie meinten jedoch, daß die Inhaber der Schwertgewalt sie nur kraft königlicher Delegation besaßen. Das also war der Kern der Meinungsverschiedenheit. Wurde die hohe Gerichtsbarkeit von

10) Julius Ficker, Forschungen zur Reichs- und Rechtsgesch. Italiens Bd. 1 (1868), S. 247; Urkunde Heinrichs VI. vom 14. Sept. 1196 (Stumpf Reg. 5031) bei Th. Toeche, Kaiser Heinrich VI. (1867) S. 634. Vergl. zur Uebnahme dieser römischen Begriffe auch Toeche 494 mit Anm. 4; Otto v. Zallinger in Mitteilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung 10 (1889), 238 f.; Karl Zeumer in Hist. Zeitschr. 82 (1899), 492 f.; Hans v. Voltolini im Archiv f. österr. Gesch. 94 (1907), 334 mit Anm. 9; Karl Weimann, Das tägliche Gericht (1913) S. 76, 81—83; Hans Hirsch, Die hohe Gerichtsbarkeit im deutschen Mittelalter (1922) S. 15; Eugen Haberkern und Friedr. Wallach, Hilfswörterbuch für Historiker (1935) S. 206, 262 geben *Imperium merum (et mixtum)* einfach mit „hohe Gerichtsbarkeit“ wieder.

den Fürsten kraft eigenen Rechtes gehandhabt oder infolge einer Uebertragung durch den König? Stand sie den Inhabern eigentümlich zu oder als eine ihnen delegierte Befugnis? Nun ist kein Zweifel, daß die hohe Gerichtsbarkeit zur Zeit Heinrichs VI. wirklich noch als eine Uebertragung seitens des Königs galt. Das zeigt die Notwendigkeit der Bannleihe (die Inhaber mußten mit dem Königsbann beliehen werden) in gleicher Weise wie der Satz, daß dem König, wo er persönlich erschien, alle Gerichte ledig wurden. Eben das Aufhören dieser alten Rechtssätze in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts bedeutete einen gewichtigen Markstein in der Vollendung der fürstlichen Landeshoheit. Im Grunde war es sogar, wie wir sahen, schon im römischen Kaiserreich nicht anders gewesen. Auch hier hat die Schwertgewalt der Statthalter ursprünglich als delegiert gegolten, nur daß sie mit der Zeit dann doch als eine im Amt liegende und somit kraft eigenen Rechtes bestehende betrachtet wurde. Das meinten Azo und Odo-fredus: die Inhaber der hohen Gerichtsbarkeit üben ihr Amt kraft eigenen Rechts aus. Man kann darüber hinaus auch sagen, daß die ganze römische Unterscheidung zwischen Imperium und Jurisdiction auf die Zustände im deutschen Kaiserreich gar nicht paßte, und daß im tiefsten Grunde hieraus der Streit in den Anschauungen erwachsen ist. Vor allem aber muß hervorgehoben werden, daß die von Azo vertretene These ihre großen Gefahren für die königliche Gewalt in sich barg und tatsächlich bald darauf der werdenden Landeshoheit Vorschub geleistet hat. So gestattet die Geschichte von Heinrich VI. und den beiden Juristen uns zugleich einen Einblick in wichtige Wandlungen der rechtlichen Struktur des Deutschen Reiches.

Denn wenn die staufischen Kaiser den römischen Begriff des *merum imperium* als eine erwünschte Stütze ihrer obersten richterlichen und wohl überhaupt staatlichen Gewalt im Reich betrachteten, so bemächtigten sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, nach dem Sturz der Stauer, die Landesfürsten des gleichen Ausdrucks, der ihnen den freien Besitz der hohen Gerichtsbarkeit und der ganzen landesherrlichen Stellung zusicherte. Schon Rudolf von Habsburg mußte das anerkennen, wie wir aus einer berühmten Urkunde von 1278 für den Erzbischof Friedrich von Salzburg erfahren ¹¹⁾. Durch die Investitur mit den Regalien, so heißt es hier, habe der Erzbischof erhalten: die volle und freie Gewalt, in seinen Distrikten und Territorien Recht zu sprechen nach Art der größeren Fürsten im Zivil- und Kriminalrecht; denn da der König ihn als einen der hohen Fürsten des Reiches er-

11) Böhmer-Redlich Reg. 981. Man beachte die wörtlichen Anklänge an das Ulpian-Zitat in der Urkunde: *merum imperium . . . , per quod habes ius animadvertendi in facinorosos homines et gladii potestatem*. Vorher *unum . . . ex sublimibus principibus* erinnert an *aliis sublimioribus potestatibus* bei Azo in der *Samma Codicis*.

kenne, möge jedermann wissen, daß das *merum imperium* mit seinem Fürstentum verbunden sei, wodurch er das Recht habe zur Bestrafung verbrecherischer Menschen und die Schwertgewalt, um sie durch einen anderen, wie es seinem (geistlichen) Stand und Amt entspreche, ausüben zu lassen. Um ganz sicher zu gehen, nahmen die Fürsten sehr häufig nicht nur das *merum*, sondern das *merum et mixtum imperium*¹²⁾ in Anspruch und verstanden darunter die hohe und niedere Gerichtsbarkeit, ja den Inbegriff ihrer landesherrlichen Stellung, neben der manchmal, durchaus unlogisch, der vollen Gerichtshoheit noch besonders gedacht wurde.

Wir kehren zu der Anekdote über den Kaiser Friedrich Barbarossa zurück. Vergleicht man sie mit der Geschichte Heinrichs VI. und seiner Juristen, so zeigt sich, wie sehr das, worum es sich in der Streitfrage tatsächlich gehandelt hatte, nach wenigen Jahrzehnten in der Ueberlieferung der Nachwelt vergrößert und vergrößert worden ist. Die historische Geschichte aus der Zeit Heinrichs VI. betraf das *merum imperium* im Raum von Deutschland und Italien. Die Anekdote machte daraus eine Frage nach der Weltherrschaft, als ob es sich um die Souveränität der europäischen Staaten außerhalb des Kaiserreichs gehandelt habe. Und sie behauptete, daß der Kaiser diese Souveränität nicht habe anerkennen wollen, daß er nicht nur eine führende Stellung, sondern eine wirkliche Obergewalt, eine Weltherrschaft *quantum ad proprietatem* in Anspruch genommen habe.

Hier erhebt sich nun freilich noch eine letzte Frage. Wie konnte denn dergleichen behauptet werden, wie konnte eine solche Erzählung auftauchen, wenn die Kaiser einschließlich der Staufer tatsächlich niemals einen solchen Anspruch erhoben haben? Ist man nicht vielmehr in Versuchung, umgekehrt zu sagen: eben das Entstehen der Anekdote über Friedrich Barbarossa beweist, daß zum mindesten zur Zeit der Staufer der Versuch zur Errichtung einer wirklichen Weltherrschaft gemacht worden ist, und daß die anderen Staaten sich seiner zu erwehren hatten? Nein;

12) Der Ausdruck *imperium merum et mixtum* begegnet, soviel ich sehe, zuerst in der Urkunde des Erzbischofs Albrecht von Magdeburg, Reichslegaten in der Romagna, für Alberich von Arneburg, den er im Juli 1226 mit seiner Stellvertretung in der Romagna betraute, *comittentes eidem . . . in omnibus et per omnia vices nostras cum omnibus iuribus et honoribus, iurisdictione et potestate, imperio mero et mixto, auctoritatem etiam cognoscendi de causis tam civilibus quam criminalibus et eisdem causis, prout ius dictaverit, decidendi* (Mon. Germ. hist. Constitutiones 2, 120 Anm. 2). Weiter folgt jedoch hier noch eine ausdrückliche Berufung auf das kaiserliche Privileg, durch das ihm, dem Erzbischof Albrecht, die Grafschaft Romagna übertragen war. Der Zusammenhang mit der Spitze des Reichs ist also gewahrt. Immerhin steht schon hier die Zivil- und Kriminaljurisdiction koordiniert neben dem Imperium, wie später oft. Man fand sich in den römischen Begriffen nicht zurecht. Für weitere Beispiele vergl. die Indices der Constitutionen von Bd. 2 an.

denn eine solche Ueberlegung würde etwas wichtiges übersehen, nämlich daß dem Kaiserreich während der Regierung Friedrich Barbarossas der Vorwurf des Strebens nach der Weltherrschaft wirklich gemacht worden ist, aber von seinen Feinden, über deren tendenziöse Absichten dabei kein Zweifel bestehen kann¹³⁾.

Solche Vorwürfe, die an verschiedenen Stellen außerhalb Deutschlands laut geworden sind, stammten letzten Endes aus dem Lager der Kurie, als diese sich zur Zeit von Hadrian IV. und Alexander III. mit Kaiser Friedrich Barbarossa im Zwist und Kampf befand. Sie sollten die Nachbarn des Kaiserreichs um ihre Souveränität besorgt machen und fanden bei Parteigängern des Papsttums allerhand Echo. Bekannt ist in dieser Hinsicht der Ausspruch des streng kurialen Engländers Johannes von Salisbury¹⁴⁾: „Wer hat die Deutschen zu Richtern über die Nationen gesetzt? Wer hat den plumpen und wilden Menschen diese Autorität übertragen, daß sie nach Gutdünken einen Fürsten (gemeint ist: einen Papst) über die Häupter der Menschenkinder setzen?“ Wie kam Johannes von Salisbury zu diesem Zornesausbruch? Er schrieb die zitierten Sätze im Jahre 1160, in den Tagen des kurz vorher ausgebrochenen Schismas und der Synode von Pavia, die sich unter dem Einfluß Friedrich Barbarossas für Viktor IV. gegen Alexander III. aussprach. Sie richteten sich also gegen die Tätigkeit, die der Kaiser als Schirmvogt der Kirche ausübte, und man darf keineswegs aus ihnen schließen, daß Friedrich sich da-

13) Vgl. dazu Richard Schlierer, Weltherrschaftsgedanke und Altdeutsches Kaisertum (Diss. Tübingen 1934) S. 86—95, wo auch Auseinandersetzung mit dem Buch von Konrad Burdach über Walther von der Vogelweide (1900). — Auch die Staufer haben keine Weltherrschaft im Sinne der römischen Kaiser in Anspruch genommen. Sie waren mit Erfolg um den Ausbau ihrer politischen Stellung bemüht, betrachteten jedoch die anderen europäischen Staaten keineswegs als Provinzen ihres Reichs. Nur bei drei ausländischen Schriftstellern ist gelegentlich seit Beginn der Renaissance des römischen Rechts von Provinzen und Provinzkönigen die Rede, nämlich in offenbar tendenziöser Weise bei Benzo von Alba (um 1085, Mon. Germ. SS. 11, 602) und dem Dänen Saxo (um 1185, SS. 29, 114, hg. v. J. Olrik und H. Raeder 1, 443), sowie bei dem Kanonisten Huguccio (um 1190). An den Worten Saxos bei seiner Darstellung der Zusammenkunft an der Saône 1162 nahm bereits W. v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit 6 (1895), 415 f. berechtigten Anstoß. Schon die Wahl des Ortes bei dieser Zusammenkunft (an der Grenze der Reiche) beweist ja, daß der Kaiser die Souveränität des französischen Königs anerkannte. Wenn ferner Richard Löwenherz 1194 sein Königreich England von Heinrich VI. zu Lehen nahm, so hat das nicht nur mit römischen Anschauungen nichts zu tun, sondern es geschah überhaupt auf Richards eigenen Vorschlag und diente lediglich zur Sicherstellung der Zahlungen, zu denen er sich verpflichten mußte.

14) Joannis Saresberiensis Opera omnia, ed. J. A. Giles, Bd. 1 (1848), S. 64 Ep. 59. Vergl. Schlierer S. 95 f., wo in Anm. 5 Zl. 2 *nationum* zu lesen ist. Auch war Johannes nicht Bischof von Salisbury (S. 88). Er stammte aus Salisbury, war weder 1160 (obiger Brief) noch 1166 (Brief über Rainald von Dassel) Bischof, sondern erst in den letzten vier Jahren seines Lebens (1176—80) Bischof von Chartres.

mals als den gebietenden Herrn der Welt führte. Aber man sieht, wie nahe die leicht bei einander wohnenden Gedanken sich berühren und ein anderes Gesicht annehmen konnten. So entstand in einigen Kreisen des Auslandes die Furcht, daß Friedrich Barbarossa eine wirkliche Oberherrschaft über die Nachbarstaaten begründen, sich zum *dominus mundi* aufschwingen wollte.

Hierfür also ist jene Geschichte von ihm und den beiden Juristen Bulgarus und Martinus in der Tat kennzeichnend. Obgleich sie völlig unhistorisch ist, nicht nur was den Vorgang als solchen betrifft, sondern auch hinsichtlich des Geistes, der dabei dem Kaiser untergeschoben wurde. Aber die Wirkung der kuaialen Ausstreuungen, das Bild, das man noch ein halbes Jahrhundert nach dem Schisma sich in Italien gerade von diesem sich streng an das Recht haltenden Kaiser machte, tritt aus unserer Anekdote lebendig hervor. Von Bedeutung war dabei natürlich auch das wachsende Ansehen, dessen das Römische Recht sich in Italien erfreute. Denn dieses römische Kaiserrecht kannte in der Tat einen *dominus mundi*, und so mochte man glauben, daß Friedrich Barbarossa das Kaiserreich auch nach dieser Richtung wieder zu beleben gesucht habe. Es war ein Irrtum. Wie es auch ein weit verbreiteter Irrtum in zahlreichen neueren Darstellungen ist, daß Friedrich Barbarossa 1158 zu Roncaglia, wo jene vier Bologneser Doktoren in seiner Umgebung waren, die Reichsrechte nach den Grundsätzen des römischen Kaiserrechts habe feststellen lassen. Friedrich Barbarossa war ein deutscher Kaiser, kein römischer *dominus mundi*. Er hat die Stellung, die durch Karl den Großen und Otto den Großen dem westlichen Kaisertum gegeben worden war, erneuert, mit seinem Geist erfüllt und mit großem Ernst festgehalten. Aber er wurzelte im deutschen Recht und besaß zudem genug politischen Scharfblick, um sich keinen ausschweifenden Gedanken an eine Erneuerung des Kaisertums Konstantins des Großen und Justinians hinzugeben.

Abgeschlossen am 30. Juli 1942.

Prinz Eugen, das Reich und Europa.

Von Wilhelm Schübler.

1.

Wenn wir das obige Thema behandeln wollen, so stehen wir Historiker vor Schwierigkeiten doppelter Art. Denn erstens müssen wir fragen, ob es zu den Zeiten des Prinzen Eugen, also zwischen 1683 und 1736, überhaupt noch ein Reich deutscher Nation gegeben hat? „Gegeben“ in dem Sinne einer politischen, oder doch seelisch-geistigen Wirklichkeit. Und zweitens, ob wir überhaupt etwas Genaues von Eugens politischer Wirksamkeit wissen? Wie steht es mit den Quellen?

Dazu kommt, daß beide Fragen naturgemäß unter dem Einfluß unserer eigenen großen Erlebnisse stehen. Geschichte muß ja immer von neuem umgeschrieben werden, weil unsere Erfahrungen eine neue Deutung verlangen. Und wie sollte nicht gerade die Epoche des Prinzen Eugen unser brennendes Interesse erregen? Denn er brach, so meinen wir, die von Frankreich drohenden Gefahren, sicherte aus der spanischen Erbschaft Belgien und Italien dem Kaiserhause, wandte die Kraft der zum ersten Male in einer großen Aufgabe wieder geeinten Nation gegen die Barbarei des Ostens und Südostens, befreite Ungarn und seine Nebenländer von den Türken, griff nach Teilen von Serbien und Rumänien; und das alles unternahm er gestützt auf die Sicherheit des großen italienischen Besitzes, der die Südflanke deckte. So stellte er ein vom deutschen Volk geleitetes Mitteleuropa her, das zugleich eine neue Stufe im Dasein Gesamteuropas bedeutete.

Aber halten wir ein und kehren wir zu unseren Fragen zurück.

Vor allem: wie stand es um das Reich, als er auftrat? Wir brauchen nicht allzulange zu verweilen bei der Schilderung der tiefen gegensätzlichen Auffassung der verschiedenen Forscher. Denn jeder von ihnen, notwendig zeitgebunden, stand und steht unter den Einwirkungen seiner politischen und geschichtlichen Grundanschauungen, seiner Herkunft und seiner Wünsche. Es ist selbstverständlich, daß das alte Reich in der Epoche des kleindeutschen Nationalstaates, also seit 1871, wenig Anklang fand, daß Pufendorfs Wort von dem „monstro simile“ immer wiederholt wurde, schon um Preußens Werk zu rechtfertigen, das anstelle des nebelhaften „Reiches“ den festen „Staat“ gesetzt hatte. Ebenso erklärlich ist es, daß von österreichischer Seite auch heute die Lebendigkeit des alten Reiches (wenn auch nicht als „Staat“) ja vielleicht die Möglichkeit seiner Reform durch ein verstärktes

Habsburgisches Kaisertum höher bewertet wird. Die Schwierigkeit, diese Meinungen in Einklang zu bringen, ist ja umso größer, als die Antwort auf diese Fragen, wie Hartung so richtig bemerkt, von der Bewertung der Quellen und der Geistesgeschichte abhängt. Wenn dieser Forscher in der Anzeige des Srbik'schen Werkes auf die vergessenen Reichspublizisten jener Epoche und auf die tatsächliche politische Handlungsunfähigkeit des Reiches gering-schätzig hinweist und Srbik dem entgegenhält, daß es auf die Erfassung des lebendigen Geistes ankomme, so wird sich jeder Leser seinem eigenen Wesen nach entscheiden.

Müssen wir deshalb verzagen? Wie, wenn es uns gelänge, noch einmal darzulegen, daß die ganz unbezweifelte Reichsrenaissance nach 1648/60 durch die französisch-türkisch-schwedische Bedrohung zu erklären ist, daß sie aber gipfelt in und nach dem Zeitalter Eugens? Daß sie also vor allem die Wirkung der außenpolitischen Gefährdung und nicht zuletzt von Eugens Siegen und Taten ist, und daß von der so mächtig gewordenen Kaisergewalt ein Schimmer über das ganze Reich ausstrahlte?

Denn der politische Zustand der Welt ist das Ergebnis der letzten Schlacht.

Könnten wir dann nicht viel unbefangener anerkennen, daß ein Reichsbewußtsein und ein Reichsgefühl auch vor ihm das deutsche Leben erfüllte? Denn eine Wiedergeburt setzt ja voraus, daß kein wahrer Tod vorherging.

Und erst aus der Betrachtung dieses von ihm so mächtig entfachten Reichsbewußtsein aus können wir auch verstehen, daß dieses Reichsgefühl, ja dieser Reichspatriotismus, das ganze 18. Jahrhundert überdauert hat! Obwohl Friedrichs des Großen Siege und Schlachten und sein neuer Staat die Erinnerung an Eugen verblässen ließ.

Wir befinden uns in bester Gesellschaft, wenn wir die Behauptung von dem unzerstörten und unzerstörbaren Reichsbewußtsein noch im 18. Jahrhundert aufstellen; ein Reichspatriotismus, der in das Nationalbewußtsein des 19. hinüberleitet. Sagt doch kein Geringerer als Ranke „Bei allem Gegensatz der auseinander strebenden Territorien wurde die Autorität des Kaisertums nicht aufgegeben, solange bis das Reich unter der Einwirkung eines fremden Eroberers in seinen Formen zertrümmert wurde“.

In welcher inneren Widersprüche sich eine ganz kleindeutsch-protestantische Auffassung verwickelt, wenn sie die historische Wirklichkeit schildern will, zeigt Max Lenz in seinem Aufsatz „Schweden und Deutschland im 17. Jahrhundert“. Mit widerwilligem Erstaunen muß er feststellen, daß nach dem Westfälischen Frieden eine Reichsrenaissance einsetzte, daß die Formen des Reiches sich mit neuem Leben umkleideten, daß es jetzt mehr als je der Mittelpunkt wurde, um den sich seine Glieder

zusammenschlossen, wenn sie eine gemeinsame Front gegen seine Feinde bilden wollten. So geschah es, sagt er, daß der Westfälische Friede, obschon er im Grundgedanken mit dem Augsburger Religionsfrieden übereinkam und in der Tat zur Auflösung des Reiches geführt hat, zunächst ein Band ward, das der ganzen Nation teuer wurde“. (!)

Und so stellen wir fest, indem wir die Atmosphäre schildern wollen, die Prinz Eugen vorfand (indem wir Srbik und Feine folgen), daß das Wesen des Reiches allerdings nicht auf Macht, sondern darauf beruhte, daß es Träger tausendjähriger Gedanken war. Daß es seit Jahrhunderten die Lebensform bildete, in welcher der Deutsche die Erfüllung seiner universal-menschheitlichen, wie nationalen Ideale gesehen hatte und weiter erwartete. Und daß „für Millionen von Deutschen die Formel „Kaiser und Reich“ mehr als toter Buchstabe war, sein Stolz auf die Vergangenheit und über alle trübe Gegenwart hinweg Traum einer besseren Zukunft“.

2.

Zum Glück hat uns ein tiefer Deuter und Kenner des deutschen Geisteslebens, Josef Nadler, in seinem Aufsatz „Prinz Eugen und das Geistesleben seiner Zeit“ neue Stützen für diese Auffassung geboten. Und diese Beweise sind umso wertvoller, als ja die Literatur eines Volkes die höhere Wahrheit von seinem Wesen und seiner Art zeigt. Um die geistige Atmosphäre kennen zu lernen, in die Prinz Eugen eintrat und in der er wirkte, müssen wir uns kurz die Grundgedanken Nadlers vergegenwärtigen. Das deutsche Geistesleben zwischen der Befreiung Wiens (1683) und dem Frieden von Passarowitz (1718) sieht er in zwei Männern verkörpert, in Abraham a Santa Clara und in Leibniz. Der erste ist der volksmäßige Sprecher des österreichisch-deutschen Kulturbewußtseins und Staatswillens; er lebt ganz in dem alten universalen Reichsgedanken. Für ihn ist das Herz der Christenheit das Volk und das Reich der Deutschen.

Der Hintergrund seiner großen Predigten und Schriften ist die ungeheure Gefahr, die von den Türken droht und schon seit 150 Jahren auf der deutschen Ostmark lastet. Seine Predigt „Vom Heiligen Georg“ (1680) und seine Schrift von 1683 „Auf ihr Christen!“ zeigt ein österreichisches, ein deutsches und ein europäisches Ziel: Konstantinopel und Jerusalem. In ihm spricht der „miles Christianus“. Weit hinter ihm liegt der Streit der Bekenntnisse; sein Glaube ist: Oesterreich in Deutschland voran, Deutschland in Europa!

Und neben ihm Leibniz, der große Philosoph einer harmonischen Welt, aber auch eines harmonisch geordneten Reiches und Europas. Er ist der große Publizist, der die Uebermacht Ludwigs XIV. auf alle Weise brechen will, dessen Denkschriften über

das Reich, über die Vereinigung der Bekenntnisse, über die Erhebung der Kaiserstadt Wien zum geistigen Mittelpunkt Deutschlands durch Gründung einer deutschen Akademie, ihn ebenso als Bürger des Reiches zeigen, wie es der große Volksredner Abraham a Santa Clara ist.

Beide, sagt Nadler, der Mönch und der Weltmann, haben die gleiche geistige Atmosphäre geschaffen; sie verkörpern die Gedankenwelt der Deutschen, in die Prinz Eugen sich eingelebt hat. Und nun das Neue: bei Prinz Eugen, dem Freunde von Leibniz, verschiebt sich seine Sendung aus dem religiösen Pathos in den Bereich der Staatsraison; das Zeitalter der Aufklärung hat begonnen.

Und so sehen wir mit Nadler dieses große Schauspiel: der denkerisch größte und der sprachlich mächtigste Publizist des Zeitalters entwerfen Ziel, Tragweite und Mittel eines neugeordneten Europa und rufen Oesterreich zu forttreibender und zwingender Tat auf. Und während sie noch auf der Bühne stehen, erscheint zwischen ihnen der Feldherr und Staatsmann und vollstreckt und verwirklicht, was sie in Reden und Schriften geraten, gefordert und verheißen hatten!

3.

Was wissen wir von Prinz Eugen? Wie steht es mit den Quellen und Darstellungen? Der allgemeine Umriß seines Lebens ist bekannt; wie der „Abbé von Savoyen“ Frankreich verläßt, wie er in die Dienste des Kaisers tritt, wie er als Zwanzigjähriger, ein kleiner, häßlicher Mensch, als Offizier die Befreiung Wiens, am 12. September 1683 erlebt; wie er aufsteigt zum Türken- und Franzosensieger, wie er endlich als Generalleutnant des Kaisers und Feldmarschall des Reiches sein gewaltiges Leben endet. Man kennt ihn aber zugleich auch als Förderer von Kunst und Wissenschaft und als den Mann der Staatsraison. Immer wieder hat es die Betrachter gereizt, die eigenartige Herkunft dieses Volkshelden und Gründers der österreichischen Großmacht zu betonen, seine bunte Blutmischung. Von der Mutter, der Nichte des Kardinals Mazarin her ist er Nachkommen kleinen italienischen Adels; der Vater ist Nachkomme der Herzöge von Savoyen, der alten Reichsvikare in Italien, aber auch Blutserbe Kaiser Karls V. und Philipps II., Franz I. und Heinrichs II. von Frankreich und des Hauses Bourbon. Wie sehr möchte man wünschen, dies Hineinwachsen in die Atmosphäre und in die Interessen des Reiches im einzelnen zu verfolgen! Aber wie steht es mit den Quellen und Darstellungen?

Max Braubach hat vor kurzem in einem verdienstvollen Aufsatz über Prinz Eugen darüber gehandelt, deshalb nur kurz folgendes: Die sogenannten „Memoiren“ (1809) und Briefe und Schriften (1811) sind eine unverschämte Fälschung. Denn Eugens

schriftlicher Nachlaß ist verschwunden. Ueber Prinz Eugen als Feldherr sind wir dagegen gut unterrichtet durch die Ausgabe seiner großen militärischen Korrespondenz. Was wir vom Staatsmann Eugen wissen, verdanken wir in der Hauptsache den Angaben Arneths in seiner dreibändigen Biographie; aber wie ungenügend dies Material ist und wie unzuverlässig die Aktenauszüge, weiß der Kenner. Eine moderne Lebensbeschreibung Eugens gibt es nicht, und dazu gehört eine unermessliche archivalische Arbeit, die wohl mehr als ein Menschenleben erfordert.

Es steht also verhältnismäßig schlecht um die Quellen. Von der Literatur sei nur gesagt, daß bei unserem Ringen um eine gesamtdeutsche Geschichtsauffassung natürlich gerade das Zeitalter Eugens neu gesehen und gewertet wurde; war doch Oesterreichs Heldenzeit das Zeitalter der ersten gesamtdeutschen Unternehmung seit dem dreißigjährigen Kriege! Es seien hier die grundlegenden Aufsätze von Lorenz und Pleyer genannt, endlich die letzte Zusammenfassung, das Buch von Walter Elze und der schöne Aufsatz von Schieder über Friedrich den Großen und Eugen im gegenseitigen Urteil.

Und wenn wir uns heute, unter dem Eindruck des gewaltigen Geschehens der Gegenwart, des Ringens um eine sinnvolle Ordnung Mitteleuropas und Europas dem Prinzen Eugen zuwenden und fragen: wie können wir denn ein geschichtlich begründetes Urteil gewinnen über den Staatsmann Eugen, so antworten wir:

- 1) Es gibt genügende, wenn auch nicht zahlreiche authentische Äußerungen, Briefe und Denkschriften des Prinzen, aus denen wir seine Grundgedanken entnehmen können, zumal, wenn wir sie
- 2) mit der offiziellen kaiserlichen Politik von 1700—1736 vergleichen. Denn Eugen war mitverantwortlich für die Beschlüsse der Geheimen Konferenz, ja allmählich wurde er, wie Friedrich der Große sagt, der eigentliche Kaiser — wenn wir seinen Anteil im einzelnen auch noch nicht erkennen können;
- 3) müssen seine Taten sprechen, aus seinen Schöpfungen müssen wir seinen Willen deuten, denn die Ordnungen des beginnenden 18. Jahrhunderts sind die Wirkungen seiner Siege. Und deshalb erblickte Friedrich der Große im Prinzen Eugen mit Recht nicht nur den Meister des großen Kriegsplans, sondern vor allem der großen, das politische Schicksal bestimmenden Schlachtentscheidungen. (Schieder). So hüten wir uns am besten vor der Gefahr, die Oswald Redlich aufzeigt: daß nämlich die „Schau“ der tatsächlichen Unterlagen entbehrt und daß dem Realpolitiker Eugen Ziele untergeschoben werden, die er nicht gehabt hat.

4.

Was sind es für Entscheidungen, die Eugen gefällt hat, um eine neue Welt zu begründen?

Die große weltgeschichtliche Tat ist die Sprengung des furchtbaren Flankendrucks auf Deutschland von Westen und Osten her; und darum ist die Verdrängung der Franzosen vom Reichsboden durch die Schlacht bei Höchstädt, aus Italien durch die Schlacht bei Turin, die Gewinnung Belgiens durch die Schlachten von Oudenarde und Malplaquet, die Beendigung der Gefahr einer französischen Universalherrschaft über Europa, die Sicherung des Rheins, die eine große weltgeschichtliche Folge seiner Siege. Die andere ist die Befreiung Ostdeutschlands und Ungarns von Türkengefahr und -herrschaft, die Begründung einer österreichisch-ungarischen Großmacht im Donaauraum, die Schaffung eines deutschgeführten Mitteleuropa durch die Schlachten von Zenta, Peterwardein und Belgrad.

Daraus ergab sich dann die Reichs- und Europapolitik Eugens und der neuen österreichischen Großmacht.

Der Zusammenhang seiner Siege mit der Kaiserpolitik im Reiche ist handgreiflich: auf den Sieg von Höchstädt folgt die Aechtung der zwei Wittelsbachischen Kurfürsten 1706, der Eintritt Böhmens in das Kurkolleg 1708 (Readmission der Kur Böhmen), die antipäpstliche Lehnspolitik in Italien, der kaiserliche Einfluß auf die deutschen Bischofswahlen, die gesteigerte Abhängigkeit des Reichsjustizwesens vom Kaiser, der Eingriff in die Verfassung von Reichsstädten wie Frankfurt und Hamburg, die Absetzung eines regierenden Herzogs von Mecklenburg, das Eingreifen in Nassau-Siegen usw.

Die so gewaltig gesteigerte Hausmacht des Kaisers führt zwangsläufig zur Wiederaufnahme einer kaiserlichen Politik im Reiche.

Aber zuvor müssen wir das Kernstück der Eugenischen Schöpfungen: die neue österreichisch-ungarische Monarchie betrachten. Dieses Staatswerden Oesterreichs hat eine Vorgeschichte; diese müssen wir in kurzen Zügen umreißen, um das Neue zu verstehen.

Lothar Groß hat uns den Kampf zwischen der österreichischen Hofkanzlei (begründet 1620) mit der Reichskanzlei und damit das langsame staatliche Werden Oesterreichs gezeigt. Wir sehen, daß die Reichskanzlei bis 1697 sank, dann einen Wiederaufstieg erlebte, um nach kurzem scheinbaren Triumph des Reichsvizekanzlers Schönborn ihren endgültigen Niedergang zu erleben. Und was ist der Grund? Kein anderer, als daß die österreichische Hofkanzlei seit Eugens Siegen eine neue europäische Großmacht vertrat! Wie bezeichnend ist nicht, daß Graf Wratislaw, dieser hochbedeutende Staatsmann, sich gegen die Aufnahme des Reichsvizekanzlers

Schönborn in die „Geheime Konferenz“ sträubte, mit der Begründung: ein „Reicher“ dürfe nicht in die „Arcana des Hauses“ Einblick erhalten! Er war der Hauptvertreter eines Kreises, der sich um den römischen König Joseph I. scharte und der, in Reaktion gegen die universale Politik Leopolds I. das österreichische Staatsinteresse betonte. Durch Konzentration aller Kräfte auf die lebenswichtigen und erreichbaren Ziele wollte dieser Kreis den übermäßigen Bindungen und Gefahren entgehen. So ist Wratislaw der erste Vertreter der Arrondierungspolitik; ihm liegt Italien im Grunde mehr als das „Reich“ und die schwer belasteten Außenposten wie Belgien oder gar das Elsaß. So ist er der Mann des Mittelraums zwischen Wien und Neapel. (Reese).

Diese Politik aber war erst möglich geworden durch die Schaffung zweier Voraussetzungen. 1. durch die enge Bindung Böhmens an die deutsch-österreichischen Erbländer seit 1620 und 2. seit der Eroberung Ungarns und seiner Nebenländer aus den Händen der Türken.

Es war für die europäische und auch für die „reichische“ Stellung Habsburgs von größter Wichtigkeit, daß der ungarische Reichstag 1687 die Erblichkeit der Stephanskronen anerkannte und auf das alte Widerstandsrecht des ungarischen Adels verzichtete. Damit war Ungarn die größte und wichtigste Provinz des Kaiserhauses in Mitteleuropa geworden. Anstatt deutsche Heere in Ungarn halten zu müssen, standen dem Kaiser jetzt ungarische Truppen in und für Deutschland zur Verfügung.

Aber nicht so leicht fügte sich der ungarische Adel in die Neuordnung. Während des spanischen Erbfolgekrieges drohte noch einmal der Aufstand Rakoczys 1705—1711 alles wieder umzustürzen. Prinz Eugen riet zu rücksichtsloser Strenge gegen die Aufrührer, dann aber zur Anerkennung der ungarischen Rechte. In diesem Sinne wurde Ungarn im Frieden von Szathmar 1711 befriedet.

Auch dieser Erfolg ist die Wirkung von Eugens Siegen. Zwischen 1705 und 1711 erfolgten jene großen Schlachten in Italien und in den Niederlanden und der Beginn der neuen Reichspolitik des Kaiserhauses in Deutschland. Es war der siegreiche Kaiser, der Ungarn zum endgültigen Anschluß an das Reich und Oesterreich zwang. Auch hier können die Einzelheiten unseren Satz beweisen. Ein Jahr nach dem Frieden von Szathmar äußerten die ungarischen Magnaten den Wunsch, daß jetzt auch geborene Ungarn in die geheime Konferenz des Kaisers zugelassen würden; und 1715, als der neue Türkenkrieg bevorsteht, nimmt der ungarische Reichstag den Gesetzartikel 8 an, worin endlich das eine, gemeinsame, kaiserliche Heer auch in Ungarn zur gesetzlichen Einrichtung gemacht wird. Die Ungarn geben zu, daß der in ihrem Lande stehende Teil des kaiserlichen Heeres

auch von Fremden, d. h. vornehmlich Deutschen, gebildet und geführt wird. Damit aber wird von Ungarn, das eben noch im Aufstand war, die einzige völkerverbindende Einrichtung des Habsburger Reiches anerkannt, das Kaiserliche Heer, das noch 1914 zu 70 Prozent von deutschen Offizieren geführt wird. Und die ungarischen Magnaten erhoffen, daß sich in diesem Kaiserlichen Heere eine Verbrüderung aller Nationen des Kaisers vollziehen möge!

Das alles ist die Voraussetzung für die Pragmatische Sanktion. Und wiederum bezeichnend, daß die von den Türken bedrohten Länder es sind, die, wie Kroatien 1712, den Anstoß geben zum Zusammenhalten aller kaiserlichen Länder auch im Weiberstamm, oder, wie Ungarn und Siebenbürgen, ausdrücklich die Realunion aller Länder verlangen. Auch in den Annahmeerklärungen der einzelnen Länder begegnen wir solchen bestimmten Wünschen und Anschauungen. So erklärt die Stadt Fiume in der lateinischen Urkunde, in welcher sie die Pragmatische Sanktion annimmt, (Oktober 1720) ihren Dank, daß der Kaiser auch diese Stadt als unveräußerliches Glied in den „unteilbaren Reichskörper einverleibt“ habe; und sie zählt als Absicht der Hausgesetze auf: Verteidigung der katholischen Kirche, Verbreitung des Christentums, Vernichtung seines Erbfeindes, Sicherheit der Erbstaaten, Wohlfahrt der Untertanen und Deutschlands (!), Mehrung des römischen Reiches.

Der Siebenbürgische Landtag erklärt, die kaiserlichen Länder sollten zusammenwachsen; und bei der Sitzung der unteren Tafel des ungarischen Reichstages am 16. Juli 1722 stellt ihr Präsident die Frage, ob nicht eine vertragsmäßige Union mit den übrigen Ländern der Dynastie geschlossen werden könne. In diesem Sinne gingen die Magyaren vor. Und so erhebt sich denn der Text der ungarischen Pragmatischen Sanktion von 1722/23 staatsrechtlich weit über den der übrigen Länder hinaus: aus der bloßen Vereinigung der Länder unter der gleichen Dynastie wird hier die Pflicht der Länder selber, zusammenzubleiben. Und der Sinn und Zweck dieser neuen Donaugroßmacht wird zugleich geschildert: sie soll sein das christliche Grenzreich gegen den Islam, „unteilbar und untrennbar“, unter der Führung des römisch-deutschen Kaisers.

Was war dieser entscheidenden politischen Feststellung vorhergegangen? Eugens Siege von Peterwardein und Belgrad 1716 und 1717 und der Friede von Passarowitz 1718, der das Banat, Belgrad, Nordserbien, die Kleine Wallachei und ein Stück Bosniens in die Hände des Kaisers gebracht hatte.

Wie die Einführung des gemeinsamen kaiserlichen Heeres auch in Ungarn die Folge der Eugenischen Siege ist, so ist auch die Schaffung der Realunion der mitteleuropäischen Länder durch

die Pragmatische Sanktion die Wirkung der gleichen Taten. Und ebenso entsprang aus ihnen die Herbeiziehung deutscher Bauern, der „große Schwabenzug“, die Besiedlung gewaltiger Strecken von Ungarn mit Deutschen, und so auch von dieser Seite her die Umwandlung des Donauraumes zwar nicht in deutschen Volks-, aber in deutschen Kulturboden.

5.

Diese durch seine Siege geschaffene und befestigte Habsburger Monarchie, dieser „Hausstaat“ des Kaisers ist nun für Prinz Eugen der selbstverständliche Ausgangspunkt auch seiner Reichsauffassung und Reichspolitik. Seitdem Rudolf von Habsburg notgedrungen die kaiserliche Gewalt und das kaiserliche Ansehen im Reiche auf die eigene Hausmacht begründet hatte, mußte jeder Träger der Krone denselben Weg gehen. Und deshalb war es von unermesslicher Bedeutung, daß das Kaiserhaus 1620 durch die Schlacht am Weißen Berge das Königreich Böhmen vollständig in die Hand bekam, die Alleingeltung der tschechischen Sprache brach, das deutsche Element gewaltig verstärkte und das führerlos gewordene Tschechenvolk dem Reiche fest eingliederte. So konnte man im 17. Jahrhundert das Wort hören: „Die römische (Kaiser-)Krone gehört auf die böhmische“. Und wieviel fester verwuchs dieses größte Kurfürstentum des Reiches dadurch mit dem Ganzen! Und wie gewaltig war die Hausmacht des Kaisers durch die Eroberung Ungarns und die Pragmatische Sanktion geworden! Diese ist eben die Grundlage für die unzweifelhafte Renaissance des Reichs- und Kaisergedankens von der Befreiung Wiens bis zur Thronbesteigung Friedrichs des Großen.

Zur Reichspolitik aber gehört ganz wesentlich Italien. Nicht, um die universale Politik Karls V. zu erneuern, legte auch Eugen den größten Wert auf die italienischen Besitzungen von Kaiser und Reich, sondern vor allem, um die gerade in Norditalien von Frankreich drohenden Gefahren ein für allemal zu bannen. Und bezeichnenderweise wieder nicht im Sinne der alten dynastischen Erwerbspolitik, die froh war, irgendwo gelegene Länder zu erhalten, sondern im Sinne der neuen Arondierungspolitik, der Staatsraison. Deshalb konnte er den schließlichen Verlust von Neapel und Sizilien (1735) nicht so hoch anschlagen; war das Ergebnis des polnischen Erbfolgekrieges doch die Gewinnung des Großherzogtums Toskana, das mit den Reichslehen in Norditalien, den Herzogtümern Mailand, Mantua, Parma und den kleineren Lehen einen gut zu verteidigenden Besitz darstellte; zumal, wenn es gelang, den König von Sardinien und Herzog von Savoyen, den „Reichsvikar durch Italien“ an der kaiserlichen Seite festzuhalten.

So bildet im politischen Weltbild Eugens Italien den unentbehrlichen Schutz des Reiches gegen Süden. Genau so, wie die

Verteidigung des Rheins die notwendige Voraussetzung für eine erfolgreiche Ostpolitik des Reiches.

Denn, um hier gleich den Kern seiner Reichsauffassung und Reichspolitik zu betonen: niemals sah er einen Gegensatz von Oesterreich und Reich. „Sein unkomplizierter Geist“, sagt Braubach mit Recht, „kannte keine Gegensätze zwischen Reich und Oesterreich. Er war überzeugt, daß die Macht Oesterreichs die Sicherheit und Blüte des Reiches verbürge“. Ganz in diesem Sinne äußerten sich die deutschen Fürsten in ihren Erklärungen, als sie die Garantie für die Pragmatische Sanktion aussprachen.

Wie sehr dem Prinzen Eugen das Gedeihen und die Interessen des Hausstaates vorangingen vor einer verschwommenen Reichspolitik des Patrioten Schönborn zeigt ja nichts besser als sein Gegensatz zu diesem und die immer wiederholte Klage des Reichsvezekanzlers, daß sich gerade unter und durch Eugen ein eigener österreichischer Staat aus dem Reiche heraus entwickele!

Aber das waren Sorgen einer fernerer Zukunft. Das ist gerade das eminent Politische bei Eugen, daß er in der Schaffung der österreichischen Großmacht die Voraussetzung nicht nur für die Blüte des Reiches sah, sondern auch der Erhaltung des Kaiserthums und seiner Würde.

Ob ihm, dem Manne der Staatsraison, die alten Vorstellungen vom Kaiser als dem Verteidiger der Christenheit in den Türkenkriegen nahegetreten sind, und wieweit er sich etwa davon leiten ließ, läßt sich wohl schwer feststellen, und was das Reich selber betrifft, so hat er eine aktive Kaiserpolitik, die auf eine Mehrung des kaiserlichen Einflusses gerichtet sein sollte, wohl kaum gefordert. Ihm genügt es, die Würde und das Ansehen des Kaisers zu wahren als des Oberhauptes im Reiche. So erklärte er, als Karl XII. von Schweden dem Kaiser seine Freundschaft anbot: als Reichsfürst habe er das gebührende Benehmen gegen den Kaiser zu zeigen. In dem Konflikt zwischen Holland und Friedrich Wilhelm I. von Preußen wegen der Werbungen erklärte er: der Kaiser könne die auf deutschem Reichsgebiet (des Königs von Preußen) verfügte Anhaltung holländischer Offiziere und Soldaten nicht mit Stillschweigen übergehen; denn auf Reichsgebiet sei der König von Preußen nicht unabhängig. Der Kaiser dürfe sich nicht abhalten lassen, zu tun, was seine Pflicht als Oberhaupt des Reiches erheische.

Nun aber entging seinem Scharfblick nicht, daß zwei Probleme auftauchten, von deren günstiger Lösung die Zukunft seines Werkes — das große, auf die österreichische Hausmacht gestützte Mitteleuropa — abhing: das Problem Preußen und — vielleicht noch mehr — Bayern.

Wenden wir uns diesen beiden Fragen zu.

Eugens Entrüstung über die Zustimmung des Kaisers zur Annahme der souveränen, d. h. außerhalb des Reichs- und Lehnsnexus stehenden preußischen Königswürde durch Brandenburg ist bekannt. Und wenn auch das berühmte Reskript des Kaisers an Friedrich Wilhelm I. als Kurfürsten von Brandenburg von 1720 — worin ihm vorgeworfen wird, daß er den Umsturz des Reiches und einen Staat im Staate herstellen wolle — von Schönborn verfaßt ist, so war Eugen sicher damit einverstanden. Und bald sollte ihn die viel wichtigere Frage des preußischen Thronerben beschäftigen.

Für Eugens politischen Blick ist vielleicht nichts bezeichnender, als daß er sich so sorgenvoll und genau mit der Entwicklung des preußischen Kronprinzen beschäftigte. Schon aus dem bekannten Schreiben Friedrichs an seinen Freund Natzmer von 1730 und aus seiner Bereitwilligkeit, etwa eine Erzherzogin zu heiraten, glaubt der alte Sieger des Kronprinzen Falschheit und weitaus schauende Ideen zu erkennen. „Wiewohl dieselben annoch flüchtig und nicht genug überlegt sind“, bemerkt er, „so muß es ihm doch an Lebhaftigkeit und Vernunft gar nicht fehlen, mithin er so gefährlicher seinen Nachbarn mit der Zeit werden dürfte, wenn er von seinen dormaligen Prinzipien nicht abgebracht wird“. Und 1734, nachdem er den späteren großen Friedrich im Feldlager am Rhein persönlich kennengelernt hatte, schrieb er dem Kaiser die berühmten Worte, es liege unendlich viel daran, „diesen jungen Herrn zu gewinnen, der sich mehrere Freunde in der Welt als sein Vater machen und ebenso viel schlimmer als Gutes wird tun können“.

Kein Zweifel, Eugen hat mit Preußen als einem wehrhaften und mächtigen Faktor im Reiche gerechnet, und eines der entscheidenden Prinzipien seiner deutschen Politik ist der Wunsch nach dauernder Übereinstimmung des Wiener und Berliner Hofes. (Schieder).

Aber wie konnte der Kronprinz gewonnen werden, da Eugen ja von der österreichischen Hegemoniepolitik ausging? Es ist in den gegebenen Umständen begründet, daß man in Wien die Verheiratung Friedrichs mit einer Nichte der Kaiserin als das beste Mittel betrachtete, ihn an die Interessen des Wiener Hofes zu fesseln. Aber Eugens Unruhe schwand nicht, als er bei dem jungen Herrn persönlich feststellen mußte (1734), daß das „französische Gift“ schon tief eingedrungen sei. Er sollte nicht mehr erleben, daß Friedrich der Große im Augenblick seiner Thronbesteigung der ihm von Habsburg aufgezwungenen Gattin den Laufpaß gab und den Angriff auf Schlesien eröffnete.

Noch besorgter blickte Eugen auf Bayern, Frankreichs alten Bundesgenossen gegen Oesterreich. Daß der bayrische Kurfürst eine Josefinische Erzherzogin geheiratet hatte, mußte Besorgnis

erwecken, noch mehr aber das erneuerte französisch-bayrische Bündnis während des polnischen Erbfolgekrieges. Diese Lage bildet den Ausgangspunkt für das folgende.

Eine der letzten und größten Staatsschriften des greisen Eugen stammt aus dieser Zeit und beschäftigt sich mit dem dringenden Problem Bayern. Schon längst war in Wien der Plan aufgetaucht, Bayern zu erwerben und das Haus Wittelsbach mit dem abgelegenen Belgien oder mit italienischem Besitz zu entschädigen. Eugens Denkschrift von 1735 geht ganz im Sinne seiner rationalen Arrondierungspolitik von der Notwendigkeit aus, den feindlichen bayrischen Nachbarn entweder zu vernichten oder dauernd zu gewinnen. Die erste Möglichkeit sieht er angesichts der allgemeinen Lage nicht; wohl aber die zweite. Und zwar empfiehlt er, trotz des Altersunterschiedes, die Erbin der österreichischen Monarchie, Maria Theresia, mit dem 8 Jahre jüngeren Kurprinzen von Bayern zu vermählen.

Welche Aussichten! Sybel meint, die Annahme dieses Rat-schlages hätte Oesterreich germanisiert und Deutschland zentralisiert. Auf jeden Fall wäre das Deutschum des Habsburger Reiches, zu dem ja damals noch Schlesien gehörte, in verstärktem Maße für das deutschbestimmte Mitteleuropa eingesetzt, alles Land, das Eugens Schwert im Südosten gewonnen, wäre noch sicherer zur deutschen Kulturprovinz geworden. Aber auch die kaiserliche Stellung im Reiche selbst wäre in ungeahntem Maße gewachsen.

Aber Karl VI. ging auf diesen letzten Rat seines großen Dieners nicht ein. Und — war nicht auch so Ungeheures geleistet?

6.

Wie äußerte sich nun die Schöpfung Eugens, das durch die neue österreichisch-ungarische Monarchie verstärkte und erweiterte Reich, das deutschgeführte Mitteleuropa, bei seinen Zeitgenossen? Wie lebte es sich ein?

Es genüge der Hinweis auf den Aufsatz des Wiener Kunsthistorikers Hans Sedlmayr über die politische Bedeutung des deutschen Barocks, des Reichsstils. (Srbik-Festschrift). Er hat gezeigt, mit welcher unerhörten Kraft dieses in Deutschland und Mitteleuropa führende Oesterreich den italienischen Barock eindeutschte und zu etwas ganz Eigenem und Großem umschuf. Und weiter wie die österreichische Heldenzeit unter dem Prinzen Eugen ihren Ausdruck fand in den herrlichen Bauten, mit denen sich die Kaiserstadt Wien und Umgebung schmückte: Karlskirche, Belvedere, Schönbrunn, Klosterneuburg, Melk usw. Vor allem aber, wie das neue Machtgefühl des Kaisertums, das über Türken und Franzosen Sieger geworden war, sich in dem gigantischen Plane Fischer von Erlachs äußert, in und bei Wien ein deutsches

„Ueberversailles“ zu schaffen, dessen gewaltige Maße das französische Königsschloß zu einem kleinen Hofe herabgedrückt haben würden.

Vergessen wir nie, daß diese Menschen von einem ganz neuen Lebensgefühl erfüllt waren, jene Menschen, die nach der Not des 30jährigen Krieges und den Eroberungen Ludwigs XIV. und durch den ewigen Druck der Türkengefahr das freie Atmen fast verlernt hatten. Und jetzt ein freies und stolzes Atmen kannten inmitten einer durch deutsche Waffen verwandelten Welt! So konnte Hörnigk 1723 seine Schrift veröffentlichen „Oesterreich über alles, wenn es nur will!“ Dafür, daß auch die Deutschen in dem „Reiche“ davon tief ergriffen waren, gibt es unzählige Zeugnisse. Greifen wir nur eines heraus. In Küchelbecks „Allerneueste Nachrichten vom römischen kaysrerlichen Hofe“ (2. Aufl. 1732) wird erzählt, daß Leute die reisen wollen, sich die Frage vorlegen, ob sie nach Wien oder nach Frankreich sollen. Die Anhänger der Wiener Reise sagen: der kaiserliche Hof sei der größte und ansehnlichste in Europa, deshalb müsse man ihn kennen lernen. Weiter sei der Kaiser der größte Monarch der ganzen Welt und die kaiserlichen Minister heutzutage die größten Staatsleute und der Wiener Hof deshalb eine politische Staatsschule usw. Endlich sei darauf hingewiesen, daß eine Fülle von Volksliedern Eugens Taten besangen, darunter das unsterbliche Lied vom Edlen Ritter.

Wie ist nun, fragen wir abschließend, Eugens Schöpfung in ihren politischen Funktionen anzusehen?

Es ist klar: der innerste Kern sind die österreichisch-böhmischen Länder, denen kraft der Pragmatischen Sanktion Ungarn mit seinen Nebenländern angegliedert ist. Diese Donaugroßmacht ist die führende im Reich, auf ihr beruht die Stellung des Kaisers, um den sich die geistlichen Staaten und die kleineren weltlichen scharen. Dieses Gebilde insgesamt, dieses deutschgeführte Mitteleuropa, hat eine besondere Funktion im europäischen Staatensystem zu erfüllen: so, wie das Reich nicht ohne Oesterreich und Oesterreich nicht ohne Kaiserkrone und Reich bestehen kann, so ist ein geordnetes Europa auch nicht ohne dieses durch die Deutschen und das Reich geführte und geformte Mitteleuropa zu denken. Denn ohne dies würde das Gleichgewicht in Europa gestört sein.

Da erhebt sich die Frage: ist denn ein so starkes Eugenisches Mitteleuropa nicht schon an sich eine Störung des Gleichgewichtes?

Die Antwort ist: nein! Denn die gewaltige Ueberlegenheit der französischen Monarchie (der ja auch Spanien zugefallen war) beruhte auf dem Vorsprung der Zentralisation und der königlichen Macht. Daneben konnte das vom neuen Oesterreich-Ungarn ge-

führte Reich mit der Fülle seiner Autonomien gerade das Gleichgewicht behaupten, und zudem dessen auch nur gewiß sein, wenn die Seemächte es unterstützten. Später, als Englands Abfall von der Sache des Kaisers erfolgt war, hat Eugen die Sicherheit Oesterreichs nur im Bunde mit Preußen und Rußland erblickt. Zum Verständnis dieser Politik darf man nie vergessen, daß ja die mächtige Türkei noch immer im Südosten stand; an deren völlige Verdrängung vom Balkan hat Eugen nie geglaubt und sie auch nie geplant. Und so ist die Bitte des Patriarchen von Ipek und des Erzbischofs von Ochrida 1737 bei Beginn des neuen Türkenkrieges lediglich die Wirkung der großen Siege Eugens; sie wollten mit ihren verweltlichten Diözesen in das Reich eintreten und Sitz und Stimme im Fürstenrat des deutschen Reichstages erhalten.

Wie steht es dann aber, so müssen wir fragen, mit der kürzlich wiederholt geäußerten Meinung, daß die englische Gleichgewichts-idee unvereinbar oder doch wenigstens in Spannung gewesen sei mit dem Gedanken Eugens von der Führung Europas durch Kaiser und Reich?

Darauf ist zu erwidern, daß auch Eugen den Standpunkt des europäischen Gleichgewichtes vertrat, wie seine und zahlreiche Äußerungen des Hofes beweisen. Denn der Prinz war ein viel zu kluger Realpolitiker, als daß er das damalige Reich, diesen Bund von Fürsten, samt der eben erst begründeten österreichischen Monarchie zur Führung ganz Europas für fähig gehalten hätte. Wenn er auch seinen Monarchen für den ersten der Christenheit hielt, wie hätte er nicht das ausgreifende England, die beiden mächtigen bourbonischen Höfe von Frankreich und Spanien, das aufstrebende Rußland, die noch immer so mächtige Türkei mit ihren gewaltigen Kräften sehen sollen! Aber was er wollte, sei hier wiederholt: ein geordnetes, das ist für ihn und seine Zeit ein im Gleichgewicht befindliches, die Universalherrschaft Frankreichs ablehnendes Abendland, das undenkbar ist ohne eine zuvor geordnete, geformte und gefestigte Erdteilsmittele!

Diese herzustellen, darin sah er unzweifelhaft die Aufgabe des Kaisertums, der Deutschen und der neuen österreichischen Großmacht.

Reichsinteresse und österreichisches Interesse deckten sich für ihn vollständig mit dem gesamteuropäischen. Deshalb mußte nach seiner Meinung eine Machtveränderung im Reiche auf die deutsche und auf die europäische Aufgabe des österreichischen Staates verhängnisvoll zurückwirken. Diese Veränderung zu verhindern, ist der Inhalt seiner Reichspolitik, und das ist seine Tragik. Denn damit geriet er und sein Staat in Widerstreit zu den bis dahin vernachlässigten staats- und machtbildenden Kräften des nord-deutschen Raumes. Bis 130 Jahre nach Eugen der Gründer des

zweiten Reiches die berühmten Worte schreiben konnte: daß preußisches und deutsches Interesse sich decken . . .

7.

Versuchen wir zum Schluß, Eugens geschichtliches Wirken zu umreißen, so, wie wir es heute vom gesamtdeutschen und vom europäischen Standpunkt aus sehen.

Zunächst: er hat die Umklammerung Deutschlands von West und Ost gesprengt, und ihm und seinen Taten ist der Aufschwung eines gesamtdeutschen Bewußtseins nach dem Elend des 30jährigen Krieges zu danken. Er hat den Deutschen wieder große Ziele gewiesen, donauabwärts. Er hat die Voraussetzung dafür geschaffen, daß die politische und geistige Ueberfremdung im 18. Jahrhundert deutschen Machtbildungen und der großen deutschen Kulturblüte gewichen ist. Damit sind jene Zeiten gemeint, die Max Lenz in jenem genannten Aufsatz ausspricht: „Ein Reichspatriotismus, ein Gemeingefühl bildete sich aus, das sich aus der Syhäre der hohen Politik auch auf die Abhängigen, die regierten Kreise der Nation, ausbreitete und eine unserm Volk bis dahin unbekannte Atmosphäre des Behagens schuf, die für die deutsche Kultur des 18. Jahrhunderts die Vorbedingung und für alle ihre geistigen Hervorbringungen von einer nicht zu ermessenden Bedeutung geworden ist“.

Prinz Eugen hat weiter die politisch-militärische Verklammerung von Rhein und Donau gelehrt; keine Ostpolitik ohne Sicherung vor Frankreich! Er hat dem deutschen Menschen in Ungarn und seinen Nebenländern Heimatrecht erstritten durch den Blutzoll, den das gesamte deutsche Volk bei der Besiegung der Türken geleistet hat. Er hat, wie Pleyer so schön sagt, das heroische Leben vorgelebt, das das Mittelvolk führen muß — zu seiner Selbstbehauptung. Das Ewige Deutschland ist, wie Lorenz sagt, das schöpferische Zusammenfügen von Ost und West; dem Prinzen Eugen ist es weitgehend geglückt, indem er den Uebergang darstellt, zwischen der dynastisch-weltweiten Periode des Hauses Oesterreich zur reichisch-mitteuropäischen, der deutschbetonten. So hat er dem deutschen Volke die ewige Aufgabe gezeigt, den großen mitteleuropäischen Raum zu gestalten und seine Völker zu führen.

Dieser Raum im weiteren Sinne ist das Reich. Und dieses Reich, dessen Marschall er war, sah er zugleich im Dienste Gesamteuropas: es ist Weltdienst der deutschen Nation und des Kaisertums, die französische Vorherrschaft abzuwehren; es ist Weltdienst, die Barbarei des Ostens zurückzuwerfen; es ist Dienst des deutschen Oesterreich in engster Verbindung mit Deutschland, die Völker des Karpathenbeckens „als Treuhänder der deutschen Bildungsgemeinschaft“ zum geistigen Einverständnis mit Europa zu erziehen! (Nadler). Ja, die so lange unter türkischer Herrschaft

begrabenen Völker damit zu lebendigen Gliedern des Abendlandes zu machen. Der Ausgangspunkt für diese ungeheure erzieherische Leistung ist Wien, dessen geistiger Bereich von jetzt ab den ganzen Südostraum umfaßt.

Vor allem aber, wir sahen es schon: die Voraussetzung für eine wahre europäische Ordnung sieht Eugen in der Formung Mitteleuropas durch Kaiser und Reich, um dem Westen, den Franzosen und dem Osten, dem Türken und Russen ein Gegengewicht zu bieten. Und bezeichnend, daß Eugen das Eigenleben und das Eigenrecht, die alten Privilegien und Herkommen dieser Völker und Staaten im Mittelraum anerkannte, die ungarische Verfassung und die Rechte der Reichsfürsten und Reichsstädte — wenn sie nur die e i n e Kaiserkrone vom Rhein bis Siebenbürgen als das Symbol dieser Rechts- und Friedensordnung achten.

Zu dieser Nordwest-Südostachse aber gehört die Erneuerung und das Festhalten der Nord-Südachse. Wir sahen es schon: Italien gehört zu Eugens mitteleuropäischem System.

Und was ist geblieben von seinem großen Werk? Es war der zeitbedingte Versuch, das große mitteleuropäische Problem von Oesterreich aus zu lösen zu Gunsten des Reiches. Wie hätte es auch anders sein können, weil doch die österreichisch-böhmischen Gebiete des Kaisers den festest geschlossenen Machtkern im Reiche bildeten? Prinz Eugen hat nicht mehr erlebt, daß Brandenburg-Preußen im Lauf einer unerhörten Entwicklung den größten deutschen Staat ausbildete, der allmählich der Machtkern Mitteleuropas wurde — bis in einer weltgeschichtlichen Entwicklung unserer Tage jener österreichisch-böhmische Machtkern des alten Reiches sich dem preußisch-deutschen anschloß und ihn damit zum Erben des Eugenischen Mitteleuropa machte. Geändert haben sich nur die Gewichte innerhalb dieses Systems; nicht aber die Aufgabe des deutschen Volkes, feste Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens aller Nationen der Erdteilsmitte zu finden. Wir glauben, daß erst jetzt die wahre Form gefunden ist; und so kann man von Eugens Werk vielleicht sagen, was Ranke zusammenfassend über Cromwell bemerkt, wo er von dem Versuche des Lordprotektors spricht, die britischen Inseln schon im 17. Jahrhundert zu vereinigen: „Das letzte Wort der Geschichte war das nicht, die Dinge sollten sich noch auf ganz andere Weise ausbilden. Aber vielleicht müssen die großen Gestaltungen durch die unbedingte Autorität eines einzelnen Willens präformiert werden, um später ein freies Leben in ihrem Schoße zu entwickeln“.

Das mysteriöse Datum.

Zu Kants Kritik an Swedenborg.

Von Ernst Benz, Marburg/Lahn, z. Zt. an der Ostfront.

Die Kritik Kants an Swedenborg ist von einem heftigen Streit umwittert, der auch in der Gegenwart noch nicht seinen Abschluß gefunden hat und dem die vorliegende Untersuchung ein endgültiges Ende bereiten will. Dieser Streit ist dadurch entfacht worden, daß sich von Kant zwei Dokumente vorfinden, in denen er sich sehr verschiedenartig über die Person und die visionäre Begabung Swedenborgs äußert. Das erste Dokument ist seine Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“, Königsberg bei Kantern, 128 Oktavseiten, 1766. Aus demselben Jahr finden sich auch Exemplare dieses Werkes aus dem Verlage von Hartknoch in „Riga und Mitau“. Diese Schrift hat für die Entwicklung der Kantschen Philosophie eine hervorragende Bedeutung, denn in der kritischen Auseinandersetzung mit den Visionen und Lehren Swedenborgs, vor allem in der Kritik des Hauptwerkes aus den Anfängen der visionären Epoche Swedenborgs, den „Arcana Coelestia“, die 1748—53 in London erschienen¹⁾, hat Kant seine Lehre von den Grenzen der Metaphysik entwickelt, und bereits sein Biograph Borowski, der nachmalige Erzbischof von Königsberg, hat die Bedeutung dieser kritischen Auseinandersetzung Kants mit Swedenborg richtig charakterisiert, wenn er von ihr schreibt: „(Kant) benutzt diese Gelegenheit, um zugleich die Metaphysik für Kontrebande zu erklären. Sie ist ihm schon hier nichts weiter, als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft. Er erklärt hier schon ganz unverhohlen, daß die Fragen von der Natur des Geistes, von der Wirklichkeit oder auch nur Möglichkeit einfacher, immaterieller Wesen, von dem Wohnort der Seele, von der Gemeinschaft zwischen Geist

1) Vergleiche die Ausgabe der „Träume“ von Kehrbach, 1912 in Reclams Univ.-Bibl. Nr. 1320, S. 52: „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände von Unsinn, welche er unter dem Titel: Arcana Coelestia der Welt als eine neue Offenbarung vorlegt, und wo seine Erscheinungen mehrenteils auf die Entdeckung des geheimen Sinnes in den zwei ersten Büchern Moses und eine ähnliche Erklärungsart der ganzen H. Schrift angewendet werden“. Ich verweise auf die Kehrbach'sche Ausgabe, weil darin auch der Brief Kants an Fräulein von Knobloch abgedruckt ist und im Vorwort eine Liste sämtlicher Ausgaben der ‚Träume‘ sowie eine ausführliche Diskussion der Frage nach der Datierung des Briefes sich befindet. Die Frage nach dem Verhältnis Kants zur Geisterseherei hat Kehrbach in seiner Schrift: „War Kant Spiritist?“ 1880 behandelt.

und Körper u. s. f. alle unsere Einsicht übersteige. Überhaupt fand jeder aufmerksame Leser schon hier die Keime der Kritik der reinen Vernunft und dessen, was K. uns späterhin gab“²⁾).

Diese Bedeutung der Schrift für die Bestimmung der Grenzen der Metaphysik zugegeben, enthält sie, was die darin vorgenommene Charakterisierung der Persönlichkeit und der visionären Begabung Swedenborgs betrifft, auffällige Einseitigkeiten. Zunächst ist schon den zeitgenössischen Kritikern als seltsam erschienen, daß die wissenschaftlichen Verdienste, die sich Swedenborg als führender Gelehrter von erstaunlicher Universalität auf dem Gebiet seines eigentlichen Berufes, der Bergbaukunde, darüber hinaus auf dem Gebiet der Chemie, der Mechanik, der Geologie, der Mathematik, Astronomie, der Physiologie und Medizin, nicht zuletzt auf dem Gebiet der Philosophie, in seinen großen wissenschaftlichen Schriften, den ‚Principia rerum naturalium‘³⁾, der ‚Oeconomia regni animalis‘⁴⁾, dem ‚Regnum animale‘⁵⁾ erworben hatte, mit keinem Worte erwähnt oder gar gewürdigt werden. Außerdem betrachtet Kant die theologischen Schriften Swedenborgs, die nach seinem Berufungserlebnis erschienen, lediglich unter dem Gesichtspunkt, es handle sich dabei um närrische Offenbarungen eines phantasiebegabten „Geistersehers“. Dieser in Schweden wie in den übrigen europäischen Ländern gleichermaßen anerkannte Gelehrte, der zur Zeit, als Kant seine „Träume“ schrieb, Mitglied der schwedischen Akademie der Wissenschaften in Stockholm, der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Petersburg⁶⁾ war und auch den Mitgliedern der Royal Society in London und der Academie Royale in Paris persönlich und durch seine Werke bekannt war, wird — zudem mit entstelltem Namen — bei Kant mit dem Satz eingeführt: „Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Swedenberg ohne Amt und Bedienung von seinem ziemlich ansehnlichen Vermögen. Seine ganze Beschäftigung besteht darin, daß er, wie er selbst sagt, schon seit mehr als zwanzig Jahren mit Geistern und abgeschiedenen Seelen in genauestem Umgange steht, von ihnen Nachrichten aus der anderen Welt einholet und ihnen dagegen welche aus der gegenwärtigen erteilt, große Bände über seine Entdeckungen ab-

2) Vergl. die „Darstellung des Lebens und Charakters Imanuel Kants“, von Ludwig Ernst Borowski, Preuß. Kirchenrathe. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt, Königsberg 1804, S. 66—18.

3) Opera philosophica et mineralia, tom. I, Dresden-Leipzig 1734.

4) London - Amsterdam p. I 1740; p. II 1741.

5) p. I—II Den Haag 1744; p. III London 1744/45.

6) Vgl. Sw's. Selbstbiographie in R. L. Tafel: Documents concerning the life and works of E. Sw., vol. I. Doc. 2, S. 7 und das Eulogium Samuel S and e l s daselbst Doc. 4, S. 22.

faßt und bisweilen nach London reiset, um die Ausgabe derselben zu besorgen“.

Diese Beurteilung Swedenborgs, die man angesichts der historischen Tatsachen kaum als sachlich, wohl aber als einseitig, wenn nicht als ungerecht bezeichnen muß, wird nun durch sehr heftige Zensuren unterstrichen, mit denen Kant ihn und sein Werk weiter bedenkt und die mehr einer vorgefaßten Animosität als einer sachlichen Kritik entsprungen zu sein scheinen. „So wie er, wenn man ihm selbst glauben darf, der Erzgeisterseher unter allen Geistersehern ist, so ist er auch sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten, man mag ihn nun aus der Beschreibung derer, welche ihn kennen, oder aus seinen Schriften beurteilen“ 7).

An dem so Charakterisierten erprobt nunmehr Kant die ganze Schärfe seines geistreichen Witzes. „Wenn manche jetzt vergessene oder dereinst doch namenlose Schriftsteller kein geringes Verdienst haben, daß sie in der Ausarbeitung großer Werke den Aufwand ihres Verstandes nicht achteten, so gebühret dem Herrn Schwedenberg ohne Zweifel die größte Ehre unter allen. Denn gewiß, seine Flasche in der Mondenwelt ist ganz voll und weicht keiner einzigen unter denen, die Ariosto dort mit der hier verlorenen Vernunft angefüllt gesehen hat und die ihre Besitzer dereinst werden wieder suchen müssen, so völlig entleert ist das große Werk von einem jeden Tropfen derselben“ 8). Noch bevor Kant ein Wort einer inhaltlichen Würdigung der „Arcana Coelestica“ selbst ausspricht, setzt er an die Spitze seiner Betrachtungen über dieses Buch den Satz: „Das große Werk dieses Schriftstellers enthält acht Quartbände voll Unsinn“, und vergißt auch nicht, zur gründlicheren Diskreditierung des Buches, auf die vernichtende Kritik hinzuweisen, die der angesehene Theologe D. Ernesti im ersten Band seiner Bibliotheca Theologica S. 784 vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie aus an diesem Werk Swedenborgs geübt hat 9). Es ist also in der Tat nichts versäumt, um in dem Leser von vornherein und vor jeder inhaltlichen Beurteilung des Swedenborgschen Werkes die allerschlechtesten Vorurteile zu erwecken.

Auch die Darstellung der Swedenborgschen Ideen selbst ist von solchen scharfen Urteilen durchwirkt. Sie schließt mit dem Satz, der dem heftigen Ton der einleitenden Charakteristik des Werkes durchaus entspricht: „Ich bin es müde, die wilden Hirn-

7) Vergl. a. O. S. 45.

8) A. O. S. 51—52.

9) Sw. hat auf diese Rezension Ernestis, die eine völlig unkritische Beschimpfung darstellt, in einer kurzen Antikritik geantwortet, in der er darauf hinweist, daß Ernestis Kritik contra honestatis leges sei und in der Sw. es ablehnt, im gleichen Ton zu antworten. Vergl. unten S. 252 f.

gespinnte des ärgsten Schwärmers unter allen zu copieren oder solches bis zu seinen Beschreibungen vom Zustande nach dem Tode fortzusetzen. Ich habe auch noch andere Bedenklichkeiten. Denn obgleich ein Natursammler unter den präparierten Stücken thierischer Zeugungen nicht nur solche, die in natürlicher Form gebildet sind, sondern auch Mißgeburten in seinem Schranke aufstellt, so muß er doch behutsam sein, sie nicht Jedermann und nicht gar zu deutlich sehen zu lassen. Denn es könnten unter den Vorwitzigen leichtlich schwangere Personen sein, bei denen es einen schlimmen Eindruck machen dürfte. Und da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängniß eben so wohl in andern Umständen sein mögen, so würde es mir leid thun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben. Indessen, weil ich sie doch gleich anfangs gewarnet habe, so stehe ich für nichts, und hoffe, man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieser Veranlassung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden“¹⁰⁾. Nur geistige Mißgeburten also, glaubt Kant, könne Swedenborgs Werk in den Köpfen empfänglicher Gemüter hervorrufen.

Als Erweise von Swedenborgs visionärer Begabung werden dann die bekannten drei Ereignisse angeführt, die damals gewissermaßen als Kabinetstücke von Swedenborgs Geisterseherei an den deutschen Höfen und in den gelehrten und adeligen Gesellschaften erzählt wurden:¹¹⁾ die Geschichte von der Königin von Schweden, die Swedenborg einen geheimen Auftrag erteilte, mit ihrem verstorbenen Bruder, dem Prinzen von Preußen, in Verbindung zu treten und über die Erledigung dieses Auftrages durch Swedenborg aufs höchste erstaunt war, die Geschichte von der verlorenen Quittung der Frau von Marteville, eines Papiere, das auf Grund eines Gesprächs, das Swedenborg mit ihrem verstorbenen Gatten hatte, ein Jahr nach dessen Tode wieder aufgefunden wurde, und die Geschichte vom Brand von Stockholm im Jahr 1759, den Swedenborg während seines Aufenthaltes in Gothenburg zur selben Stunde erblickte und seinen dortigen Freunden mitteilte, ein Ereignis, das erst nach drei Tagen durch die inzwischen aus Stockholm eintreffenden Nachrichten bestätigt wurde. Als Quelle für die erste Geschichte wird der Bericht eines Gesandten vom schwedischen Hofe genannt, als Quelle für die beiden anderen Ereignisse aber lediglich „die gemeine Sage, deren Beweis sehr mißlich ist“. Die Schrift Kants selbst erweckt den Eindruck, als ob er von Swedenborg aus-

10) A. o. S. 59.

11) Die zahlreichen zeitgenössischen Berichte über diese drei Erzählungen sind zusammengestellt in den Documents etc., Nr. 271—276, vol. 2, 1 S. 613 bis 690, sowie teilweise bei H. de Geymüller, Sw. und die übersinnliche Welt, Stuttgart-Berlin, 1936, S. 309—333.

schließlich das von ihm zitierte Werk „Arcana Coelestia“ kenne ¹²⁾).

Ein ganz anderes Bild der Beurteilung Swedenborgs zeigt das zweite Dokument, in dem sich Kant ausführlich über den nordischen Seher äußert, ja geradezu als Kronzeuge für die Wahrheit seiner visionären Erfahrungen erscheint: der Brief Kants an Fräulein Charlotte von Knobloch ¹³⁾. Dieser Brief ist die Antwort auf eine Anfrage, die dieses Fräulein an Kant gerichtet hatte, um von ihm Aufklärung über die seltsame Geschichten zu erbitten, die damals über Swedenborg im Umlauf waren. Kant selbst entschuldigt sein langes Schweigen auf diese Anfrage hin damit, daß er erst sorgfältige Erkundigungen über Swedenborg habe einziehen wollen, ehe er ihr sein Urteil mitzuteilen wage. Er selbst sei an und für sich wenig geneigt, solchen visionären Begebenheiten eine Bedeutung zuzuschreiben; „so viel ist gewiß, daß ungeachtet aller Geschichten von Erscheinungen und Handlungen des Geisterreichs, davon mir eine große Menge der wahrscheinlichsten bekannt ist, ich doch jederzeit der Regel der gesunden Vernunft am gemäßesten zu seyn erachtet habe, sich auf die verneinende Seite zu lenken, nicht als ob ich vermeinet, die Unmöglichkeit davon eingesehen zu haben . . ., sondern weil sie insgesamt nicht genugsam bewiesen sind“; er habe sich aber gerade deshalb bemüht, eine Gewißheit zu verschaffen.

Kant berichtet dem Fräulein nunmehr die selben drei Geschichten von der Schwedischen Königin, von der Frau von Marteville (die hier Harteville genannt wird) und vom Brand in Stockholm. Für die erste Geschichte nennt er als Zeugen einen ihm befreundeten dänischen Offizier, der die Geschichte an der Tafel des Oesterreichischen Gesandten Dietrichstein in Kopenhagen erfuhr, als dieser einen Brief von dem Baron von Lützwow, dem Mecklenburgischen Gesandten in Stockholm erhielt, der „in Gesellschaft des Holländischen Gesandten bei der Königin von Schweden der sonderbaren Geschichte . . selbst beigewohnt habe“.

Kant begnügte sich aber, wie er in seinem Brief weiter mitteilt, nicht mit dieser ersten, wohl bezeugten Mitteilung, sondern nahm weitere Nachforschungen vor. „Ich schrieb an gedachten Officier nach Kopenhagen und gab ihm allerlei Erkundigungen auf. Er antwortete, daß er nochmals den Grafen von Dietrichstein gesprochen hätte, daß die Sache sich wirklich so verhielte, daß der Professor Schlegel ihm bezeugt habe, es wäre gar nicht daran zu zweifeln“. Der dänische Freund rät ihm weiter, sich doch persönlich an Swedenborg zu wenden, ein Rat, dem Kant auch nachgekommen ist. „Ich schrieb demnach an diesen seltsamen Mann, und der Brief wurde ihm von einem englischen Kaufmanne

12) Vergl. S. 217 Anm. 1.

13) Bei Kehrbach S. 69 ff. als Anhang.

in Stockholm eingehändigt. Man berichtete hierher, der Herr von Swedenborg habe den Brief geneigt aufgenommen und versprochen, ihn zu beantworten. Allein diese Antwort blieb aus“. Trotzdem gibt Kant seine Bemühungen nicht auf. „Mittlerweile machte ich die Bekanntschaft mit einem feinen Manne, einem Engländer, der sich verwichenen Sommer hier aufhielt, welchem ich, kraft der Freundschaft, die wir zusammen aufgerichtet hatten, auftrag, bei seiner Reise nach Stockholm genauere Kundschaft wegen der Wundergabe des Herrn von Swedenborg einzuziehen“.

Der Bericht dieses Engländers bringt Kant nicht nur eine Bestätigung der ihm bekannten Geschichte, sondern vermittelt ihm zudem ein eindrucksvolles Bild von der Persönlichkeit Swedenborgs. „Laut seinem (des englischen Freundes) ersten Berichte verhielt es sich mit der schon erwähnten Historie nach der Aussage der angesehensten Leute in Stockholm genau so, wie ich es Ihnen sonst erzählt habe. Er hatte damals den Herrn von Swedenborg nicht gesprochen, hoffete aber, ihn zu sprechen, wiewohl es ihm schwer ankam, sich zu überreden, daß dasjenige alles richtig seyn sollte, was die vernünftigen Personen dieser Stadt von seinem geheimen Umgang mit der unsichtbaren Geisterwelt erzählen. Seine folgenden Briefe aber lauten ganz anders. Er hat den Herrn von Swedenborg nicht allein gesprochen, sondern auch in seinem Hause besucht und ist in der äußersten Verwunderung über die ganz so seltsame Sache. Swedenborg ist ein vernünftiger, gefälliger und offener Mann. Er ist ein Gelehrter und mein mehr erwähnter Freund hat mir versprochen, einige von seinen Schriften mir in Kurzem zu überschicken. Er sagte diesem ohne Zurückhaltung, daß Gott ihm die sonderbare Eigenschaft gegeben habe, mit den abgeschiedenen Seelen nach seinem Belieben umzugehen. Er berief sich auf ganz notorische Beweisthümer. Als er an meinen Brief erinnert wurde, antwortete er, er habe ihn wohl aufgenommen und würde ihn schon beantwortet haben, wenn er sich nicht vorgenommen hätte, diese ganze sonderbare Sache vor den Augen der Welt öffentlich bekannt zu machen. Er würde im May dieses Jahres nach London gehen, wo er sein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln sollte anzutreffen seyn“.

Anschließend an diese Darstellung seiner Erkundungen über Swedenborg berichtet nunmehr Kant die Geschichte von der Frau von Marteville und vom Brand in Stockholm als „ein Paar Beweisthümer, wo das Ganze noch lebende Publikum Zeuge ist und der Mann, welcher es mir berichtet, es unmittelbar an Stelle und Ort hat untersuchen können“. Vor allem die Geschichte vom Brand von Stockholm führt Kant als besonders überzeugend an.

Sie „scheint mir unter allen die größte Beweiskraft zu haben und benimmt wirklich allem erdenklichem Zweifel die Ausflucht. Was kann man wider die Glaubwürdigkeit dieser Begebenheiten anführen? Der Freund, der mir diese schreibt, hat alles das nicht allein in Stockholm, sondern vor ungefähr 2 Monaten in Gothenburg selbst untersucht, wo er die ansehnlichsten Häuser sehr wohl kennt und wo er sich von einer ganzen Stadt, in der seit der kurzen Zeit von 1756 doch die meisten Augenzeugen noch leben, hat vollständig belehren können. Er hat mir zugleich einigen Bericht von der Art gegeben, wie nach der Aussage des Herrn von Swedenborg diese seine Gemeinschaft mit andern Geistern zugehe, im gleichen seine Ideen, die er vom Zustande abgeschiedener Seelen giebt. Dieses Portrait ist seltsam: aber es gebietet mir die Zeit, davon einige Beschreibung zu geben“.

Kant schließt seinen Brief mit dem Bedauern, Swedenborg nicht selbst begegnet zu sein. „Wie sehr wünsche ich, daß ich diesen sonderbaren Mann selbst hätte fragen können; denn mein Freund ist der Methoden nicht so wohl kundig, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben kann. Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es so bald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird“.

Der Gegensatz dieser beiden Aeüßerungen Kants über Swedenborg ist auffällig. Folgendes sind die wichtigsten Unterschiede:

1.) In den „Träumen“ nennt Kant Swedenborg mit falschem Namen: Herr Schwedenberg, im „Brief“ mit seinem richtigen Namen, den dieser seit seiner Erhebung in den Adelsstand trug: „Herr von Swedenborg“.

2.) In den „Träumen“ kennt er ihn als einen „gewissen Herrn Schwedenberg ohne Amt und Bedienung“, im „Brief“ schildert er ihn als einen „Gelehrten“.

3.) In den „Träumen“ nennt er ihn einen „Erzphantasten unter allen Phantasten“ und einen „großen Schwärmer“, dessen Werk „von einem jeden Tropfen“ Vernunft entleert ist. Im „Brief“ erscheint Swedenborg als „vernünftiger, gefälliger und offener Mann“.

4.) In den „Träumen“ wird sein Werk als „acht Quartbände voll Unsinn“ abgetan, im „Brief“ schreibt Kant, wie er voller Spannung die ihm von seinem englischen Freund versprochenen Werke Swedenborgs erwarte, wie er alle Anstalten getroffen habe, um das von Swedenborg in Aussicht gestellte neueste Werk zu erhalten.

5.) In den „Träumen“ erscheint Swedenborg als ein im übrigen Kant sowohl als der übrigen Welt unbekannter Narr, der die „Arcana Coelestia“ geschrieben habe, in dem „Brief“ als ein Mann von bedeutendem geistigen Range, dessen persönliche Bekanntschaft Kant sehr erstrebenswert erscheint, mit dem er in brief-

lichen Verkehr tritt, von dem er bedauert, sich nicht persönlich mit ihm unterhalten zu können.

6.) In den „Träumen“ werden die Geschichten von Swedenborgs visionärer Begabung als Begebenheiten eingeführt, die lediglich erwiesen seien „durch die gemeine Sage, deren Beweis sehr mißlich ist“ und nach deren Aufzählung er sich entschuldigt, daß er „ein so verachtetes Geschäft übernommen habe, Märchen weiter zu bringen“. Ebenso bemerkt er in der Einleitung seiner „Träume“: „Er (der Verfasser) bekennt mit einer gewissen Demüthigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren. Er fand — — — wie gemeinlich, wo man nichts zu suchen hat — — — er fand nichts. Der „Brief“ dagegen bringt für jede einzelne Geschichte die genaue Aufzählung der z. T. namentlich angeführten lebenden Augenzeugen und die Unterstreichung ihrer Glaubwürdigkeit, indem genau beschrieben wird, in welcher Weise und durch wen die sorgfältigste Nachprüfung der erzählten Geschichten an Ort und Stelle, d. h. sowohl in Stockholm wie in Gothenburg stattgefunden hat. Ja der ganze Brief hat ja als Hauptgegenstand den Bericht Kants vom positiven Erfolg seiner Nachforschungen; er fand nicht „nichts“, nicht „Märchen“, sondern die volle Bestätigung der „gemeinen Sage“ auf Grund von Aussagen und Nachforschungen vertrauenswürdigster Zeugen, „angesehenster Leute in Stockholm“.

Dieser große Unterschied in der Beurteilung Swedenborgs durch Kant, wie sie in den beiden genannten Dokumenten vorliegen, hat den Streit der Parteien entfacht. Wie hat sich das Verhältnis Kants zu Swedenborg entwickelt? Hat Kant zuerst seine „Träume“ geschrieben, hat er zuerst in einer Aufwallung von Unmut des kritischen Philosophen über die Visionen Swedenborgs sich zu einer heftigen Kritik hinreißen lassen, sich aber später auf Grund sorgfältiger Erkundungen eines Bessern belehren lassen? Hat sich seine Einstellung zu Swedenborg als ein Schritt *a philosopho male informato ad philosophum melius informandum* vollzogen, oder hat er zunächst von Swedenborg auf Grund seiner Erkundungen eine freundlichere Vorstellung gehabt, sich aber unter dem Eindruck der Lektüre der ‚Arcana Coelestia‘ veranlaßt gesehen, ihn in der genannten scharfen Weise abzufertigen?

Die Frage scheint sich nun einfach lösen zu lassen durch den Hinweis auf das Datum des Briefes an Fräulein von Knobloch. Der „Brief“ ist zum ersten Mal im Jahr 1804 veröffentlicht worden, und zwar in der genannten Kant-Biographie *Borowski's*¹⁴⁾, in deren Anhang er als zweites Dokument S. 211—225 abgedruckt ist, und zwar mit dem Datum: Königsberg, 10. August 1758. Dem-

14) Vergl. S. 218 Anm. 2.

nach wäre der Fall klar: der „Brief“ wäre 8 Jahre vor den „Träumen“ veröffentlicht und die Entwicklung Kants hätte sich so vollzogen, daß er sich zunächst über Swedenborgs visionäre Begabung genau informierte, den Berichten, die ihn erreichten, zunächst vertraute und seiner Sehergabe eine gewisse Glaubwürdigkeit zubilligte, aber unter dem Eindruck der Lektüre der „Arcana Coelestia“ sich zu einer scharfen Kritik entschloß.

Aber eben diese glatte Lösung wird dadurch kompliziert, daß nicht nur das Datum des Briefes selbst, sondern auch die übrigen im Brief enthaltenen Daten falsch sind.

Zunächst einmal ist das Datum: Königsberg, 19. August 1758, was die Jahreszahl betrifft, nachweislich falsch, denn sämtliche in dem Brief erwähnten Ereignisse, der Brand von Stockholm, die Geschichte mit der schwedischen Königin, die Geschichte von der Quittung haben in der Zeit nach 1758 stattgefunden, konnten also in einem Brief des Jahres 1758 noch nicht erwähnt werden, wollte man nicht aus Kant selbst einen „Geisterseher“ machen. Das hat der Tübinger Philosophie-Professor J. F. J. Tafel¹⁵⁾, der Führer der deutschen Swedenborgianer und bekannte Uebersetzer von Swedenborgs Schriften, zugleich der feurigste Apologet Swedenborgs, in seinem „Abriß des Lebens und Wirkens Emanuel Swedenborgs, verbunden mit einer Würdigung der Berichte und Urtheile Stillings, Kloppstocks, Herders, Kants, Wielands und Anderer“, Stuttgart und Cannstatt 1845, überzeugend und einwandfrei nachgewiesen. Es erübrigt sich, sämtliche Belege, die Tafel in dem genannten Werk aufführt, einzeln aufzuführen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß der Brand von Stockholm laut eindeutigen Befundes sämtlicher zeitgenössischer Quellen im Jahr 1759 stattfand, daß Herr von Marteville erst am 25. April 1760 starb, die Geschichte von der wiedergefundenen Quittung, die laut den Berichten erst ein Jahr nach seinem Tode stattfand, sich erst im Jahre 1761 abgespielt haben kann, und daß sich die Geschichte mit der schwedischen Königin ebenfalls im Jahr 1761 ereignete¹⁶⁾. Außerdem läßt sich nachweisen, daß der dänische Offizier, der Kants erster Zeuge ist, vor seinem Abgang zur Armee des Grafen von St. Germain im Jahr 1762 seinen Bericht an Kant sandte¹⁷⁾, so daß also die späteren Erkundungen, von denen Kant in seinem „Brief“ berichtet, sein Schreiben an Swedenborg, das vergebliche Warten auf dessen Antwort, der Besuch des Engländers bei

15) Ueber ihn vergl. Th. Müllensiefen: *Leben und Wirken von Dr. Joh. Fr. J. Tafel, Professor der Philosophie und Universitätsbibliothekar zu Tübingen*, Basel 1868.

16) A. O. S. 228 ff.

17) Dasselbst in vol. 2, 1, S. 620—628: *The result of Prof. Kant's investigation.*

Swedenborg und dessen wiederholte Briefe an Kant nach dieser Zeit stattgefunden haben müssen.

Man könnte nun annehmen, daß das Schlußdatum des Briefes von Fräulein von Knobloch durch ein Versehen oder durch Nachlässigkeit verändert worden ist, doch läßt ein anderer Umstand vermuten, daß hierbei eine gewisse Absicht vorlag. Es sind nämlich die beiden anderen Daten, die in diesem Brief von Kant genannt werden, ebenfalls umgeändert worden. In dem Brief ist zweimal das historische Datum des Brandes von Stockholm, 1759, in 1756 verändert worden. So heißt es S. 221: „Es war im Jahr 1756, als Hr. v. Swed. gegen Ende des Septembermonats am Sonnabend um 4 Uhr Nachmittags aus England ankommend zu Gothenburg ans Land stieg“. S. 223 heißt es von der Stadt Stockholm: „eine ganze Stadt, in der seit der kurzen Zeit von 1756 doch die meisten Augenzeugen noch leben“. Bei dieser Veränderung war offenbar ein Redaktor tätig, der die im Brief erwähnten Jahreszahlen durch eine entsprechende Veränderung dem veränderten Abfassungsdatum des Briefes angleichen wollte.

Die Entdeckung dieser Tatsache hat nunmehr, wie gesagt, die Leidenschaft der Parteien erregt. Der Swedenborgianer Tafel sah darin eine Bestätigung der ihm höchst erwünscht erscheinenden These, der „Brief“ sei erst nach den „Träumen“ geschrieben worden. Es lag ihm sehr viel daran, nachzuweisen, daß das harte Urteil, das Kant in den „Träumen“ über Swedenborg fällte, nicht seine endgültige Stellungnahme zu Swedenborgs Person und Lehre darstellte, sondern daß er sich später auf Grund sorgfältigerer Informationen eines Besseren belehrt habe. Diese apologetische Absicht braucht den Historiker nicht abzuschrecken, die Argumente Tafels einer sorgfältigen Beachtung zu würdigen, um so mehr, als die These Tafels auch in der erschöpfenden Sammlung aller Dokumente über das Leben und die Lehre Swedenborgs, den „Documents concerning the life and character of Emanuel Swedenborg. collected, translated and annotated by R. L. Tafel, Swedenborg Society, London 1875—1877 nachdrücklich verfochten wird¹⁸⁾. Manche Argumente, auf die Tafel hingewiesen hat, sind in der Tat höchst auffällig.

Es liegt nämlich nicht nur der Tatbestand vor, daß die Daten

18) Noch in R. L. Tafel's Documents etc. vol. II, 2 Nr. 184 S. 1138, der maßgebenden Dokumenten-Sammlung heißt es: In this letter, as there published, all the dates have been falsified; the object of this falsification was to produce the impression that the letter had been written before, instead of having been written after the publication of the „Träume“ etc., and that this work, and not Kant's letter to Madame von Knobloch, contained this final judgement in respect to Swedenborg. This falsification of dates was first exposed by R. Jm. Tafel, and is abundantly proved in Doc. 27 and 272“. — Zu Green vergl. R. L. Tafel Documents etc. Vol. II, Note 743: „The Englishman Green“ S. 1222—25.

absichtlich und in Uebereinstimmung miteinander verändert sind, sondern daß der Herausgeber des Briefes besonderen Wert auf die abgeänderten und historisch falschen Daten legt, ja sie in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Borowski veröffentlicht nämlich den „Brief“ unter der Ueberschrift: „Wie dachte Kant über Swedenborg im Jahre 1758?“ und fügt dieser Frage als Anmerkung hinzu: „Wie er später über ihn dachte, zeigen die „Träume eines Geistersehers“. Der Brief wurde also von vornherein dem Publikum mit der ausdrücklichen Tendenz vorgelegt, den Leser darauf hinzuweisen, der Brief sei vor den „Träumen“ erschienen, die anerkennenden Urteile des Briefes über Swedenborg seien durch die nachher erschienene Schrift von 1766 völlig überholt.

Hier sprach also ein Herausgeber, der Wert darauf legte, das ablehnende Urteil Kants, wie es in den „Träumen“ ausgesprochen war, als sein endgültiges Urteil hinzustellen. Nach den Ergebnissen einer kritischen Prüfung des Inhalts kann der Brief nicht vor dem Ende des Jahres 1762 geschrieben sein, da alle darin angegebenen Ereignisse in die Zeit von 1759 bis Ende 1762 fallen. Wäre er in der Zeit von Ende 1762 bis 1765 geschrieben worden, so wäre es nicht notwendig gewesen, sein Datum und vor allem die historische Jahreszahl des Brandes von Stockholm, die im Brief zweimal erwähnt wurde, zu verändern; der Herausgeber hätte sich mit der Tatsache begnügen können, daß der „Brief“ überhaupt vor den „Träumen“ erschienen war, worauf es ihm ja ankam. Die Tatsache der vollzogenen dreifachen Datenänderung zusammen mit der stark unterstrichenen Tendenz, das negative Urteil Kants als das endgültige hinzustellen, schien Tafel bereits als hinlänglicher Beweis, daß der „Brief“ ursprünglich nach den „Träumen“ geschrieben war, nachträglich aber durch Veränderung, oder, wie Tafel sagt, durch „Fälschung“ und durch „frommen Betrug“ in die Zeit vor dem Erscheinen der „Träume“ verlegt wurde.

Diese These von der „Fälschung“ schienen eine Reihe weiterer Argumente zu bestätigen. Konnte man es Kant wirklich zumuten, daß er, nachdem er sich so ausführlich über Swedenborgs Persönlichkeit informiert hatte, in seinen „Träumen“ den nordischen Gelehrten nicht einmal mit seinem rechten Namen nannte, daß er den in ganz Europa bekannten Gelehrten als einen „gewissen Herrn Schwedenberg ohne Amt und Bedienung“ bezeichnete? Sollte man ihm die intellektuelle Unredlichkeit zumuten, daß er die gleichen Geschichten, deren Autorität er selbst mit einem solchen Aufwand von Mühe, durch persönliche Schreiben und durch Beauftragung von Freunden, durch Ausfindigmachen und Anhörung so vieler lebender Zeugen erwiesen und bekannt gemacht hatte, nachträglich in den „Träumen“ als „Nichts“, als Begeben-

heiten hinstellte, die „keine andere Gewährleistung haben, als die gemeine Sage, deren Beweis sehr mißlich ist?“ Sollte Kant wider besseres Wissen nachträglich sein eigenes früheres Urteil widerrufen haben?

Darüber hinaus hat T a f e l versucht, auf Grund weiterer Daten den Zeitpunkt der ursprünglichen Abfassung des Briefes herauszubekommen. Einen historisch sicheren Ansatzpunkt schien ihm hierfür ein Doppeltes zu liefern. Einmal griff er die Erwähnung des englischen Freundes auf, der im Auftrag Kants Swedenborg in Stockholm besuchte. Tafel meinte, in dieser Person den Engländer Green zu sehen, der mit Kant während seines Königsberger Aufenthaltes in enger Freundschaft verbunden war und von dem sich nachweisen läßt, daß er Kant im Jahre 1768 zum ersten Mal begegnete. (Tafel S. 237—244). Einen weiteren Anhaltspunkt sieht Tafel in der Erwähnung der von Swedenborg geplanten Reise nach England, „wo er sein Buch herausgeben würde, darin auch die Beantwortung meines Briefes nach allen Artikeln sollte anzutreffen sein“. Nach T a f e l¹⁹⁾ kann sich diese Angabe bei einer sorgfältigen Ueberprüfung der biographischen Zeugnisse über das Leben Swedenborgs in den betreffenden Jahren nur auf die Reise beziehen, die Swedenborg im Jahr 1768 über Antwerpen nach London antrat, um dort seine Schrift „De commercio animae et corporis“²⁰⁾ herauszugeben. Demnach müßte der Brief Kants, der davon spricht, daß Swedenborg die Reise für den Mai in Aussicht genommen habe, im Jahr 1768 geschrieben sein, was mit dem Datum der Begegnung mit Green im Jahr 1768 übereinstimmen würde.

So schienen also eine Reihe historisch begründeter Argumente, die in den „Documents concerning the life etc. of Swedenborg“ genauer ausgeführt sind, zu bestätigen, daß der „Brief“ im Jahr 1768, also zwei Jahre nach den „Träumen“ verfaßt sei und daß in diesen zwei Jahren die genannte Wendung in der Beurteilung Swedenborgs auf Grund genauerer Erkundung eingetreten sei.

Wer sollte nun aber der Urheber der Fälschung sein? Auf Kant selbst konnte kein Verdacht fallen, denn eine derartige Fälschung widersprach nicht nur seinem allgemein anerkannten und geübten Wahrheitssinn, sondern der Brief stand ja auch gar nicht in dem Teil der Borowski'schen Biographie, der noch von Kant selbst durchgesehen worden war. Borowski hatte diese Biographie, die er als Fortsetzung seiner Abhandlung „Ueber die allmählichen Fortschritte der gelehrten Kultur in Preußen bis zur

19) A. O. S. 237 ff.

20) De commercio Animae et Corporis, Quod creditur per Influxum Physicum vel per Influxum Spiritualem, vel per Harmoniam Praestabilitam. Ab Emanuele Swedenborg, Londini 1769.

Kantischen Epoche“, 1792, entworfen hatte, Kant im Jahr 1792 vorgelegt²¹⁾. Dieser hatte sie durchgesehen, verschiedene Streichungen vorgenommen, einige Bemerkungen hinzugefügt, hatte sich aber eine Veröffentlichung zu seinen Lebzeiten dringend verboten. Dem Wunsch Kants entsprechend hatte Borowski die Biographie Kants erst im Jahr 1804 veröffentlicht, und zwar mit einer doppelten Erweiterung: einmal hat er in den Anmerkungen zu dem von Kant selbst durchgesehenen Teil auch die von Kant im Manuscript gestrichenen Teile sowie dessen Anmerkungen beigefügt, weiter hatte er die ursprüngliche Biographie, die in dem Druck von 1804 bis S. 104 reicht, um einen Zusatz von weiteren 100 Seiten erweitert und dem Ganzen einige Beilagen hinzugefügt, unter denen als Beilage II der Brief Kants an Fräulein von Knobloch unter der genannten ominösen Ueberschrift erscheint: „Wie dachte Kant über Swedenborg im Jahr 1758?“ Tafel hat aber nicht gewagt, Borowski als Urheber dieser Fälschung zu bezeichnen²²⁾, sondern äußert sich nur im Allgemeinen: „Die bei weitem größere Wahrscheinlichkeit spricht für wirkliche Absicht (der Fälschung), dergleichen auch sehr nahe lag. Es lag im Interesse sowohl der Kirchenmänner als der oberflächlichen Aufklärer, welche um die Zeit der Abfassung jener Biographie des Kirchenrathes und nachmaligen Erzbischofs Borowski das große Wort führten, keine Evidenz aufkommen zu lassen, welche ihrem Gebäude den Einsturz hätte bringen können; es lag im Interesse der vermeintlichen Freunde Kants, ihn vor dem Vorwurf des Lächerlichen zu bewahren und ihn nichts schreiben zu lassen, was als Aberglaube hätte verschrien werden können“. Vor allem das letztere Motiv schien Tafel besonders einleuchtend, zeigten doch briefliche Aeußerungen Kants aus der Zeit unmittelbar nach der Veröffentlichung der „Träume“, daß ihm selbst die Furcht, sich durch ein ernsthaftes Eingehen auf Swedenborgs Visionen lächerlich zu machen, nicht ferne lag.

Nehmen wir einmal einen Augenblick an, Tafel hätte mit seiner These recht, so ließen sich viele wirksame Argumente anführen,

21) Borowski berichtet darüber ausführlich in der Vorrede seiner Kantbiographie, S. 2 ff. Er überreichte Kant sein Manuscript mit der Aufschrift: „Skizzen zu einer zukünftigen Biographie“.

22) Tafel schreibt a. O. S. 254: „Allein dies beweist nichts gegen Borowski; es konnte schon lange vorher irgend ein naturalistischer oder supernaturalistischer Fanatiker oder auch ein vermeintlicher Freund Kants sich die Fälschung oder den frommen Betrug erlaubt haben, um auf diese Weise den Eindruck zu schwächen, daß Kants verbesserte Ansicht von Swedenborg zu Gunsten des letzteren hätte machen können“.

die diese These unterstützten. Zunächst einmal war die Heftigkeit der Kritik, die Kant in seinen „Träumen“ gegen Swedenborg vorbrachte, nicht un widersprochen geblieben, und zwar gerade in theologischen Kreisen. So hatte der Tübinger Theologieprofessor Clemm im Jahr 1767 in seinem dogmatischen Lehrbuch, der „Vollständigen Einleitung in die Religion und gesamte Theologie“, Bd. 4 S. 204 auf die Einseitigkeit der anonym erschienenen „Träume“ hingewiesen und hatte das verzerrte Bild von Swedenborg richtig zu stellen versucht²³). Die Auswüchse dieser Kritik zu korrigieren, lag ihm um so näher, als man Clemm selbst als Verfasser der anonym erschienenen Schrift Kants bezeichnete²⁴). Clemm schreibt: „Herr Emanuel Swedenborg (er nennt ihn bei seinem richtigen Namen), ein Mann, der nicht bloß mit dergleichen Spekulationen sich beschäftigt, wie der Verfasser der „Träume“ meint, sondern bisher in wichtigen Aemtern stehet, indem er zum Mitaufseher über die Metallurgie und Bergwerksachen im Königreiche Schweden bestellt ist, auch durch viele große Reisen, die er noch immer zu tun pflegt, gegen die Anfälle einer hypochondrischen Lebensart gesichert zu sein scheint, legte sich von Jugend auf auf Physik und Mathematik und zwar so, daß er das Theoretische und Praktische auf eine geschickte Weise miteinander zu verbinden wußte. Seine diesfalls zu einer Zeit, da er noch an keinen Umgang mit Geistern dachte, verfaßten und von mir mit Fleiß durchgesehenen Werke in folio, worin er verschiedene, in den Bergwerken brauchbare Maschinen beschreibt, werden einem Kenner genugsamen Beweis davon geben“. Schon vor

23) Clemm selbst war mit Oetinger befreundet und hatte unter dessen Einfluß auch den Ideen Sw's. in seiner Behandlung des Artikels von der Höllenfahrt Christi und von dem Zustand nach dem Tode in seiner Dogmatik Gehör verschafft. Derselbe Clemm hat auch in dem 4. Band seiner Dogmatik, S. 209—213 den Briefwechsel zwischen Swedenborg und Oetinger veröffentlicht.

24) Clemm schreibt a. O. S. 205: „Die Träume eines der neuesten Geistessehers, erläutert durch Träume aus der Metaphysik sind ebenfalls in vielen Händen; ein gewisser Prediger wollte gar mich zum Verfasser daran machen; er muß aber wenig von meinen Schriften gelesen haben; sonst würde er aus dem Styl anders urtheilen; zur Antwort dient ihm aber, wenn er dieses liest, daß ich in meinem Leben kein Buch als Anonymus geschrieben habe, und auch nicht zu schreiben gedenke. Wenn ich was schreibe, so darf alle Welt es wissen, wer es geschrieben habe; denn ich habe nicht nötig, im Finstern zu schleichen. Auch wenn ich unangenehme Wahrheiten der Welt sage, so sage ich sie öffentlich; weil die Wahrheit niemand scheuet. Uebrigens ist der Verfasser der Träume, wenn ich seine allzuschmerzhaften Gedanken und Ausdrücke, die wohl hätten wegbleiben können, bey Seite setze, er mag auch seyn wer er will, kein ungeschickter Kopf.“

Clemm hatte dessen Freund, der württembergische Prälat F. C. Oetinger von Murrhard eine Schutzschrift für Swedenborg erscheinen lassen, die den Titel: „Swedenborgs Irrdische und Himmlische Philosophie“ trug und im Jahre 1765 gedruckt wurde²⁵). In dieser Schrift entwarf Oetinger ein Gesamtbild von der Bedeutung Swedenborgs als Philosoph, Naturforscher und Visionär auf Grund eines sorgfältigen Studiums und einer Vergleichung seiner naturwissenschaftlichen und seiner visionären Schriften. Diese Schrift wurde aber erst im Jahr 1766 im Buchhandel vertrieben, so daß sie Kant vor Abfassung seiner „Träume“ nicht mehr in die Hand bekommen konnte. Immerhin lagen also in der Zeit kurz nach dem Erscheinen der „Träume“ verschiedene Werke bekannter Gelehrter und Theologen vor, die gegenüber der abfälligen Kritik eines Ernesti eine sorgfältige Würdigung der Person und des Gesamtwerkes Swedenborgs brachten und die Kant wohl veranlassen konnten, seine einseitigen und burschikosen Urteile über Swedenborg zu revidieren, um so mehr, als er den Berliner Theologen wie Sack, Spalding und Süßmilch, denen er durch Moses Mendelsohn ein Exemplar seiner „Träume“ hatte überreichen lassen²⁶), als Verfasser der anonymen Schrift bekannt war²⁷).

Auch ein anderes Argument scheint die These Tafels zu unterstützen. Es ist eine auffällige Tatsache, daß Swedenborg weder auf das Schreiben Kants geantwortet, noch aber auch sein Versprechen erfüllt hat, auf die Fragen Kants in seinem dem-

25) Eine ausführliche Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Oetinger und Swedenborg, ihrer Korrespondenz und der verschiedenen Schutzschriften, die Oetinger für Swedenborg veröffentlichte, sowie des Prozesses des Stuttgarter Konsistoriums gegen Oetinger anlässlich der Veröffentlichung seines Werkes „Swedenborgs Irrdische und Himmlische Philosophie“, auf Grund neuentdeckter Dokumente, z. B. der Verteidigungsschrift Oetingers, seines Briefwechsels mit dem Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt und dessen Correspondenz mit Swedenborg, befindet sich zur Zeit im Druck.

26) Vergl. oben S. 218 Anm. 2.

27) Auch Oetinger hat die „Träume“ kurz nach ihrem Erscheinen gelesen und ist der erste, der Swedenborg davon Mitteilung machte. In seinem Brief vom 4. Dezember 1766 schreibt er (Clemm a. O. „Habemus Librum, Träume eines Geistersehers, qui te tantum evehit Laudibus quantum, ne videatur fanaticus, te deprimit criminationibus“). Auch in seiner Schrift: „Gespräch vom Hohepriestertum Christi“ 1772 (Sämtliche Schriften ed. Ehmann 2 Abth. Bd. VI S. 185) äußert er sich darüber: „Uebrigens ist in dem Buch „Träume eines Geistersehers“ Swedenborgs ganze Lehre, wiewohl mit dem Idealismus vermischt, concentrirt, nemlich alle Menschen stehen in gleich inniger Verbindung mit der Geisterwelt, nur sie empfinden es nicht, weil sie zu grob seien“. Auch ein anderer Freund Oetingers, der bekannte Theosoph und Naturforscher Philipp Matthäus Hahn, hat sich mit den „Träumen“ beschäftigt und hat in seinem Tagebuch von 1766, das handschriftlich vorliegt, auf 40 Seiten kritisch mit dieser Schrift auseinandergesetzt. Eine Abschrift dieser Kritik

nächst zu veröffentlichenden Buch einzugehen. Ein solches Buch, in dem Swedenborg eine Bestätigung der ihm zugeschriebenen visionären Erlebnisse, die bekannten drei Kabinettstücke betreffend, geliefert hätte, ist nie erschienen²⁸). Nun geht aber aus dem Briefwechsel Oetingers mit Swedenborg aus den Jahren 1766—1768 hervor, daß Oetinger Swedenborg wiederholt geradezu anflehte, er möchte doch eine kurze selbstbiographische Beschreibung seiner Bekehrung geben und öffentlich im Druck bekannt machen, wie er „aus einem Philosophen ein Offenbarer geworden“

hoffe ich in Bälde publizieren zu können. Fügen wir hinzu, daß im Jahre 1786 eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit den „Träumen“ erschienen ist, und zwar als Vorwort der Uebersetzung von Swedenborgs: Revision der bisherigen Theologie sowohl der Protestantischen als Römisch-katholischen, Breslau bey Gottlieb Löwe 1786. Die ausführliche Kritik von Kants ‚Träumen‘ am Ende des 18. Jahrhunderts liegt vor in der Schrift eines Anonymus, die der Uebersetzung von Swedenborgs „Revision der bisherigen Theologie sowohl der Protestanten als Römischkatholischen“ vorangestellt ist. Schon der Titel ist ein Protest gegen Kants Bemerkung über den „gewissen Herrn Schwedenberg“: Emanuel von Swedenborg's weiland Königl. Schwedischen Assessors beim Bergwerkskollegium der Königl. gelehrten Societät zu Upsala und Königl. Akademie der Wissenschaften zu Stockholm, Mitgliedes der Akademie der Wissenschaften zu Petersburg Korrespondenten Revision der bisherigen Theologie, sowohl der Protestanten als Römischkatholischen, Aus der lateinischen Urschrift übersetzt, nebst einem Prüfungsversuche: Ob es wohl schon ausgemacht sei, daß Swedenborg zu den Schwärmern gehöre. Breslau, bey Gottlieb Löwe, 1786. In diesem „Prüfungsversuch“, der der Uebersetzung auf S. I — LIV vorangestellt ist, behandelt der Anonymus zunächst den Titel der Kant'schen Schrift (er kennt Kant als Verfasser) und bezeichnet ihn als einen „verunglückten Buchtitelwitz“ (S. V.). Der Titel „Geisterseher“ treffe auf Swedenborg in keiner Weise zu, sollte aber „nach des Verfassers Absicht gleich zum voraus eine lächerliche Idee von dem zu beurtheilenden Manne erregen. „Allein philosophisch deucht mir diese Manier nicht“. Er weist dann in einer Einzeluntersuchung nach, daß sich Kant im ersten Teil seiner Schrift als Skeptiker gibt, daß aber „im zweiten Theile dieser Schrift, welcher historisch genannt wird, der vorige Skeptiker gänzlich in einen gänzlich völligen Diktatoriker verwandelt ist“ (S. X). „Außergewöhnliche Dinge, so geringfügig sie auch an sich zu sein scheinen, sind nie unter der Würde historisch-kritischer Prüfung und einer hieraus folgenden Vernünftelung. Ich kann daher auch nicht beipflichten dem, was der Verfasser S. 75 von seinem Thema spricht, es sei eine gleichgültige Aufgabe, die mehr ein Spielwerk, als eine ernstlich Beschäftigung genannt zu werden verdient“. Aber warum machen wir etwas zu einem Spielwerke, was vielleicht eine ernstliche Beschäftigung hätte sein können?“ (S. XV—XVI). Zu Kants Satz: „Es lebt zu Stockholm ein gewisser Herr Schwedenberg usw.“ bemerkt der Verfasser: „Das ist doch gerade nicht im mindesten anders, als wenn jezo jemand in Stockholm schrieb: „Es lebt zu Königsberg ein gewisser Herr Cont von seiner philosophischen Professur“. Als wenn ein solcher Scribent Herrn Professor Kant für einen hominem quendam sc. obscurum hielte, nicht wüßte, wie bekannt und geachtet er in der gelehrten Welt ist. Aber der damals aufblühende Herr Magister legens hätte doch auch, als er so schrieb, wissen können, daß Herr von Swedenborg Königl. Schwedischer Assessor beim Bergwerkskollegium gewesen war, daß er sein Amt freiwillig niedergelegt hatte und ihm seine beträchtliche Besoldung, wegen

sei, weiter, er möchte auch seine bezeugten Visionen, wie z. B. die Geschichte mit der Königin von Schweden selbst bekannt machen²⁹⁾. In den selben Jahren wendet sich auch der englische Freund und Vorkämpfer Swedenborgs, Dr. Hartley, an seinen Lehrer mit der Bitte, eine Selbstbiographie zu veröffentlichen, um

seiner großen Verdienste, auf Lebenszeit gelassen war, wovon er auch hauptsächlich lebte, daß er wegen seiner praktischen Geschicklichkeit in der Mineralogie und Chemie den Adelstand erhalten hatte, daß er in den wichtigsten Theilen der Mathematik, in der Anatomie, Physik, Naturgeschichte, Algebra u. m. ganz ungemeine Stärke besaß, daß er durch die gelehrtesten Schriften in diesen Wissenschaften und als Mitglied verschiedener Akademien bereits bekannt war. Von diesem Manne fällt unser vorhin so skeptische Verfasser das gerade, aber freilich unerwiesene Urtheil: „er ist sicherlich der Erzphantast unter allen Phantasten“. (XVII f.). Er weist darauf hin, wie unsachlich es sei, daß Kant nach Hinweis auf die drei bekannten, historisch wohl begründeten Merkwürdigkeiten sich entschuldigt, daß er „ein so verachtetes Geschäft übernommen habe, Märchen weiter zu bringen“. S. XXII erklärt der Verfasser, Kants Behauptung, Swedenborgs Schriften seien „Bände voll Unsinn“, sei „dictiert von der ratio decidendi: weil überirdische, geisterweltliche Offenbarung darin behauptet wird“. „Ja nach dieser Eigenheit zu sententioniren, müßte auch die Bibel voll Unsinn sein; schon Adam dann Abraham, Moses, David, Jesaias, besonders Hesekiel und Daniel, endlich Maria, Johannes, Petrus u. m., vornehmlich Paulus — all diese wackern Personen müßten nach jener Art von philosophischem Entscheidungsgrunde Erzphantasten gewesen sein“. S. XXIV: Swedenborg erst ganz beweislos für einen Phantasten zu erklären und dann über ihn zu vernünfteln, das ist, wie man es in Schulen nennt, eine *petitio principii* und eine große Sünde gegen die Logik“.

28) Tafel meint a. O. S. 250, die Antwort Sws. auf Kants Brief sei doch in dem Werk „*De commercio animae et corporis*“ von 1769 enthalten, „welches letztere auf die drei philosophischen Hypothesen Rücksicht nimmt (gemeint sind die Ausführungen über Wolf und Leibnitz) und daher wahrscheinlich dasjenige ist, das die Beantwortung der Fragen enthalten sollte“. Doch ist dies kaum zutreffend, da Kants Anfrage ja die genannten drei Bezeugungen der visionären Begabung Sws. und nicht seine philosophischen Ansichten betraf.

29) Oetinger beruft sich auf diese Geschichte in seinem Verteidigungsschreiben an den Herzog Karl von Württemberg (Karl Chr. E. Ehmann: F. C. Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart 1859, Brief Nr. 564 S. 684). In seinem Brief an Swedenborg vom 7. Oktober 1766 (Ehmann Nr. 567 S. 689) schreibt Oetinger: „Geben Sie Zeichen für uns, daß Ihre Lehre vom neuen Jerusalem wahr sei“. In einem Brief vom 4. Dezember 1766 an Swedenborg (Ehmann Nr. 594 S. 693) schreibt er: „Endlich bitte ich noch eines, daß Sie nemlich Ihren Lebenslauf schreiben möchten, wie und durch welche Zufälle Sie aus einem Philosophen ein Offenbarer geworden“. Am 3. Juli 1767 correspondiert Oetinger mit Seiz über die Geschichte der Königin von Schweden, die der Fürst von Anspach kritisiert hatte (Ehmann Nr. 575 S. 701). Am 16. Dezember 1767 schreibt Oetinger an Swedenborg (Ehmann Nr. 582 S. 707): „Schreiben Sie mir hauptsächlich, wie Ihre Geschichte angefangen, wie Sie aus einem Philosophen ein Seher und Prophet geworden. Schreiben Sie, ob nicht vielleicht etwas recht Augenfälliges vom Himmel eröffnet worden zur Bestätigung dessen, was mir noch zweifelhaft schien. Die Herzogin von Braunschweig, Schwester Ihrer Königin, hat an den Markgrafen von Anspach einen ausführlichen Brief über

ihm eine Handhabe gegen etwaige Angriffe von Gegnern zu verschaffen³⁰⁾. Nicht nur Kant, sondern auch andere Anhänger und Kritiker in Deutschland und England richteten also in diesen Jahren an Swedenborg die Bitte um Bekanntmachung seiner wichtigsten Erfahrungen. Dies würde die Tatsache erklärlich erscheinen lassen, daß Swedenborg auf Kants Wunsch ebenso wenig in einem persönlichen Schreiben antwortete, wie er dies gegenüber Oetinger tat, sondern ihn auf eine Schrift vertröstete, die er in London über diesen Gegenstand veröffentlichen und damit die Wünsche sämtlicher Fragesteller beantworten wollte.

Nun enthält aber die Schrift *De commercio animae et corporis*³¹⁾ ebenfalls keine Antwort auf die Anfrage der verschiedenen Gelehrten. Wohl aber bringt die englische Uebersetzung dieser Schrift, die von Hartley veranstaltet und im Jahr 1770 in London veröffentlicht wurde, die *Selbstbiographie Swedenborgs*³²⁾, die dieser inzwischen auf Drängen Hartleys in einem Brief an diesen skizziert hatte und die auch bald darauf in deutscher Uebersetzung in Hamburg gedruckt³³⁾ und von Oetinger in seine weitere Schutzschrift für Swedenborg, die „Beurtheilungen“, aufgenommen wurde³⁴⁾. Diese Selbstbiographie enthält

das Zeugnis erlassen, welches die Königin von Schweden über die Wirklichkeit Ihrer Angelegenheiten abgelegt hat. Ihre Begegnisse sind glaubwürdiger als Ihre Schriffterklärungen. Im Herbst 1769 (Ehmann Nr. 597 S. 730) schreibt er an Hartmann: „Ich habe an die Herzogin von Braunschweig geschrieben; sie hat nicht geantwortet“. Auch in seinen Briefen an den Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt hat er an diesen in den Jahren 1770—1771 die Bitte gerichtet, bei Swedenborg genauere Erkundigungen über die bekannten Erzählungen von seiner hellseherischen Gabe einzuholen.

30) Dieser Brief vom 2. August 1769 ist in den Documents etc. vol. I. doc. 1 veröffentlicht.

31) Vergl. Documents etc. vol. I, doc. 2. Der Titel der englischen Uebersetzung lautet: „A Theosophical Lucubration on the Nature of Influx, as it respects the Communication and Operations of the Soul and Body, By the honorable and Learned Em. Swedenborg, Now first translated from the original latin, London 1770, 4^o. Der Brief Swedenborgs, der seine Selbstbiographie enthält, ist zuerst 1769 separat gedruckt worden unter dem Titel: „Responsum ad Epistolam ab amico ad me scriptam“.

32) Unter dem Titel: Sammlung einiger Nachrichten, Herrn Emanuel Swedenborg und desselben vorgegebenen Umgang mit dem Geisterreich betreffend, Hamburg 1770. Eine weitere Veröffentlichung der Selbstbiographie erschien 1772.

33) Unter dem Titel: Sammlung etlicher Briefe Herrn Emanuel Swedenborgs, betreffend einige Nachrichten von seinem Leben und Schriften, von einem Kenner und Liebhaber ins Deutsche übersetzt 1772.

34) Der Titel lautet: „Gespräch von dem Hohepriestertum Christi und von der Regierung der sichtbaren und unsichtbaren Welt, nach Art des Buchs Hiob vorgetragen zwischen einem Mystiker, Philosophen und Orthodoxen, dem jedesmal ein heutiger Hiob, ein um der Wahrheit willen Leidender, antwortet“, 1772. In dieser Schrift findet sich eine Einschiebung: „Etliche hierher gehörige Fragen“, die der Rechtfertigungsschrift Oetingers entnommen ist und auch die Selbstbiographie Swedenborgs abdruckt

zwar nicht eine Beschreibung der genannten drei Visionen, aber es ließe sich vermuten, daß Swedenborg zunächst in der Zeit, als er in Stockholm mit Green über die Beantwortung des Kant'schen Briefes sprach, den Plan hatte, mit einer solchen Selbstbiographie auch einen Bericht über die genannten drei Erzählungen zu verbinden, über die immer neue briefliche und persönliche Anfragen an ihn ergingen, daß er aber durch den Beginn des gegen ihn und seinen schwedischen Anhänger von seiten der schwedischen Kirche eingeleiteten Prozesses³⁵⁾ veranlaßt wurde, von diesem Plan Abstand zu nehmen und seine Selbstbiographie auf die wenigen Angaben zu beschränken, die sie in der 1770 veröffentlichten Form enthält.

Schließlich ließen sich mancherlei Gründe anführen, die es als höchst wahrscheinlich erscheinen ließen, daß die Veränderung der Daten von Borowski selbst ausgegangen wäre. Borowski vertrat als Theologe und Dogmatiker eine streng orthodoxe Haltung, während er als Seelsorger und Praktiker sich mehr im Stil der Pietisten gab. Er genoß in Ostpreußen, vor allem nachmals bei dem nach seiner Vertreibung aus Berlin in Königsberg residierenden König Friedrich Wilhelm III. eine große Verehrung als Kirchenvater und Säule des rechten Glaubens, verband aber mit seiner frommen und orthodoxen Haltung und seinen kirchenväterlichen Praktiken eine gewisse Schläue und Gerissenheit, die es nicht als ausgeschlossen erscheinen läßt, daß er zum Mittel einer kleinen Datenrevision griff, um Kant von dem Vorwurf zu entlasten, er habe später zu dem Schwärmer Swedenborg eine freundlichere Einstellung gefunden. Vieles konnte ihn dazu veranlassen. Im Jahr 1766 war Oetingers Buch, in dem er die erste ausführliche Würdigung von Swedenborgs philosophischem und theologischem Schrifttum der deutschen Leserschaft unter dem Titel: „Swedenborgs irrdischen und himmlischen Philosophie“ vorlegte, auf Betreiben des Stuttgarter Konsistoriums von der Württembergischen Regierung konfisziert worden, Oetinger selbst wurde zur Strafe mit dem Verbot belegt, weiterhin innerhalb oder außerhalb Württembergs etwas drucken zu lassen³⁶⁾. Sein Buch war in den „Göttinger Gelehrten Nachrichten“ nicht minder heftig niederrezensiert worden³⁷⁾, als dies Ernesti und Kant mit Swedenborgs „Arcana Coelestia“ getan hatten. Ernestis vernichtende Kri-

bei der Beantwortung der ersten Frage: „Worin besteht die neue Swedenborgische Lehre?“ (Sämtliche Schriften 2. Abth. Bd. VI S. 183 ff.).

35) Eine Gesamtdarstellung des Prozesses mit Abdruck sämtlicher erhaltener Urkunden in den Documents etc. Bd. 2, 1 Doc. 245 —CC, S. 282—385 unter dem Titel: Swedenborgs Controversy with the Consistory of Gothenburg.

36) Das Herzogl. Rescript, in dem das Verbot ausgesprochen ist, abgedruckt bei Ehm ann, Leben und Briefe F. C. Oetingers S. 292 f.).

37) Vergl. darüber Ehm ann a. O. S. 295.

tik galt in orthodoxen Kreisen als legales Todesurteil, das die Kirche selbst durch seinen Mund über Swedenborg ausgesprochen hatte. Inzwischen war in den Jahren 1769—1771 der Prozeß der lutherischen Reichskirche in Schweden gegen Swedenborg aufgerollt worden, der nicht nur im Gothenburger Konsistorium, sondern auch in der ständischen Vertretung der Geistlichkeit im schwedischen Reichstag und schließlich von den Reichsständen insgesamt behandelt worden war und im Verlauf dessen einige kirchliche Gegner sogar den Versuch unternommen hatten, Swedenborg für wahnsinnig zu erklären und in einem Irrenhaus internieren zu lassen³⁸⁾. Dieser Prozeß endete zwar nicht nach Wunsch der schwedischen Orthodoxie, insofern der König selbst und die mit Swedenborg befreundeten Reichsräte und Bischöfe durchsetzten, daß seine Person unangetastet blieb, führte aber doch zu einem Verbot der Schriften Swedenborgs in Schweden und zu einer Unterdrückung seiner Anhänger³⁹⁾. Diese Ereignisse konnten wohl einen Theologen von der Einstellung und Haltung Borowskis zu dem Entschluß veranlassen, auch nur den Schatten des Verdachtes von Kant fernzuhalten, als habe dieser nachträglich das Urteil seiner „Träume“, das die Orthodoxie inzwischen zu dem ihrigen erhoben hatte, zu Gunsten Swedenborgs revidiert.

Die Persönlichkeit Borowskis selbst liesse es nicht ausgeschlossen erscheinen, daß er sich zu einem solchen frommen Zweck des Mittels einer kleinen Datenveränderung bediente. Es genügt, einige wenige Urteile von Bekannten und Freunden Borowskis anzuführen, die seinen Charakter betreffen und die Alfred Uckelej in seiner Schrift: „Borowski als Prediger“, Königsberg/Pr., 1931 S. 6 ff. anführt. In der Hofgesellschaft des preußischen Königs hielt sich in den Jahren 1808 und 1809 auch Friedrich Delbrück als Erzieher der königlichen Prinzen in Königsberg auf und hatte dabei häufig Gelegenheit, Borowski in Predigten und in gesellschaftlichen Begegnungen zu sehen und zu beobachten. Delbrück hat seine Eindrücke fortlaufend seinem Tagebuch anvertraut, und notiert sich dabei z. B. folgendes: Am 24. April: „Borowski kam. Ist seinen Aeußerungen wohl immer zu trauen?“ Dies bezog sich auf die politischen Aeußerungen Borowskis, der dem König gegenüber als Tröster in der Not auftrat, in die dieser durch Napoleon geraten war, von dem aber Delbrück auf Grund einiger Aeußerungen annahm, daß er heimlich ein Anhänger Napoleons war. Vor allem auf einer Teegesellschaft des Prinzen hatte Borowski „unerwartete Reden“ geführt, die zu Delbrücks Ueber-

38) Vergl. darüber Robsahms Memorien vom 29. März 1792, Documents etc. Doc 5, S. 47

39) Es handelt sich vor allem um Dr. Beyer und Dr. Rosén, zwei Professoren des Gothenburger Gymnasiums, mit denen auch Oetinger in Correspondenz stand und die ihn über den Verlauf des Stockholmer Prozesses gegen Swedenborg unterrichteten.

raschung bekundeten, daß der Nothelfer des von Napoleon verjagten Königs „an die seligmachende Tätigkeit der Franzosen glaubt und diesen Glauben tätig beweist“. Am 19. Januar 1809 notiert sich Delbrück: „Borowski nicht unbelehrend, aber doch wiederum ein päpstliches Wesen nicht verleugnend“. Am Bußtag desselben Jahres: „Der ganze Hof verfügte sich in die neue Roßgärtner Kirche zu Borowski. Wenn nur der Papst nicht immer so durchblickte in der taktlosen Strafpredigt, dessen Wort am Ende so gut verhallt wie jedes Andere“. Am 13. Januar 1813 schreibt er dann über Borowski: „Zum ersten Male fast verriet Borowski seine Gesinnung über Napoleon. Der alte Fuchs! In naher Verbindung möchte ich nicht mit ihm stehen!“

Mit diesen kritischen Bemerkungen klingen die Urteile Joh. Georg Scheffners sehr harmonisch zusammen, eines Mannes, der zeit lebens als Freund Borowskis galt und sich selbst als solchen ausgab. Er schreibt von ihm u. A.: „Die Kunst, den Großen zum Munde zu reden, versteht er meisterlich, und die Salbung, die er in seine Kanzelvorträge mischt, thut ihm im Umgange große Dienste. Bis in sein spätes Alter ist er eitel, stolz-demüthig, schmeichelnd, arrogant und ein Erz-Priester geblieben“. Dieses Zeugnis wird schließlich durch das Urteil Abeggs abgerundet, der über ihn im Jahr 1798 urteilt, daß ihm der Mann nicht gefallen habe, „er trage sich weder in Mienen noch Gebärden gleich wie unser einer; sehe aus wie einer, der dem Heuchler nahe wäre“. Erfährt man schließlich von Scheffner, daß sich „seine (Borowskis) Dogmatik zum Herrnhutianismus neigte und die Herrnhuter seine fleißigen Zuhörer sind“, so könnte man hierin ein weiteres Argument seiner Abneigung gegen Swedenborg erblicken, denn in Swedenborgs Schriften und Visionen kommen die Herrnhuter schlecht weg, eine Tatsache, die bereits die Londoner Herrenhuter zu einer heftigen Polemik gegen Swedenborg und zu einem Verleumdungsfeldzug gegen ihn veranlaßte, der Swedenborg in London viel Aerger verursachte, da von ihm behauptet wurde, er habe sich in London in einem Zustand von Raserei auf der Straße in einer Pfütze gewälzt, — eine Verleumdung, die nachgewiesenermaßen jeder Grundlage entbehrt, aber seinerzeit bis zu John Wesley drang, der sie in seinem „Arminianischen Magazin“ 1781 und 1783 veröffentlichte⁴⁰⁾.

Argumente über Argumente, die es als mutmaßlich erscheinen lassen könnten, daß Kant sich in der Tat nach der Veröffentlichung seiner „Träume“ über Swedenborg eines Besseren habe

40) Ueber die Verleumdungen der Londoner Herrenhuter und John Wesley's gegen Swedenborg vergl. Documents etc., vol. 2, 1 Doc. 270 A—G—Critical examination of the charge of Insanity brought against Swedenborg S. 581—610 und note 238: Wesley, S. 1212—1216.

belehren lassen und daß sein sorgfältiger Biograph und Apologet dies im Bilde seines verehrten Kant als Schandfleck empfand, den er nach dessen Tod mit geschickter Hand durch die Umstellung von ein paar Zählchen wegredigierte.

Und trotzdem — wehe dem Historiker, möchte man ausrufen, der von der Wahrscheinlichkeit auf die Tatsächlichkeit einer Sache schließt! All die angeführten höchst wahrscheinlichen Gründe sind nämlich — falsch. Der „Brief“ ist nicht nach, sondern vor den „Träumen“ geschrieben. Die Gründe für diese These sind keine Wahrscheinlichkeitsgründe, sondern entbehren jeglichen hypothetischen Charakters.

Die bisherige Debatte über die Frage der Datierung des Briefes hat bereits ein Argument namhaft gemacht, auf das der Vorkämpfer eines neukantianischen Kant, Kuno Fischer, in lebhaftem Widerspruch gegen die Argumente des Swedenborgianers Tafel hingewiesen hat. Der Verfasser der „Geschichte der neueren Philosophie“⁴¹⁾, der darin eine meisterhafte Darstellung und Kritik der „Träume“ entwickelt, hatte den Einfall, sich an eine Ur-erkelin des Fräulein von Knobloch der Frau Charlotte von Klingsporn, geb. von Knobloch, mit der Bitte um Auskunft über das Datum der Verhehlung des Fräulein von Knobloch zu wenden und erhielt den Bescheid, der ihm höchste Freude bereiten mußte, daß sich nämlich das Fräulein im Jahre 1763 mit dem Hauptmann von Klingsporn verheiratet habe. Mit dieser „Dokumentarischen Mitteilung“ schien der Fall geklärt. Fräulein von Knobloch vermählte sich 1763. Also, folgerte Fischer, konnte der Brief Kants, der an das Fräulein von Knobloch gerichtet war, nicht nach diesem Datum der Vermählung geschrieben sein. Da die in dem „Brief“ genannten Ereignisse sich in den Jahren 1759 bis Ende 1762 abspielen, muß der Brief vermutlich Anfang 1763 geschrieben sein. Leider haben sich die Swedenborgianer nicht mit diesem Argument auseinandergesetzt. Ganz zwingend ist es nämlich auch noch nicht. Ein tendenziöser Korrektor, der die Daten des Briefes fälschte, konnte auch die Anrede verändern, um so mehr, als die Veröffentlichung des Briefes ja erst im Jahr 1804 erfolgte und das Original des Briefes selbst beseitigt wurde. Auch konnte man mit Leichtigkeit darauf hinweisen, daß auch Kuno Fischer in diesem Streit „Partei“ war und auf Grund seiner philosophischen Anschauungen und seiner eigenen Kant-Interpretation Wert darauf legen mußte, den „Brief“ vor die „Träume“ zu datieren und die Argumente Tafels zu nichte zu machen, von dem er schrieb (S. 236): „Nur ein Swedenborgianer vermochte eine solche Entdeckung zu machen. Unbegreiflich, wie sie bei Anderen Beifall finden konnte“.

41) 2. Auflage Bd. 3 S. 239.

Die endgültige Klärung bringt erst die Tatsache, daß sich nämlich Kant noch an einer dritten Stelle ausführlich über sein Verhältnis zu Swedenborg ausgesprochen hat, nämlich in dem Briefwechsel, den er mit Moses Mendelsohn anlässlich der Uebersendung seiner „Träume“ geführt hat. Sonderbarerweise ist beiden Parteien, die sich um die Datierung des „Briefes“ stritten, die dokumentarische Bedeutung dieses Briefwechsels entgangen, der auch verschiedene Stellen der „Träume“ anschaulich erläutert⁴²⁾.

Am 7. Februar 1766 hatte Kant mehrere Exemplare seiner „Träume“ an Mendelsohn übersandt mit einem Begleitbrief, in dem er ihm mitteilt:⁴³⁾ „Ich habe durch die fahrende Post einige Träumerey an Sie überschickt und bitte ergebenst, nach dem Sie beliebt haben, ein Exemplar vor sich zu behalten, die übrige an die Herren Hofpred. Sack, Oberconsisto. R. Spalding, Probst Süsmilch, Prof. Lambert, Prof. Sultzer und Prof. Formey gütigst abgeben zu lassen“. Moses Mendelsohn hatte sich aber in einem Schreiben vom 7. oder 8. April, das nicht mehr erhalten ist, wider Erwarten Kants nicht sehr anerkennend über die Schrift geäußert, und Kant sein Befremden über den Ton dieser „Träume“ ausgedrückt. Darauf antwortete ihm Kant am 8. April 1766 (Brief Nr. 27) mit einer entschuldigenden Erklärung. „Die Befremdung, die Sie über den Ton der kleinen Schrift äußern, ist mir ein Beweis der guten Meinung, die Sie sich von meinem Charakter der Aufrichtigkeit gemacht haben, und selbst der Unwille, denselben hierinn nur zweydeutig ausgedrückt zu sehen, ist mir schätzbar und angenehm. Ich weiß nicht, ob Sie bey Durchlesung dieser in ziemlicher Unordnung abgefaßten Schrift einige Kennzeichen von dem Unwillen werden bemerkt haben, womit ich sie geschrieben habe. Denn da ich einmal durch die Vorwitzige Erkundigung nach den visionen des Schwedenbergs sowohl bey Persohnen, die ihn Gelegenheit hatten selbst zu kennen, als auch vermittelt einiger Correspondenz und zuletzt durch Herbeyschaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben, so sahe ich wohl, daß ich nicht eher vor die unablässige Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bey mir vermutheten Kenntnis aller dieser anecdoten entledigt hätte“.

Diese Aeüßerung enthält den endgültigen Beweis dafür, daß Kant den „Brief“ vor den „Träumen“ geschrieben hat, denn

42) Zwar hat Tafel in seinem „Abriß“ S. 255 auf den Brief von Mendelsohn hingewiesen, aber ohne die hier oben zitierte Stelle anzuführen, die seine eigene These widerlegt hätte. Kehrbach hat in seiner Einleitung zwar auf die Stelle hingewiesen, aber ohne ihre Bedeutung für die Lösung der Frage nach der Datierung des Briefes zu bemerken.

43) Kants gesammelte Schriften, Ausg. der Königl. Preuß. Akademie d. W., Bd. X, Briefwechsel 1. Bd. Berlin 1900 Nr. 36 S. 64.

sie bekundet, daß all die Bemühungen Kants um genaue Erkundung über die Person und die visionäre Begabung Swedenborgs, die er in dem „Brief“ aufzählt, der Abfassung der „Träume“ vorangingen, ja, daß die unerwartete Auswirkung dieser eifrigen Bemühung um Swedenborg, die offenbar von den Freunden Kants als Apologie Swedenborgs verstanden wurde, die Niederschrift der „Träume“ veranlaßt hat.

Kant spricht hier von einer „Vorwitzigen Erkundigung nach den visionen des Schwedenbergs“ von dreierlei Art: Die erste Erkundigung geschah „bey Persohnen, die ihn Gelegenheit hatten, selbst zu kennen“. Das bezieht sich auf die Nachrichten, die Kant durch den dänischen Offizier und durch den englischen Kaufmann hatte einholen lassen, von denen er ausführlich in seinem „Brief“ berichtet. Zweite ns spricht er von Erkundigungen „vermittelt einiger Correspondenz“. Das bezieht sich nicht nur auf den Briefwechsel mit den beiden genannten Personen, sondern vor allem auf seinen Brief an Swedenborg selbst, von dessen Schicksal er in seinem „Brief“ berichtet. Dritte ns spricht er von den Erkundigungen in Form einer „Herbeyschaffung seiner Werke“. Das bezieht sich auf die im „Brief“ erwähnte Tatsache, daß ihm der englische Kaufmann in Stockholm mehrere Werke Swedenborgs besorgte, deren Zusendung er ihm in Aussicht stellte. Kants Bemühung um die Werke Swedenborgs geht auch aus der Mitteilung des „Briefes“ hervor: „Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es (das von Swedenborg in Aussicht gestellte Werk) so bald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird“. Alle in dem „Brief“ erwähnten Nachforschungen Kants über Swedenborg sind also hier in dem Berichte über die Vorgeschichte seiner „Träume“ an Moses Mendelsohn erwähnt.

Ueber die Veranlassung der Niederschrift der „Träume“ kann man diesem Bericht folgendes entnehmen: Kant hatte durch seine ursprüngliche „Vorwitzige Erkundigung nach den visionen Swedenbergs“, „viel zu reden gegeben“. Durch die Tatsache, daß er als kritischer Philosoph so ausführlich nach Swedenbergs Visionen forschte und mehrere Freunde durch wiederholte Schreiben und persönliche Veranlassung bemühte, ihm Gewißheit über Swedenborgs seherische Begabung zu verschaffen, hatte er selbst die Aufmerksamkeit eines größeren Kreises von Freunden und Bekannten auf Swedenborg gelenkt. Für seine Beschäftigung mit Swedenborg nennt er in seinen „Träumen“ entschuldigend zwei Gründe: einmal seine philosophische Gepflogenheit, nichts ungeprüft zu verwerfen, andererseits seine „Treuerzigkeit“. So heißt es dort in dem Vorbericht S. 4: „Da es eben so wohl ein dummes Vorurtheil ist, von Vielem, das mit einigem Schein der Wahrheit erzählt wird, ohne Grund Nichts zu glauben, als von dem, was das gemeine Gerücht sagt, ohne

Prüfung Alles zu glauben, so ließ sich der Verfasser dieser Schrift, um dem ersten Vorurteil auszuweichen, zum Theil von dem letzteren fortschleppen. Er bekennt mit einer gewissen Demüthigung, daß er so treuherzig war, der Wahrheit einiger Erzählungen von der erwähnten Art nachzuspüren“. Dies ist, wie die Bemerkung in dem Brief an Moses Mendelsohn eindeutig erhellt, eine Anspielung auf seine eigenen zahlreichen Bemühungen und „Nachspürungen“, die er in seinem „Brief“ so ausführlich beschreibt.

Der Erfolg dieses Nachspürens läßt sich leicht aus dem Ton und Inhalt des „Briefes“ ermessen. Die zurückhaltende, aber trotzdem billigende Art, mit der er sich in dem „Brief“ über Swedenborg äußerte, wird wohl auch den Grundton der Aeüßerungen gebildet haben, in denen er seinem Königsberger Freundeskreis von den Ergebnissen seines ‚treuherzigen‘ Nachspürens berichtete. Nun kann man aus dem Beispiel Oetingers sehen, wie rasch die Beschäftigung mit Swedenborg um sich griff, wenn einmal einer anfang, sich ernsthaft um ihn zu bemühen. Kaum hatte Oetinger 1765 die „Arcana Coelestia“ durchgelesen und von dem Eindruck, den die Lektüre auf ihn machte, an seine zahlreichen Freunde in Tübingen, in Stuttgart und in anderen württembergischen Städten berichtet, als alle anfangen, Swedenborg zu lesen. Philipp Matthäus Hahn, der bekannte Theologe und Mathematiker, hat einen ganzen Band seines Tagebuches aus dem Jahr 1766 mit Bemerkungen über Swedenborg vollgeschrieben, Kanzler Reuß der Universität Tübingen, Professor Kies, der Dekan der philosophischen Fakultät in Tübingen, Professor Clemm, Ordinarius der systematischen Theologie in Tübingen, Pfarrer Fricker, der bekannte schwäbische Naturforscher, die Tübinger Stiftsrepetenten wie Hartmann, verschiedene Stuttgarter Konsistorialräte — alle lasen Swedenborg, und in dem Briefwechsel der württembergischen Gelehrten und Pietisten dieser Jahre ist Swedenborgs Person und Lehre einer der meist behandelten Gegenstände⁴⁴⁾. Der württembergische Adel schließt sich an. Mehrere Adelige, darunter der Baron von Leiningen, Baron von Veltheim, Baron von Bernardin, bestürmen Oetinger, eine deutsche Uebersetzung der wichtigsten Teile der „Arcana Coelestia“ herzustellen, schon wird das Geld zur Drucklegung bereitgestellt, Briefe werden gesammelt und verbreitet, in denen von den Wundergeschichten Swedenborgs, vor allem von der Geschichte mit der Königin von Schweden berichtet wird⁴⁵⁾. Swedenborgs Lehre beginnt die Geister zu erfassen.

44) Darüber ausführlich in meiner z. Zt. im Druck befindlichen Schrift: Swedenborg und die deutsche Kritik.

45) Vergl. Oetingers Verteidigungsschreiben an Herzog Karl (Ehmann a. O. Nr. 564 S. 684).

Etwas Aehnliches drohte sich um Kant zu entwickeln. Kant spricht im Brief an Mendelsohn von einer „Unablässigen Nachfrage“, die an ihn wegen Swedenborg ergangen sei. Also hatte nicht nur Fräulein von Knobloch an ihn in dieser Sache geschrieben. Der „Brief“, in einem Kaffeekränzchen adeliger Damen verlesen, mußte Kant nicht nur als Zeugen der Wahrheit Swedenborgischer Visionen, sondern als Apologeten Swedenborgs und als philosophischen Zeugen der Möglichkeit einer Verbindung mit der Geisterwelt überhaupt erscheinen lassen. Kant wurde also von vielen Seiten bestürmt, wie die Vorrede seiner „Träume“ verrät, die von einem „ungestümen Anhalten bekannter und unbekannter Freunde“ spricht.

Die ‚ungestümen‘ Anfragen selbst waren um so verständlicher, als das Thema Swedenborg und Geisterseherei modern waren. Am Hofe von Hessen-Darmstadt, von Kurhessen, von Braunschweig war die Geisterseherei zu Hause; unter Friedrich Wilhelm II., der an Kant die bekannte Verwarnung ergehen ließ, ergriff sie auch den preußischen Hof. So begann Kant seine anfängliche Beschäftigung mit Swedenborg über den Kopf zu wachsen. Er, der kritische Philosoph, sah sich in die peinliche Rolle gedrängt, als Apostel der Geisterseherei zu gelten, und es scheint mir kein Zweifel zu sein, daß Kants witzige Bemerkung über seine Leser eine Kritik der Leichtgläubigkeit mancher seiner Freunde enthält, die ihn als Apologeten Swedenborgs und der Geisterseherei verstanden. Nachdem er in den „Träumen“ darauf hinwies, daß die Betrachtung von Mißgeburten aus dem Bereich thierischer Zeugungen auf schwangere Personen leicht einen schlimmen Eindruck machen dürfte, fährt er fort: „Da unter meinen Lesern einige in Ansehung der idealen Empfängnis eben so wohl in andern Umständen sein mögen, so würde es mir leid thun, wenn sie sich hier etwa woran sollten versehen haben“. Auch die zum Schluß ausgesprochene Hoffnung, „man werde mir die Mondkälber nicht aufbürden, die bei dieser Veranlassung von ihrer fruchtbaren Einbildung möchten geboren werden“, klingt wie eine Zurückweisung der Insituation, mit der ihm manche seiner Freunde und Bekannten bedachten, als befürworte er mit Swedenborg die Geisterseherei. So erblickt sich Kant plötzlich in der Rolle des Zauberlehrlings, der die Geister, die er rief, nicht mehr los wird, und entledigt sich ihrer nunmehr in Besinnung auf seinen philosophischen Beruf auf philosophische Weise, indem er die Nichterkennbarkeit der Geisterwelt und die Unwichtigkeit dieses ganzen Bereichs der Spekulation für das praktische sittliche Leben des Menschen demonstriert und sich damit zugleich persönlich von Swedenborg distanziert.

Aus dieser bedrängten Situation heraus, die zugleich das Improvisiert-Flüchtige und die affektive Geladenheit seines Witzes,

die scharfe, parteiische Einseitigkeit seiner Urteile über Person und Lehre Swedenborgs erklärt, hat Kant seine „Träume“ geschrieben. Seine Äußerungen an Mendelsohn verraten, daß er dabei die Gereiztheit, die im Ton dieser Schrift im Gegensatz zu seinen übrigen Schriften durchklingt, selbst empfand, und daß er es für nötig hielt, sich dafür durch den Hinweis auf die Vorgänge, die ihm diese Schrift „abnötigten“, zu entschuldigen.

Das also ist des Rätsels Lösung: Der „Brief“ ist im Jahr 1763, drei Jahre vor den „Träumen“ geschrieben. Durch seine Bemühungen um eine Prüfung von Swedenborgs visionären Erfahrungen, wie er sie in seinem „Brief“ beschreibt, und wohl durch den „Brief“ selbst hatte sich Kant, ohne es zu wollen und zu wünschen, in die Rolle eines Zeugen für die Wahrheit Swedenborgs und eines Apologeten der Geisterseherei hineinmanövriert. Die „Träume“ sind der Gegenschlag, durch den sich Kant von dem Vorwurf befreit, an der Geburt der „Mondkälber“ im Gehirn seiner Freunde schuldig zu sein, der Gegenschlag, der alle die, die ihm die Rolle eines Apologeten der Geisterseherei zumuteten, durch einen scharfen Hieb voller Witz und Satire davon überzeugen soll, daß die Aufgabe eines Philosophen eine andere sei.

Gerade diese seltsame Erfahrung, plötzlich als Wahrheitszeuge eines Visionärs zu gelten, hat ihn dann auch veranlaßt, sich grundsätzliche Gedanken über die Grenzen der Metaphysik zu machen. So ist wohl Kuno Fischer im Recht, wenn er schreibt⁴⁶⁾: „Die Aehnlichkeit nämlich, welche er zwischen den „Träumern der Empfindung“, den Geistersehern, und den „Träumern der Verunft“, den Metaphysikern seiner Zeit, den Luftbaumeistern der mancherlei Gedankenwelten (Wolf und Crusius) fand, gab ihm Veranlassung, die herrschende Metaphysik zu charakterisieren und eine neue Auffassung derselben als Wissenschaft zu proklamieren. Swedenborg und die Metaphysik waren, um mit dem Sprichwort zu reden, für Kant zwei Fliegen, die er mit einer Klappe schlagen konnte. Er schlug lachend zu. Die Vergleichung selbst war schon in ihrer Anlage humoristisch, sie stimmte unseren Philosophen so heiter, daß er sie in der besten Laune verfolgte und mit einer behaglichen Schonungslosigkeit nach beiden Seiten ausführte“.

Diese Entstehungsgeschichte der „Träume“ genügt zwar, die Motive, die Kant zu seiner darin ausgesprochenen Beurteilung Swedenborgs veranlaßten, verstehen zu lernen, aber nicht, um die offensichtlichen Ungerechtigkeiten, die seiner Animosität entsprangen, zu entschuldigen. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß er Swedenborgs Person und Lehre absichtlich lächer-

46) A. O. 2. Aufl. Bd. 3 S. 232.

lich gemacht hat, obwohl er von ihm wußte, daß er mehr als ein „Geisterseher“ war. Die „Träume“ sind ein Widerruf des „Briefes“, in dem Kants Auffassung von seinen Pflichten als kritischer Philosoph über seine historische Wahrhaftigkeitsliebe triumphierte und bei dem die Furcht vor dem Fluch der Lächerlichkeit mitbestimmend war, den er als Fürsprecher eines Swedenborg auf sich zu ziehen fürchtete. Dies klingt noch deutlich in dem Brief an Mendelsohn nach, in dem er schreibt: „In der That wurde es mir schwer, die Methode zu ersinnen, nach welcher ich meine Gedanken einzukleiden hätte, ohne mich dem Gespötte auszusetzen. Es schien mir also am rathsamsten, anderen dadurch zuvorzukommen, daß ich über mich selbst zuerst spottete, wobey ich auch ganz aufrichtig verfahren bin, indem wirklich der Zustand meines Gemüths hiebey widersinnlich ist und sowohl was die Erzählung anlangt, ich mich nicht entbrechen kan, eine kleine Anhänglichkeit an die Geschichte von dieser Art als auch, was die Vernunftgründe betrifft, einige Vermuthung von ihrer Richtigkeit zu nähren, ungeachtet der Ungerechtheiten, welche die erstere, und der Hirngespinnste und unverstandlichen Begriffe, welche die letztere um ihren Werth bringen“. Offenbar gab es solche „Andere“, die im Begriff waren, über ihn zu spotten, und deren Gespött es schleunigst zuvorzukommen galt. So hat Kant nicht nur Swedenborg, sondern auch seine eigenen früheren anerkennenden Aeußerungen über diesen der Gottheit der Kritischen Philosophie als Schlachtopfer dargebracht.

Ungelklärt bleibt angesichts dieser Lösung die Frage, warum eigentlich in dem „Brief“ sämtliche Daten verändert wurden. Um eine Fälschung im Sinne einer tendenziösen Rückdatierung des „Briefes“ auf die Zeit vor den „Träumen“ kann es sich ja nicht handeln. Warum denn auch, wenn der „Brief“, wie feststeht, 1763 geschrieben war, sämtliche Daten verändern? Wollte der Redaktor seinem Kant gewissermaßen eine längere Frist für seine „Bekehrung“ zubilligen, um den offensichtlichen Widerspruch, der zwischen dem „Brief“ und den „Träumen“ besteht, nicht allzu abrupt und unvermittelt erscheinen zu lassen und den befremdlichen Eindruck eines solchen Widerspruchs durch den Hinweis auf die große Zeitspanne zu mildern, der zwischen dem rückdatierten „Brief“ und den „Träumen“ zu liegen schien? Wir wissen es nicht; die Originalhandschrift, aus der Borowski den „Brief“ mittheilte, ist verschwunden. Aber genügt es nicht auch, ein Versehen anzunehmen? Soll man wirklich Borowski eine beabsichtigte Datenänderung zumuten, bloß weil ihn einige seiner Freunde einen „listigen Fuchs“, einen „unzuverlässigen Heuchler“ und „Erzpriester“ nennen? Bescheiden wir uns anzunehmen, daß die Jahreszahl 1763 in dem Brief undeutlich geschrieben

war ⁴⁷⁾, daß sie Borowski für 1758 gelesen hat und nachdem ihm einmal dieser Irrthum aufgefallen war, womöglich erst bei der Korrektur, bei der ihm der Widerspruch zwischen dem Schlußdatum 1758 und den beiden Daten des Bandes von Stockholm im Jahre 1759 aufgefallen war, diese Daten ohne weitere Prüfung des Originals und der historischen Tatsachen eigenmächtig veränderte; dann wäre der Anlaß zu dem heftigen Streit der Kantianer und der Swedenborgianer, der zu einer bedeutsamen Klärung der Anfänge der Kantschen Philosophie und seiner Bestimmung der Grenzen der Metaphysik geführt hat — die Flüchtigkeit und Bequemlichkeit eines korrekturlesenden Herausgebers.

Kants scharfer Kritik an Swedenborg ist es nicht gelungen, seine Königsberger und Rigaer Freunde von der Beschäftigung mit dem nordischen Seher abzuhalten. Zwei Jahrzehnte nach dem Erscheinen seiner „Träume“ läßt sich in Riga und Königsberg eine erneute starke Beschäftigung mit Swedenborg feststellen, und zwar ebenso sehr bei den Freunden Kants wie Scheffner und Hamann, wie bei den großen Verlegern, Hartung in Königsberg und Hartknoch in Riga. Dieses erneute Studium Swedenborgs scheint mit der Ausbreitung der Freimaurerei zusammenzuhängen, die unter Friedrich Wilhelm III. sich sehr intensiv mit spiritistischen Praktiken beschäftigte. Vor allem J. G. Scheffner, Kriegs- und Steuerrath in Gumbinnen, Königsberg und Marienwerder, später Herr auf Springlake am Deymestrom, der mit Herder, Kant, Hippel und Hamann freundschaftlich verkehrte und später mit gleich inniger Freundschaft den Großen in der Zeit von Preußens Elend und Wiedergeburt, mit E. M. Arndt, York, Freiherrn von Stein und besonders der Königin Louise verbunden war, scheint sich mit Swedenborg ausführlicher befaßt zu haben. So schreibt er in seiner höchst aufschlußreichen Selbstbiographie, die unter dem Titel: „Mein Leben, wie ich Johann George Scheffner es selbst beschrieben“, 1816 in Leipzig gedruckt, aber erst 1823 in den Buchhandel kam, von seiner zweiten Berliner Reise, die in den Beginn der 80er Jahre fällt: „Bey meiner zweyten Excursion nach Berlin war ich ein durch alle Grade der Maurerey gewanderter Bruder, hatte den Poemander divinus, den Agricola, des Schwedenbergs Opera etc. durchgeblättert, auch die Rosenkreuzerreden und andere solche schöne Sachen, obgleich ohne sonderliche Theilnahme gelesen und wurde von den bedeutendsten Zunftgenossen sehr freundlich aufgenommen“. Von solchen „Zunftgenossen“ nennt er neben dem Kammergerichtsath Geuse, Geheimrat Hymmen, Herrn von Bischofswerder, vor allem den nachmaligen Staatsminister Wöllner, der ihm aber menschlich so

47) Diese Anschauung spricht auch Kehrbach in seiner S. 217 Anm. 1 genannten Ausgabe der „Träume“ aus.

sehr mißfiel, daß er für ihn der Hauptanlaß wurde, sich von der Maurerei abzuwenden. Von ihm schreibt er (S. 193): „Der prinziplich Kammerrath Wöllner, in der Folge Staatsminister, kam meinem Herzen und Verstande noch weniger als ersterer nahe, so daß die Erinnerung dessen, was mir von beyden vor Augen und zu Ohren gekommen, eine Mitursache wurde, späterhin auf alles Verzicht zu thun, was man mich im Maurerorden noch zu finden hoffen ließ. Viele bedauerten mich dieser Lossagung wegen, einige verwunderten sich; ich blieb aber bey der Ueberzeugung von der Richtigkeit meines: sat prata bibere, ob ich gleich noch jetzt glaube, es könnten durch die Logen treffliche Dinge zum moralischen Besserwerden ausgerichtet werden“.

Indessen scheint ihn sein nachmaliges Abrücken von der Maurerei nicht gänzlich seiner Beschäftigung mit Swedenborg entfremdet zu haben, vermutlich deshalb, weil ihn seine eigene Natur und Veranlagung darin bestärkte. Schreibt er doch bei der Darstellung seiner Jugend ausführlich darüber, daß er auch in seinem späteren Leben niemals von seiner Furcht vor Geistern freikam. (S. 9). „Hübners biblische Historien waren noch im 6ten Jahre mein Hauptbuch, so wie das Anhören von Gespenstergeschichten meine höchste Ergötzlichkeit war. Von diesem Anhören ist ungeachtet meines späteren Unglaubens an die Erscheinungsmöglichkeit, eine Art von caput mortuum in meinem Blute zurückgeblieben, das mir bis jetzt nicht erlaubt, in ein finstres Zimmer zu treten, ohne daß mir nicht das Wort Gespenst wie ein obianischer Schemen vorbeyschnellte“. Tatsache ist jedenfalls, daß sich Scheffner auch nach seiner Berliner Reise noch ausführlich mit Swedenborg befaßte, denn Mitte September 1784 wandte er sich an Hamann mit der Bitte, ihm Werke von Swedenborg zu verschaffen. Dieser teilt ihm darauf in einem Brief vom 20. Sept. 1784 mit⁴⁸⁾: „Wegen Swedenborg werde ich mich noch erkundigen, und, wenn er bei Danzel ist, ihn beilegen, wo nicht, künftigt bei Hartung Nachfrage thun“.

Bei seinen Bemühungen, sich die Schriften Swedenborgs zu verschaffen, stieß Hamann auf die deutsche Uebersetzung der „Wahren Christlichen Religion“⁴⁹⁾, die im selben Jahr 1784 in

48) Vergl. C. H. Gildemeister, Johann Georg Hamanns Leben und Schriften, Gotha 1857, Bd. III S. 34.

49) Es war mir noch nicht möglich, nachzuprüfen, ob diese deutsche Uebersetzung bekannt ist. R. L. Tafel, Documents, etc. hat sie in seinen Anmerkungen zur Vera Christiana Religio V. II, 2 S. 1019 nicht aufgeführt, dagegen eine deutsche Uebersetzung, die 1784 in drei Bänden in Altenburg erschien und ich mir ebenfalls noch nicht beschaffen konnte. Die ältesten Vorarbeiten zu einer deutschen Uebersetzung von Swedenborgs „Wahrer Christlicher Religion“ habe ich in dem Aktenstück „Swedenborgiana“ des Landgrafen Ludwig IX., das sich im Staatsarchiv in Darmstadt befindet, feststellen können. In diesen Akten befindet sich auch die handschriftliche deutsche Uebersetzung verschiedener Stücke der „Wahren Christlichen Re-

zwei Teilen bei dem Königsberger Verleger G. L. Hartung erschienen war und berichtet sofort an Scheffner von dem Erfolg seines Suchens mit folgenden Worten: „Hartung kündigte in der gestrigen Zeitung den 2. Theil von Swedenborgs Wahrer Christlicher Religion an, à 3 fl. 15 gr. Ich lief gleich zu meinem Freunde Brahl und bat, beide Theile mir zu verschaffen. Er hat mir aber nur den 2. schicken können. Wenn Sie letzteren allein auf ein paar Tage ansehen wollen, so denke ich Erlaubniß dazu von ihm zu erhalten“⁵⁰⁾. Hamann hat sich sogar die Mühe gemacht, diesen Band dann Scheffler selbst zu überbringen, denn am 10. November 1784 schreibt er an Scheffner: „Alles dieses Ihnen höchst zu ehrenden Freund mündlich und cursorie mitzutheilen, war ich Dienstags des Morgens angesprochen, fand sie aber nicht mehr zu Hause oder im Begriff auszugehen, konnte also bloß den Swedenborg abgeben, den ich auch richtig wieder erhalten habe“⁵¹⁾.

Inzwischen war auch Hartknoch, der Verleger der „Träume“, auf Swedenborgs Schriften wieder aufmerksam geworden. In der Aera Wöllners, wo am Hofe Friedrich Wilhelm III. der Spiritismus blühte, wo die verschiedenartigen Logen und Orden sich nicht nur mit Alchimie, sondern auch mit der Frage eines Verkehrs mit der Geisterwelt beschäftigten und wo es zum guten Ton gehörte, über das Jenseits Bescheid zu wissen, mochte es dem unternehmungslustigen Verleger ein ebenso gutes Geschäft erscheinen, eine Uebersetzung der ‚Arcana Coelestia‘ zu veröffentlichen, als es früher gewesen war, die Gegenschrift Kants gegen die ‚Arcana‘ der Oeffentlichkeit vorzulegen. Genau zwanzig Jahre nach dem Erscheinen der Kant’schen „Träume eines Geistersehers“ entdeckt Hartknoch, daß er eine Uebersetzung der ‚Arcana‘ „schon längst dem Publico schuldig geblieben“ und findet in dem Kirchenrat Parschke in Weißig einen Gelehrten, der bereit ist, die begehrte deutsche Uebersetzung herzustellen. Die Hauptschwierigkeit, die sich der Ausführung dieses Planes entgegenstellt, ist die Beschaffung eines Exemplars des lateinischen Originals der ‚Arcana Coelestia‘. Hartknoch erinnert sich, daß sich Kant vor zwanzig Jahren mit vieler Mühe ein solches Exemplar verschafft hatte, eben das Exemplar, das ihn zu seiner heftigen Kritik Swedenborgs und der Metaphysik veranlaßt hatte, und bemüht sich, das Kant’sche Exemplar aufzutreiben, aber vergebens.

ligion“, vor allem der darin enthaltenen Memorabilia, sowie ein ausführliches Register der wichtigsten Kapitel dieser Schrift. Die genannte Uebersetzung wurde wohl im Auftrag des Landgrafen unter Benutzung des lateinischen Exemplars hergestellt, das Swedenborg selbst im Juli 1771 mit einem Begleitbrief vom 13. Juli 1771 aus Amsterdam an den Landgrafen gesandt hatte, vergl. Documents etc., vol. II, 1 doc. 247, S. 388—389).

50) A. O. 40 Brief vom 8. Oktober 1784.

51) A. O. S. 54.

Es läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß Kant, der seine ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können‘, Riga 1783 bei Hartknoch veröffentlicht hatte und um diese Zeit an seiner ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ arbeitete, nicht dasselbe Exemplar der ‚Arcana‘ für eine Verbreitung von Swedenborgs Lehren in deutscher Sprache zur Verfügung stellen wollte, das ihn vor zwanzig Jahren zu einer so lebhaften Kritik und einer Erkenntnis der philosophischen Unzulänglichkeit aller derartigen Spekulationen veranlaßt hatte.

Aber Hartknoch gab seinen Plan nicht auf. Von Hamann erfuhr er, daß dessen intimster Freund, Friedrich Jacobi im Begriffe sei, nach England zu reisen, und ergriff voller Eifer diese Gelegenheit, um Jacobi durch die Vermittlung Hamanns zu bitten, ihm in England, am Druckort der ‚Arcana‘, London, ein Exemplar zu besorgen. Die Hartnäckigkeit seiner Bitten, mit denen er in mehreren Briefen nacheinander Hamann bestürmt, ihm in dieser Sache behilflich zu sein, unterstreicht die große Bedeutung, die Hartknoch dieser geplanten Publikation beilegte. Hamann, der wohl wußte, daß sich Jacobi nur kurze Zeit in England aufhielt und der seinem Freunde seine Reise nicht durch umständliche Aufträge erschweren wollte — Hartknoch hatte Jacobi durch ihn bereits eine Menge anderer Aufträge übermitteln lassen, die die Besorgung von englischer Literatur betrafen — hatte eine berechtigte Scheu, den Freund mit der selben Heftigkeit zu bedrängen, mit der ihm Hartknoch in seinen Schreiben aus Riga zusetzte, doch kehrt der Hinweis auf die Beschaffung der ‚Arcana‘ in sämtlichen Briefen wieder, die er an Jacobi richtete.

So schreibt er an ihn am 19. Juni 1786⁵²⁾: „Ihr Aufenthalt ist in England so kurz, aber ich hoffe, daß Ihre dortigen Verbindungen einen Auftrag erleichtern werden, an dem ihm (Hartknoch) viel gelegen ist. Er möchte gern Swedenborgs ‚Arcana Coelestia‘ haben, weil ein Uebersetzer sich zu selbiger erbot, und er sie schon längst dem Publico schuldig geblieben. Sie bestehen aus VIII. vol., die Kants sich einmal auf seine Kosten verschrieb und daher glaubte er, noch selbige hier anzutreffen. Sie kosten 18 Pfd. Sterling, bei Elmesley. Er ist auch erbötig, dies Geld dafür zu geben. Wenn er aber ein Exemplar für alt aufreiben könnte, so wäre es doch eine Erleichterung für ihn. Vielleicht finden Sie in dem Hause, wo Sie leben, einen Mann, der dies Geschäft übernehmen könnte, oder wenigstens

52) A. O. Bd. V (Hamanns Briefwechsel mit F. H. Jacobi) Gotha 1868 Brief 74 S. 360.

Ihnen Auskunft geben. Finden Sie zufällig jemand dort, der sich dieses Auftrags wegen erkundigen kann, so würden Sie wohl so gefällig sein, daran zu denken. Er wünscht, es auf seine Kosten an Hertel in Leipzig expediert zu sehen. Wegen prompter Bezahlung können Sie sicher sein. Wenn es nicht für alt zu bekommen, so bequemt er sich auch zu den 18 Pfd. Es ist ihm alles daran gelegen, das Buch zu haben und mir, wo es immer möglich, ihn wenigstens von Ihrem guten Willen gegen mich zu überführen. Es soll ein Auszug davon geliefert werden, den ich aus diesem Buch einmal gemacht; füllt kaum 1½ Bogen. Ich hoffe, mich mündlich einmal wegen dieses Auftrags zu entschuldigen. Ist er Ihnen, beschwerlich, so lassen Sie ihn liegen. Geht es an, ihn durch jemand zu besorgen, so werden Sie es nicht unterlassen, wenigstens mir darüber aufrichtig Ihre Meinung zu sagen, zu meiner und seiner Achtung“.

Am 23. August 1786 schreibt Hamann an Jakobi ⁵³⁾: „Eh ich es vergesse, muß ich noch, liebster Fritz, um Verzeihung bitten wegen der unverschämten Zumuthung, in England Nachfrage zu tun um Swedenborgs ‚Arcana‘ oder wie das Ding heißt. Eben war deshalb Hartknoch mir auf dem Dache und drang so inständig in mich und war von Deiner Gefälligkeit so überzeugt, daß ich mich hierin übertölpeln ließ. — Hast Du einige Erkundigungen deshalb eingezogen oder noch mehr besorgt zur Abmachung, oder hat es Dir an Muße und Gelegenheit gefehlt, Dich darum zu kümmern, so melde mir doch, daß ich ihm Bescheid geben kann. Er hat sich auf meine erste abschlägige Antwort noch nicht zufrieden gegeben, sondern seine Anerbietungen erweitert, die mich noch mehr abschrecken. Mein Gemüth ist wenigstens ganz frei in Ansehung dieser Sache.“

Am 27. August schreibt er an Jacobi ⁵⁴⁾: „Aus Riga habe zwei Briefe erhalten. In dem vom 19. August st. v. heißt es, daß, wenn Sie schon auf der Rückreise wären, seine Bitte um Swedenborgs ‚Arcana Coelestia‘ wohl zu spät kommen würde. Ihre Antwort sollte entscheiden, ob er das Buch noch übersetzen lassen würde. Bekäme er nicht das Original durch Ihre Güte, so würde er es als einen Wink ansehen, daß er es unübersetzt liegen ließe. Unterm 26. August st. v. schreibt er (Hartknoch), daß Reichs Correspondent in London 18 Guinees dafür fordert. Das dünkt mir zu viel, und ich möchte sie gern wohlfeiler haben. Ich weiß, daß die Bücher in London at second hand um den halben Preis verkauft werden. Sehen Sie also, so wohlfeil wie möglich diese ‚Arcana coelestia‘ mir zu verschaffen. Wenn indessen alle Stricke reißen, so

53) A. O. Brief Nr. 80.

54) A. O. Brief Nr. 51.

bin ich auch zu den 18 Guin. bereit. Das Geld soll durch Barez und Sohn von Berlin, wohin es beordert wird, gesandt werden. Sie wissen, daß ich darin nicht säumig bin. Gesandt wird es an Hertel nach Leipzig, der es an die Behörde spedieren wird, und das je eher je lieber, weil ich gern künftige Ostermesse schon etwas davon übersetzt haben möchte. Da in Deutschland überall fahrende Posten gehen, so kann das Buch am besten wohl verpackt und Hertel nach Leipzig mit der fahrenden Post gesandt werden.

Am 11. November 1786 schreibt Hamann an Jacobi⁵⁵⁾: „Eben finde einen Brief von Hartknoch, den ich gleich anfangs meiner Krankheit erhalten und daher zu beantworten vergessen. Es ist ihm lieb, daß ich ihm habe Hoffnung zu den ‚Arcanis‘ machen können. Er hat gleich dem Uebersetzer Kirchenrath Parschke in Weißig Nachricht davon erteilt. Ich schrieb ihm die andern Aufträge ab und habe ihm noch nicht gemeldet, daß Du so gütig gewesen, Dich zu erbieten und ich mir diese Bereitwilligkeit zu Nutze gemacht. Ich werde ihm jetzt darüber einen Wink erteilen, erwarte aber, wenn Du Antwort darüber aus London erhältst, auch wenigstens deren Gewißheit und Inhalt, daß Hartknecht sich darnach richten kann. Vor künftigem und mehr kannst Du sicher sein“.

Dieser Briefwechsel mit Jacobi ist deshalb aufschlußreich, weil er einmal einen Hinweis enthält, daß sich Hamann selbst ausführlicher mit Swedenberg beschäftigt hat, denn er erwähnt einen Auszug von 1½ Bogen, den er selbst einmal aus den ‚Arcana Coelestia‘ verfertigte, weiter aber enthält er einen auffälligen Bericht über Swedenborg selbst, der vor seinem Tod sämtliche Exemplare seiner ‚Arcana Coelestia‘ vernichtet haben soll, ein Bericht, der bisher in der Swedenborg-Forschung nirgendwo Beachtung gefunden hat. Jacobi hatte nämlich, wie der letztgenannte Brief Hamanns andeutet, zwar die Erledigung des Auftrages zugesagt, aber keine Zeit mehr gefunden, ihn selbst zu erledigen, hatte vielmehr die Besorgung der ‚Arcana‘ seinem in England weilenden Freund Schönborn übertragen. Dieser bemühte sich seinerseits vergeblich, ein neues oder antiquarisches Exemplar im Buchhandel zu erwerben, und wandte sich schließlich an einen in London ansässigen ehemaligen Freund Swedenborgs, einen ungenannten „alten Schweden“, von dem er folgenden bedeutenden Aufschluß über das Schicksal der Exemplare der ‚Arcana Coelestia‘ erhielt, wie er ihn aus einem Brief aus Richmond vom 5. November 1786 an Jacobi mitteilt⁵⁶⁾:

55) A. O. Brief Nr. 87 S. 429.

56) Documents etc., vol. II, 1 doc. 246, S. 386—87.

„Endlich fiel es mir ein, zu einem alten 80jährigen Schweden zu gehen, welcher sich hier aufhält und ein vertrauter Freund von Swedenborg gewesen, also von seinen Angelegenheiten unterrichtet sein mußte. Dieser gab mir folgende Antwort auf mein Ansuchen, „daß der sel. Swedenborg nicht lange vor seinem Tode alle noch unverkaufte Exemplare von diesem Werke, welches er wie alle seine theosophischen Schriften auf seine Kosten drucken lassen, bis auf 24 vertilgt habe, mit beigefügtem Grunde, daß dieses Werk nicht nötig habe, sich in so vielen Exemplaren in der Welt herum zu spielen, bevor die Begierde darnach stärker und allgemeiner werde, und alsdann werde man es ohnehin schon zu vervielfältigen suchen. Die erwähnten erhaltenen Exemplare habe nach seinem Tode ein hiesiger Buchdrucker bekommen, der sie aber alle schon theils außerhalb England verkauft habe, jedes Exemplar für 8 Guineen“.

Die hier erwähnte Tatsache wird durch die eigenen Zeugnisse Swedenborgs nicht bestätigt. Als im Jahr 1771 der Landgraf Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt durch seinen Gesandten im Haag, Herrn de Treuer, an Swedenborg die Bitte richtete, ihm ein Exemplar seiner ‚Arcana Coelestia‘ zu überlassen, antwortete ihm dieser in einem Schreiben aus Amsterdam⁵⁷⁾, daß ein Exemplar dieses Werkes weder in Holland noch in England aufzutreiben sei, da alle Exemplare verkauft seien. Er erbot sich aber, von einigen schwedischen Freunden, die im Besitz des Werkes seien, ein Exemplar für den Landgrafen zu besorgen, und hat dieses Versprechen, wie der demnächst zu veröffentlichende Briefwechsel Swedenborgs mit dem Landgrafen zeigt, auch noch im selben Frühjahr 1771 von Amsterdam aus erfüllt. Es ist kaum anzunehmen, daß Swedenborg seinen schwedischen Freunden, denen er ehemals ein Exemplar seiner „Arcana“ geschenkt hatte, dieses Exemplar wieder abforderte, um es dem Landgrafen zu übersenden, wenn er in London einen ganzen Stapel dieser Exemplare vorrätig hatte, und selbst wenn die angebliche Verbrennung seiner vielen Exemplare schon vor dem Briefwechsel mit dem Landgrafen, also vor dem Frühjahr 1771, stattgefunden hätte, hätte er ihm eines der angeblich übrig gebliebenen 24 Exemplare vermachen können. So wird es sich bei der Erzählung des „alten Sweden“ wohl um eine der zahlreichen Swedenborg-Legenden handeln, die nach seinem Tod entstanden sind.

Jacobi beeilte sich, den Brief Schönborns an Hamann zu übersenden, der ihn sofort an Hartknoch weiterleitete. Der

57) A. O. Bd. III, S. 263.

Verleger, der in seinem letzten Brief an Hamann die Verwirklichung seines Planes einer deutschen Uebersetzung der ‚Arcana‘ vom Ausgang dieser Fahndung nach dem lateinischen Original durch Hamann-Jacobi abhängig gemacht hatte, sah in diesem negativen Bescheid einen Anlaß, von diesem Plan Abstand zu nehmen und teilte dies auch Hamann mit, der daraufhin in einem Brief vom 30. Juni 1787 an Jacobi berichtete⁵⁸⁾: „D. 17. schrieb mir Hartknoch, dem ich Deinen Extract mitgetheilt: „Da die Anschaffung des Swed. so viel Mühe macht, so stehe ich von dieser Entreprise ab, um so mehr, da auch Sie widerrathen. Jedoch schreiben Sie, falls er schon gekauft ist, so werd' ich ihn behalten“. Du kannst also ruhig sein, lieber J. F., in Ansehung dieser verdrießlich. Commision: aber die übrigen Bücher erwartet er“.

So ist also die Hartknoch'sche Edition der deutschen Uebersetzung der ‚Arcana Coelestia‘ nicht zustande gekommen und F. C. Oetingers Werk: „Swedenborgs Irrdische und Himmlische Philosophie“ 1765 blieb für Jahrzehnte das einzige Werk, das wenigstens in Form von Auszügen und kurzen zusammenfassenden Darstellungen die Hauptgedanken und wichtigsten Stücke von Swedenborgs Werk in deutscher Sprache der deutschen Leserschaft zugänglich machte, und dies um so mehr, als es nach seiner Confiskation durch das Stuttgarter Konsistorium eine Reihe neuer Auflagen erfuhr.

Wenden wir den Blick schließlich noch einmal zu Swedenborg selbst zurück. An der Aueinandersetzung Kant-Swedenborg bleibt auffällig, daß Swedenborg, den Oetinger sofort nach Erscheinen der „Träume“ auf diese Schrift brieflich aufmerksam machte, nirgendwo diese heftige Kritik erwidert hat. Diese Tatsache hat darin ihren Grund, daß Swedenborg überhaupt sich ungern auf Diskussionen mit Kritikern einließ, besonders wenn es sich um Gegner handelte, die sich in der Kritik solcher Heftigkeit und Unsachlichkeit beleißigten, wie sie in der Rezension Ernestis und in den „Träumen“ zum Ausdruck kam. Sehr bezeichnend für die Art Swedenborgs, auf derartige Angriffe zu reagieren, ist die Art, wie er Ernestis Kritik entgegnete. Mehr als anderthalb Jahrzehnte ließ er vergehen, bis er sich entschloß, Ernestis Kritik in einem besonderen Blatt abzufertigen, das er seinen Schriften des Jahres 1771 beilegte. Diese Antikritik bringt nicht etwa eine Behandlung und Widerlegung der einzelnen Vorwürfe, die Ernesti gegen ihn erhoben hatte, sondern bringt die Erklärung, daß er es für sich selbst für unpassend erachte, sich auf derartige offensichtliche Verunglimpfungen einzulassen; er

58) A. O. S. 448 Brief Nr. 91.

wolle seinen Zeitgenossen nicht das betrübliche Schauspiel gewähren, daß sich zwei Gelehrte „wie zwei Hunde herumbeißen oder wie zwei Straßenweiber Kot ins Gesicht schmieren“. Im übrigen beschränkt er sich darauf, auf solche Stellen seines neuesten Werkes von der „Wahren Christlichen Religion“ hinzuweisen, an denen er über seine Berufung und über den Offenbarungscharakter seiner Lehren und Visionen spricht. Vor allem weist er auf die c. 846—851 seines genannten Werkes hin, sowie dessen c. 137, das im besonderen gegen Ernesti geschrieben sei.

Bei diesen von ihm selbst genannten Stücken handelt es sich auffälligerweise wiederum nicht um eine theoretische Auseinandersetzung mit den Vorwürfen, die dieser gegen seine Lehren und Visionen erhoben hatte, sondern um Visionen, Memorabilien, um Berichte einiger Erlebnisse in der geistigen Welt. Diese Erlebnisberichte erzählen, wie Swedenborg gewürdigt wird, an himmlischen Versammlungen teilzunehmen, auf denen sich Kirchenlehrer und Geistliche aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, von den Apostolischen Vätern bis zu den Vertretern der ihm so feindlich gesonnenen zeitgenössischen Orthodoxie von der Art Ernestis zusammenfinden. In diesen himmlischen Versammlungen, in denen die Vertreter der Orthodoxie gegen ihn Stellung nehmen und gegen seine Lehren polemisieren, ergreift Swedenborg selbst das Wort und widerlegt nicht nur selbst seine Gegner in einer theologischen Disputation, in der er sich auf die Zeugnisse der Evangelien, der alten Kirchenväter und der Bekenntnisschriften beruft, sondern er erlebt auch die Genugtuung, daß die apostolischen Väter der ältesten christlichen Kirche selbst die Wahrheit seiner Lehre bekunden und die Orthodoxen ihres Irrtums überführen und auf diese Weise Swedenborg eine imposante Rechtfertigung vor dem versammelten Konzil der christlichen Kirchenlehrer im Himmel zuteil werden lassen.

Das ist die Art, wie der Visionär auf die Vorwürfe seiner irdischen Kritiker antwortet: in seinen Visionen selbst erlebt er, wie der Himmel zu Gericht über seine Gegner sitzt, wie der Herr selbst den Irrtum seiner Kritiker enthüllt und durch den Mund der Engel und der Seligen sein Urteil bekannt gibt, das die Wahrheit von Swedenborgs Offenbarungen und Lehren bestätigt.

Dies gilt nicht nur für seine Auseinandersetzung mit Ernesti, sondern auch für seinen Prozeß, den das Gothenburger Konsistorium auf Betreiben des Propstes Ekebon gegen ihn eingeleitet hatte und von dem Swedenborg in der selben in der „Wahren Christlichen Religion“ H c. 137 beschriebenen Vision erlebt, wie der Herr sich durch den Mund der Engel und Seligen sich gegen seine Gothenburger Feinde entscheidet und seinen

Knecht Swedenborg gegen die Anschuldigungen der Häupter der schwedischen Orthodoxie rechtfertigt.

Die Erkenntnis dieser Tatsache veranlaßte mich, nachzuprüfen, ob nicht in den Visionsberichten Swedenborgs etwa auch eine solche Stellungnahme des Himmels zu der Kritik zu finden ist, die in Kants „Träumen“ an Swedenborgs Werk „Arcana Coelestia“ geübt wird. Nun findet sich in der Tat eine solche Vision, die seine „Arcana Coelestia“ zum Gegenstand hat, und zwar in demselben Werk „Wahre Christliche Religion“, das auch die Visionsberichte enthält, in denen Swedenborg seine himmlische Rechtfertigung gegenüber den Angriffen Ernestis und des Gothenburger Konsistoriums erlebt. In der „Denkwürdigkeit“, die im c. 461 berichtet wird, beschreibt Swedenborg, wie er in ein Paradies in der mitternächtlichen Gegend der geistigen Welt entrückt wurde und den dort versammelten Bewohnern dieses Paradieses die Frage stellt, wie sie es verstehen, daß der Mensch das Gute aus Gott tue, aber ganz so, als tue er es auch sich selbst. Die Frage betrifft das Problem, das ihn aufs stärkste beschäftigt hat und dessen Lösung er in den meisten seiner theologischen Schriften immer wieder vorträgt: es ist das Wunder der menschlichen Freiheit, daß Gott in den Menschen das Gute einströmen läßt, aber der Mensch dieses Gute aus seinem Eigenen vollbringen läßt, und es ist das Wunder des Glaubens, daß der Mensch dieses Geheimnis der Freiheit erkennt und in Anerkennung des göttlichen Ursprungs alles Guten Gott allein die Ehre gibt. Die Bewohner des Paradieses legen nun Swedenborg ihre verschiedenen Antworten auf seine Frage vor, die ihn aber nicht befriedigen, denn er schreibt: „Da eröffnete ich ihnen meinen Sinn und sprach: Ihr faßt es nicht, weil ihr nur nach dem Scheine denket und das durch den Schein begründete Denken Täuschung ist“. Nach dieser Einleitung legt er ihnen in einer langen Rede seine „der Wahrheit, nicht dem Scheine entsprechende“ Antwort auf die von ihm gestellte Frage dar. Nachdem er seine Rede beendet, sprechen die Seligen zu ihm: „Wir fassen es, daß Du recht geredet hast, und fassen es gleichwohl nicht“. Swedenborg erklärt ihnen darauf, was sie unternehmen müßten, um zu einer vollständigen Erfassung seiner Lehre vorzudringen, und beschließt seine Rede mit einem eindrucksvollen Wunder, das die Macht Gottes, das Gute zu wirken, verdeutlichen soll. Er nimmt Zweige von einem Weinstock und reicht sie ihnen und spricht: „Glaubet ihr, daß dies von mir ist oder vom Herrn?“ Sie antworten, es sei wie vom Herrn und bestätigen damit, daß sie Swedenborgs Lehre verstanden haben — Swedenborg ist es zwar, der ihnen die Zweige reicht, aber nicht er hat sie geschaffen, sondern der Herr. Und siehe da — die Zweige treiben in ihren Händen Trauben hervor. Das Wunder bestätigt ihren Glauben und die Wahrheit

von Swedenborgs Lehre. Anschließend folgt ein zweites Wunder: „Als ich aber wegging“, fährt Swedenborg fort, „sah ich einen Tisch von Zedernholz, auf dem ein Buch lag, unter einem grünen Oelbaum, dessen Stamm ein Weinstock umwand. Ich sah hin, und siehe, es war ein durch mich geschriebenes Buch, mit dem Titel: „Himmlische Geheimnisse“, und ich sagte, in diesem Buch sei vollständig nachgewiesen, daß der Mensch ein Aufnahme-Organ des Lebens und nicht das Leben selber sei“. So erlebt er im Himmel die Glorifizierung und wunderbare Auszeichnung seines ersten visionären Hauptwerkes.

Dies ist Swedenborgs Antwort auf Kants „Träume eines Geistersehers“. In den „Träumen“ waren die „Arcana Coelestia“ als „acht Quartbände voll Unsinn“ bezeichnet worden, Swedenborg selbst, der Verfasser dieses „Unsinn“ als der „größte Schwärmer“, der „Erzphantast unter allen Phantasten“ betitelt worden. Hier aber erscheint das von Kant verlästerte Buch als Gegenstand einer himmlischen, wunderbaren Glorifizierung, deren Symbolik den Wahrheitsgehalt seines Buches noch unterstreichen soll. Die Glorifizierung dieses Buches soll nicht nur eine himmlische Bestätigung der Lehre sein, daß der Mensch nur mittelbarer Urheber alles Guten ist und daß alles Gute und alles Leben auf Gott allein zurückgeht, sondern soll auch gleichzeitig diese Lehre an sich selbst demonstrieren, denn auch die Offenbarungen, die dieses Buch enthält, sind, wie Swedenborg hier zum Ausdruck bringt, nicht Offenbarungen „eines gewissen Herrn Schwedenberg“, wie Kant geschrieben hatte, sondern Offenbarungen, die „durch ihn geschrieben sind“, die durch Swedenborg als das vom Herrn selbst bereitete Werkzeug der Welt verkündet werden, die daher nicht „Träume eines Geistersehers“, sondern Offenbarungen des Herrn selbst sind. So erlebt er im Himmel nicht nur die wunderbare Bestätigung seiner Lehre, sondern auch zugleich die Bestätigung seines prophetischen Selbstbewußtseins in der Glorifizierung seines Werkes vor den bekehrten Geistern des Paradieses. Ein in einer Vision geschautes himmlisches Wunder widerlegt die Vorwürfe der „Träume“ — das ist die Antwort des Sehers an den Philosophen, die aus dem selben Geiste geschrieben ist, in dem auch die Widerlegung Ernestis und des Gothenburger Konsistoriums abgefaßt ist, eine Antwort, die auf die polemische Form der Antikritik verzichtet, sondern diese Antikritik selbst in einer Vision als ein Gottesurteil über den Widersacher erlebt.

Abgeschlossen am 29. Juni 1942, dem 254. Geburtstag Swedenborgs.

Aus dem Kirchenwesen einer kleinen Stadt.

Von Werner Haug,

Berlin-Wilmersdorf, Trautenastr. 18.

Wenn man von Schloß und Standesherrschaft Sagan, die heute den Talleyrands gehören, nach Berlin fährt, kommt man meist durch eine kleine Stadt, von deren Kirchenwesen ich hier nach der Chronik des Archidiakonus von St. Marien erzählen will. Als ich kürzlich meine Freunde in der kleinen Stadt besuchte, wurde ich auf die Blätter des Archidiakonus von St. Marien aufmerksam gemacht. Es sind chronik- und tagebuchartige Aufzeichnungen in Form einzelner Blätter, die dort abbrechen, wo der Tod dem Archidiakonus — er blieb im gegenwärtigen Großen Kriege — die Feder aus der Hand genommen haben muß. Man bat mich, Ordnung in die einzelnen Skizzen zu bringen, und sie, wenn möglich, einer Veröffentlichung zugänglich zu machen. Diesem Auftrag komme ich gern nach.

Die Kirche zu St. Marien ist die Haupt- und Stadtpfarrkirche der kleinen Stadt. Mit ihrem architektonisch schönen Turm beherrscht sie den ganzen Ort und gibt dem Stadtbild sein charakteristisches Gepräge. Ein Bild von C. wäre ohne die Linien von St. Marien nicht eigentlich als Bild von C. zu erkennen. So spielt sich das Leben der kleinen Stadt gewissermaßen im Schatten von St. Marien ab, auch heute noch in unserer modernen Zeit, in der längst ganz andere Dinge als Religion und Kirche unser Interesse in Anspruch nehmen.

Damals als der Archidiakonus an St. Marien berufen wurde, schrieb der Evangelische Oberkirchenrat zugleich mit der vorgenommenen Ernennung an das Evangelische Konsistorium der Mark Brandenburg in Berlin: „Wir haben endlich aus den Vorgängen den Eindruck gewonnen, daß das Verhältnis unter den Geistlichen in C. ein wenig Gutes und dem Aufbau des kirchlichen Lebens in den Gemeinden Abträgliches ist. Wenn wir von der weiteren Verfolgung dieser Angelegenheit zur Zeit auch absehen wollen, in der Erwartung, daß eine Besserung hierin eintreten möchte, so wird der zuständige Herr Generalsuperintendent die Dinge unausgesetzt im Auge behalten und gegebenenfalls durch persönliche seelsorgerliche Bemühungen dahin zu wirken haben, daß ein gedeihliches Nebeneinanderarbeiten der Geistlichen in C.

*) Anmerkung des Herausgebers: Lange habe ich geschwankt, ob ich diesen Aufsatz hier drucken dürfte. Ich habe es getan, weil er das Dokument einer Zeit ist.

von keinem der Pastoren gestört wird“. Es waren also persönlich sehr schwierig gelagerte Verhältnisse, in die der junge, reich befähigte Geistliche berufen wurde.

Der Archidiakonus von St. Marien muß ein eigenartiger Mensch gewesen sein, beherrscht von einem außerordentlich feinen und sensiblen, vielleicht etwas übertriebenen Gefühls- und Empfindungsleben. Verantwortung vor sich selbst, Achtung vor Anderen, Gerechtigkeit und Güte, Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit und Schuld, dazu Gottes- und Menschenliebe scheinen mir nach seinen Aufzeichnungen die Grundgefühle dieses ethisch-religiösen Menschen gewesen zu sein. Das letztlich bestimmende Gefühl seiner geistigen Strebensstufe war, wenn man das so ausdrücken darf, eine geistig-seelische Liebe, die das fremde Sein uneigennützig zu entwickeln und zu steigern suchte. In dem Zusammensein mit den von ihm geliebten Menschen in C. und in seiner geistigen Arbeit empfand er ein Hochgefühl des Glückes, das wir in seiner Chronik nicht übersehen können. Diese Chronik ist keine geruhssame Lektüre, sondern anstrengend und aufregend, mitreißend und erschütternd, eine Aufzeichnung, die das Glück und das Leiden der menschlichen Kreatur eindringlich und ausführlich darlegt und begreifen läßt. Eine gediegene wissenschaftliche Erkenntnis ist hier mit einer mystischen Glut und mit einer tiefen Sehnsucht nach dem Heiligen gepaart. Theologisch vertrat der Archidiakonus von St. Marien einen ganz weiten Liberalismus wie die meisten Intellektuellen der Zeit, in der er jung war. Aus dieser Haltung ergab sich das andere Merkmal seiner Frömmigkeit, seine große Weite und Duldsamkeit, die, hätte er länger gelebt, ihn in späteren Jahren sicherlich in erheblichen Gegensatz zu seiner vorgesetzten Kirchenbehörde gebracht haben würde. Er lehnte die Bibel als absolut sichere Quelle der Gotteserkenntnis ab und lehrte von Jesus von Nazareth, daß wir weder zuverlässig wüßten, wer er gewesen sei, noch was er gesagt habe. Die Geschichte der Kirche sei ein Abfall vom Evangelium Jesu, der schon im nachapostolischen Zeitalter beginne. Die einzige wahre Gottesoffenbarung ist nach dem Archidiakonus von St. Marien das innere Licht, die innere Gewißheit vom Dasein und Walten Gottes, der sich der Menschenseele als der Vater erweist. Dies findet sich allenthalben in seiner Chronik, die bald Meditationen, bald schwungvolle Hymnen enthält, manchmal unterbrochen von einem eigenen oder fremden Gedicht. Er liebte die Bildersprache. In der religiösen Verkündigung ist solche Bildersprache oft mehr als bloß ein Kleid für die Gedanken. Sie ist eine Anschauungsform der Gotteserkenntnis, die zugleich die weitere Erkenntnis in sich schließt, daß in dieser Welt der Tatsachen eine volle Erkenntnis Gottes auf keinem Wege erreichbar ist. So bedeutet eine Einsichtnahme in die Chronik des Archidiakonus

von St. Marien auch einen Gewinn für die theologische Erkenntnis unserer Zeit. Das wird aus seiner fleißigen und gediegenen Arbeit deutlich.

Offensichtlich hat ihm, als er seine eigentlich nur die uns unmittelbar nahe Gegenwart betreffenden Aufzeichnungen begann, die bekannte Szene im Tschudow Kloster aus Puschkins Boris Godunow vorgeschwebt. Die Verse des Chronisten Vater Pimen hat er, der Archidiakonus an St. Marien, auch seiner eigenen Schrift vorangestellt:

Die letzte noch und einzige Erzählung
und meine Zeitenkunde ist vollbracht,
erfüllt die Pflicht, die Gott mir auferlegte,
mir Sündigem. Es setzte nicht umsonst
der Herr als Zeugen mich so vieler Jahre
und lehrte meinen Sinn die Bücherkunst.
Einst findet wohl ein Mönch, ein arbeitsfroher
mein mühevolleres Werk, das namenlose.
Gleich mir läßt er dann seine Lampe brennen.
Streicht von den Blättern den Jahrhundertstaub
und schreibt die wahrhaften Berichte nieder,
daß unsrer Enkel Kinder schauen mögen
der Heimat längst vergangenes Geschick.
Dankbar gedenkend ihrer großen Herrscher
und ihrer Mühen um des Ruhmes willen
und für die Sünden, für die dunklen Taten
in stiller Demut zum Erlöser betend.
Im Alter ward mein Leben wieder neu.
Vergangenes geht ruhig mir vorüber . . .
Einst flog es noch im Sturm, voll von Geschicken,
in Wellen wie der Ozean, das Meer,
Jetzt ist es ohne Laut und still geworden:
Nicht viel Gesichter wahrt mir das Erinnern,
nicht viele Worte dringen bis zu mir.
Und alles andere starb unwiederbringlich.
Doch nah ist schon der Tag, aus glüht die Lampe.
Die letzte noch und einzige Erzählung . . .

Ich hatte — so beginnt nach diesen Versen der Archidiakonus von St. Marien seine Erzählung — bis dahin immer in einer Großstadt gelebt und wenn ich gereist war, hatten mich meine Wege meist in das Ausland geführt. Aus diesem Grunde war ich zu einer deutschen Kleinstadt niemals in eigentliche Beziehungen getreten. Ich liebte daher auch die Kleinstadt zuvor niemals. Zu dem Bilde, das eine Stadt oder ein Dorf in unserer Erinnerung hinterlassen, gehören viele Dinge: Landschaft und Bauten, Handel und Gewerbe, Menschen und Tiere. Für mich waren es besonders die Menschen, die ich dort kennen lernte, die mir späterhin die kleine Stadt C. so anziehend machten.

Was die Phantasie schafft, ist kein Phantom. Auch ihre Schöpfung ist ja nur ein Spiegelbild des Schöpfers, Ausdruck und Symbol der ewigen Wahrheit. In diesem Sinne will ich von der kleinen Stadt erzählen. Es gibt eine große Anzahl von Romanen,

Schauspielen und Dichtwerken, in denen die Religion, die Kirche und die Geistlichen eine Rolle spielen, Darstellungen also, in denen gewissermaßen die Theologie in Kunstform dargeboten wird. Ich will hier im Rahmen meiner Chronik versuchen, diese Fäden fortzuspinnen. Auch durch solche Schilderung kann man ein Stück Kirchengeschichte und Konfessionskunde darstellen, auch durch solche Behandlung kann man bestimmte Frömmigkeitsentfaltungen und Frömmigkeitsrichtungen aufzeigen. Auch durch solche Darstellung erhalten wir für die religiöse Arbeit und Besinnung der Gegenwart Stoff zum Nachdenken und Durchdenken dessen, was der Inhalt der Schöpfung Gottes ist. Der Einbau einer gewissen Handlung in meine Beschreibungen, eine farbige und treue Schilderung der Welt und Umwelt der kleinen Stadt sowie ihres geschäftlichen, gesellschaftlichen und künstlerischen Lebens, die Aufnahme einer an äußeren und inneren Konflikten reichen Liebesgeschichte, Dialog und Briefwechsel will ich als Mittel benutzen, die Darstellung allgemeiner verständlich zu machen. In diesem Sinne spreche ich von dem Kirchenwesen der kleinen Stadt und mit der Absicht zu zeigen, daß wir überall und allezeit in Gott leben, wenn wir das auch aus Mangel an lebendigem Glauben selbst oft genug vergessen haben. Diese kurzen Andeutungen über Inhalt und Tendenz meiner Betrachtungen will ich (so schreibt der Archidiakonus von St. Marien) meiner Chronik vorausschicken.

Die Erfahrung zeigt, daß durch das Leben die Wirklichkeit an uns herangetragen wird. Wir stehen im Leben nicht allein, nicht hüben und drüben. Im Leben selbst knüpfen sich die Fäden. Das Leben ist die Brücke, die dem Menschen von drüben her gebaut ist, damit er von sich selbst wekommt, über sich selbst hinausgelangt, damit er das Leben von der anderen Seite her zu sehen lernt. Es entspricht dem Handeln eines Menschen ja immer ein Vorgang auf der Seite eines anderen Menschen. Aus einem unverbindlichen Ausschauen nach irgendeiner Richtung kann durch das Leben unerwartet schnell ein tätiges Sichmitbeteiligen an dem Leben anderer Menschen entstehen. Das Leben, wenn wir es nicht nur gefühlsmäßig erfahren, sondern es auch verstandesmäßig zu erfassen suchen, ist letzten Endes ja ein faktisches Ergriffensein von der Wirklichkeit selbst. Alles wartende Sichvorbereiten, das dem Menschen als Anlage auf den Weg des Lebens von Gott mitgegeben ist, gestaltet sich durch die Begegnungen des Lebens zu einem wirklichen lebendigen Sein. Von da her kommt die eigentliche Bereicherung des Lebens zustande. Das trifft auch auf die Menschen der kleinen Stadt zu.

Jede Jahreszeit gibt der Landschaft, in der die kleine Stadt liegt, ihr eigenes Gesicht. Wenn man im Sommer irgendwo auf

der Höhe der nahen Berglehne steht, schweift der Blick weit ins Tal. Wie auf einem Schachbrett sieht man dann hinter den Wiesenflächen des breiten Stromtales die goldgelb leuchtenden Roggenfelder und zwischen ihnen in hellerem oder dunklerem Grün die Hafer- und Kartoffelschläge, jedes Feld abgezirkelt wie mit einem Lineal. Zu den Füßen der Berglehne zieht sich das Silberband des großen, machtvoll und majestätisch dahinfließenden Stromes entlang, auf dem ein lebhafter Schiffsverkehr zu Berg und zu Tale herrscht. Ein pulsierendes Leben, das die Menschen der kleinen Stadt so besonders lieben und von der großen Strombrücke aus so gerne beobachten. Wie schön bist du kleine Stadt, wenn du im Glanz der Morgensonne deinen Tag beginnst. Gleich leichten Schleiern hängen Nebelfetzen in den Büschen der Aue und schweben über den Bühnenfeldern und dem friedlich dahinfließenden Strom. Langsam ziehen Kähne lichtübergossen talwärts. Wie schön bist du Mondscheinnacht der kleinen Stadt. Ganz still liegt der friederizianische Markt im silbernen Licht. Der Mond hat sich hinter dem Marienturm versteckt, dessen Schatten in scharfen Konturen auf den Marktplatz fällt. Leise nur plätschert der Marktbrunnen sein immer gleiches, sein immer schönes, sein immer anziehendes Lied: „Wo der Bober in die Oder, wo die Zeit mündet in die Ewigkeit“. Wie schön bist du kleine Stadt in der Mittagshitze eines leuchtend blauen Sonnentages. Von der Höhe der Berglehne schaut man dann hinunter, sieht wie die Sonne ihr schweres Gold in der langsam verblauenden Stunde über die Stadt hin ausgießt. Zwar bietet sich uns hier kein Bild dar, das streng genommen einen Anspruch auf Großartigkeit erhebt, wohl aber ein Bild, das durch seine eigenartige frische Lieblichkeit in hohem Maße reizt und anzieht. Jetzt ist es eine Lust, hier zu verweilen und die Farbensymphonie der Blumen auf das entzückende Auge wirken zu lassen. Blumen sind ja die prächtigsten, wundersamsten, sind märchenhafte und gesegnete Schöpfungen in Gottes großem Garten.

Die Blumen sind schuld, wenn ich ins Träumen gerate. Kann man schlafen in solchen Nächten, wenn die sanften und verzaubernden Gewalten ihres Duftes sehnsuchtsvoll durch die Lüfte wehen? Man kann es nicht. Immer wenn es abend werden will, wenn das Dämmern zärtlich und liebevoll die harten Konturen des Tages verwischt und ins Dunkel hinübergleitet, wenn Phantasie und Träume über die Vernunft des Wirklichen triumphieren, dann bröckelt langsam und unmerklich Stück um Stück des pflichtbewußten Menschen auch von mir, dem Archidiakon von St. Marien, ab und im Mondschaten der Nacht steht der Romantiker da. Ich will es gar nicht, aber es zwingt mich. Der Duft der Blumen, dieses allgewaltige und verschwenderische Verströmen macht auch aus mir, dem sonst einigermaßen pflicht-

getreuen Geistlichen, einen Jungen mit dummen Sehnsuchtsge-
danken im Herzen. Das veranschaulicht und bewirkt die Früh-
jahrs- und Frühsommerblütenpracht der kleinen Stadt. Ich habe
die großartigen Gartenanlagen im Vatikan, zu Sansouci und Ver-
sailles, in Kairo, Muskau und Herrenhausen gesehen, niemals
aber sah ich ein im eigentlichen Sinne fröhlicheres und fest-
licheres Blühen als hier in unserer kleinen Stadt inmitten der
von mir geliebten Menschen. Hin zur Sonne und zum silbernen
Mond schaut man dann und bedenkt ihren Gang vom Morgen
bis zum Abend und von Nacht zu Tag, hingegeben an die Wun-
der der Natur, hingegeben auch an das rätselvolle Geheimnis
unseres Daseins und die Allmacht Gottes.

Zu anderen Zeiten kann es im Leben der kleinen Stadt wohl
dahin kommen, daß die alte Mutter Oder unangenehme Seiten
aufzieht und schlechte Launen zeigt. Aus seinem Jahrtausende
alten Bett wälzt sich dann der Strom dahin, alles überflutend.
Regen und mildes Wetter bringen nach harter Eisperiode alles
zum Fließen und Strömen. Bäche werden zu Flüssen und Flüsse
zu Strömen und der große Strom selbst, der jäh die harte Eis-
decke durchstoßen hat, verwandelt sich dann eines Tages in einen
großen See. Hochwasser. Ueberall ist das Wasser. Um die Stadt
rauscht und gurgelt es. Glitzernd liegt die Sonne über dem mit
außerordentlicher Geschwindigkeit ansteigenden Wasser, das
allerthalben bis an die großen Chausseen herankommt. Und bald,
nachdem die Eisschicht der Oder sich von ihrer Unterlage gelöst
hat, und — unterstützt von den Sprengungen hinzugezogener Pio-
niere — fortzuschwimmen beginnt, zieht in kaum zu erkennen-
der schmaler Fahrtrinne schon der erste Schlepper des Jahres
talwärts.

Ueberall und zu allen Zeiten findet das Auge Freude an der kleinen
Stadt, die freilich nur dem Beschaulichen ihr innerstes Wesen
öffnet, nur ihn ihre Seele ahnen läßt.

Politisch gehört die kleine Stadt, die 1905 schon 900 Jahre alt
war, als Kreisstadt zum Regierungsbezirk Frankfurt a. O. und
zur Provinz Brandenburg. Der politische Kreis bildete ursprüng-
lich auch eine kirchliche Einheit. Der Superintendent von C. hatte
zunächst alle evangelischen Kirchengemeinden des ganzen po-
litischen Kreises zu betreuen. Das änderte sich in den 70er Jahren
des vorigen Jahrhunderts. Damals wurde der Kirchenkreis C. in
zwei Hälften geteilt. Der Teil nördlich der Oder mit der kleinen
Stadt C. als Mittelpunkt und dem Sitz des Superintendenten
hieß fortan Kirchenkreis C. I. Der Teil südlich der Oder wurde
als Kirchenkreis C. II abgetrennt mit dem Sitz des Superinten-
denten zuerst in Bobersberg und später in Sommerfeld. In C.
besteht auch zur gleichmäßigen Erledigung aller Kassen- und
Rechnungsgeschäfte ein Kreiskirchliches Rentamt, dessen Zustän-

digkeit neuerdings auf verschiedene Kirchenkreise der Nachbarschaft ausgedehnt wurde. Der Einrichtung dieses Rent- und Rechnungsamtes war der Archidiakonus von St. Marien sehr dankbar, da er auf diese Weise weitgehend von den ihm gar nicht liegenden Geld- und Kassengeschäften entlastet und für seinen eigentlichen geistlichen, seelsorgerlichen Dienst frei wurde. Seine eigene Geldwirtschaft war meist in Unordnung. Denn er war einerseits daran gewöhnt, viel an Arme oder Kranke zu verteilen oder sonst wegzugeben. Andererseits glaubte er, und darin zeigte sich eine von ihm selbst zugegebene Inkonsequenz, auf eine gewisse gehobene Lebenshaltung und einen eigenen Lebensstil Wert legen zu müssen. Den hierdurch sich ergebenden Ausfall sowie im amtlichen Kirchenvermögen aus anderer Ursache etwa entstandene Fehlbeträge deckte er stets aus seinem Privatvermögen, das aus diesen Gründen nicht eben größer wurde. So sonderbar solche Weggabe von Vermögenswerten in unserer modernen Zeit, in der jeder möglichst viel selbst zu erwerben und zu besitzen trachtet, anmuten mag, so wird sie doch verständlich und begreifbar aus der dem Archidiakonus von St. Marien eigenen Tiefe der Demut. Er glaubte fest daran, daß durch Demut und Gehorsam die Verklärung der menschlichen Kreatur vorbereitet wird und daß der Verzicht auf Eigenwillen eine Sinnvollendung erst im Verzicht auf Eigentum erhält. Er besaß eine große Sanftmut und wirkliche Demut, war frei von jedem Jähzorn und schalt fast niemals. Offensichtlich war er in gewissem Sinne um eine eigentlich christliche Nachahmung und Nachfolge in der modernen Zeit bemüht. Vollkommene Liebe, Gebet und Gottesfurcht, die ja am Anfang aller Dinge steht, kennzeichneten zu dieser Zeit seinen Charakter. So stand er eigentlich damals schon weitgehend im Kraftfeld eines Höheren und die irdischen Dinge erschienen ihm, der doch ein an Lebensjahren junger Mensch war, merkwürdig verblaßt. Dies erfuhr eine Veränderung durch seine Umsiedlung nach C. und seine Beziehungen zu den Menschen der kleinen Stadt. Denn offensichtlich begann hier der zweite Kreis seines irdischen Wandels.

Vom Kirchenstreit, der damals durch unsere evangelische Kirche ging, hielt sich der Archidiakonus von St. Marien gänzlich fern, obwohl unter seinen Amtsvorgängern in C. Namen waren, die später in dieser Richtung Bedeutung erlangt haben, wenn wir nur an den Propst der Grenzmark oder den Generalsuperintendenten der Kurmark denken. Der Archidiakonus von St. Marien konnte aber solchen Vorgängen letztlich weder Sinn noch Bedeutung zuerkennen, obwohl er die Problematik solchen Geschehens in den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen der Gegenwart wohl zu erfassen im Stande war. Aus dem Wort der Schrift erwächst für den Geistlichen der Dienst. Die Ausrüstung

für solchen Dienst ist Gabe Gottes. Dieser Dienst ist sehr groß und seine Aufgaben über die Maßen ernst. Für den Dienst in der Gemeinde ist Urteilkraft notwendig, ein gewisser Verstand, der richtige Beobachtungen macht und richtige Schlüsse zieht. Man muß die Dinge und die Menschen in ihrer Wirklichkeit sehen, muß zu hören und zu sprechen wissen.

Wenn man des Arbeits- und des Wirtschaftslebens der kleinen Stadt mit ihren etwa 10 000 Einwohnern gedenken soll, die alle irgendwie zu erreichen, Auftrag und Aufgabe des jungen Geistlichen war, muß man sich der Schiffer und Fischer, der Handwerker und Kaufleute, der Eisenbahner und Postbeamten, vor allem aber der Bauern erinnern.

Im Kreise C., der wohl etwa 130 000 Hektar umfaßt, entfallen über die Hälfte des Gebietes auf Waldungen, der Rest auf Ackerland sowie auf Wiesen und Weiden. Davon sind ein Teil Klein- und ein Teil Großbesitz.

Zu den Bauernwirtschaften der kleinen Stadt gehörte auch die Besetzung der Familie Rudolph. Der Hof, auf dem die Familie Rudolph saß, hatte sich von Jahr zu Jahr vergrößert. Man hatte immer getan, was in den menschlichen Kräften stand, und wohl noch mehr, um die Wirtschaft ertragreicher zu gestalten. In harter Lebensarbeit mehrerer Generationen war so aus einem kleinen Anwesen eine richtige große Bauernwirtschaft geworden. Es gab dort Aecker und Weiden, Wiesen und Felder, Scheunen wie Vorratsräume, Stallungen und Wohnhäuser. Das beste und ergiebigste Gelände im ganzen Umkreis fand sich hier. Von weither kamen oft Leute, sich den Bauernhof anzusehen, so schmuck war er. Zwei Birken standen am Toreingang, Bäume, die es sonst in der Umgebung wenig gab. Ehe man in die Wohnräume gelangte, trat man in die Küche ein. Dort kamen immer die Leute zusammen, Männer von ihren Geschäften, Frauen von ihrer Arbeit. Knechte und Mägde fanden sich hier ein, sowie die Kinder mit ihren vielen kleinen und großen Anliegen. Immer geschah etwas in dieser Küche und wenn einmal nichts geschah, redeten die Menschen von einander und über einander, wie das anderwärts auch vorkommen soll. Den besten Ueberblick über den Stand der Wirtschaft hatte die Altbäuerin. Tag und Nacht arbeitete sie in Haus und Stall und Feld, alles in bester Ordnung zu halten. An ihr sollte es nicht liegen. Dann kamen Fritz, ihr ältester Sohn mit seiner Frau und der jüngere Sohn der Familie Hans Rudolph. Hans Rudolph trat schon frühzeitig aus der Gemeinschaft der anderen Menschen heraus. Wenn andere Kinder spielten, schloß er sich aus und ging allein auf das Feld. Dort lag er wohl lange Zeit auf der Erde in der warmen Sonne, die Hände unter dem Kopf verschränkt und träumte in den Himmel hinein. Oder aber er führte mit starken Händen die Pflugschar gleich einem Streit-

wagen in schnurgeraden Furchen über die Aecker. Hans Rudolph war kräftig gebaut und stattlich, in jeder Hinsicht früh entwickelt. Fest stand er mit beiden Beinen auf der Erde, groß und braun-gebrannt von Sonne und Wind. Wirr lag das glänzend schwarze Haar über seiner schön geschwungenen Stirn. Wenn er daher kam, sah jedermann ihm nach, so hübsch war der Großbauernsohn. Wer die Statue des sieghaften Achill im Garten der Kaiserin Elisabeth von Oesterreich zu Korfu in ihrer besonderen Haltung und eigenen Ausdrucksform gekannt hat, fühlte sich immer hieran ein wenig erinnert, wenn er Hans Rudolph sah. Furcht hat Hans Rudolph schon als Kind nicht gekannt und wenn man ihm von fernen Ländern und Abenteuern erzählt hatte, war allemal ein fernes, durchdringendes Leuchten in seine strahlend dunklen, zuweilen seltsam flackernden Augen getreten. Das behielt er auch späterhin immer bei. In der Jugend hatte er ungern und wenig gelernt, doch später das Versäumte in eifrigem Selbststudium nachgeholt. Zuletzt verfügte er bei schneller Auffassungsgabe über erstaunliche Kenntnisse auf den verschiedensten Lebensgebieten. Er war als Kind selbstverständlich getauft und konfirmiert worden, darüber hinaus aber hatte er zu Gott, Religion und Kirche kaum eine nähere Einstellung. Er stand diesen Dingen vielmehr ziemlich fern und im wesentlichen gleichgültig und unempfindlich gegenüber, ohne daß dies aber angesichts der Fülle seiner glänzenden Eigenschaften sein anziehendes Bild getrübt hätte. Ja, die mangelnde Einsicht in diesen Dingen war bei ihm umso verständlicher, als Hans Rudolph vom Absoluten damals noch gar nicht berührt war. Denn nur der vom Absoluten getroffene Mensch kann ja zu Gott aufblicken oder sich gegen ihn auflehnen, nur für ihn gibt es im eigentlichen Sinne die Wahl zwischen Gotteshaß und Gottesliebe. Später hat gerade auch dieses stolze und manchmal trotzige Herz in den äußeren Wechselfällen des Lebens die überströmende, glücklich machende Gnade, und in den mancherlei schweren Ereignissen seines Daseines die Tröstungen Gottes erfahren. Als Hans Rudolph etwa 25 Jahre alt geworden war, löste er sich von dem Bauerntum seiner Familie und gründete in der kleinen Stadt ein eigenes Unternehmen, das den Betrieb einer Lebensmittelgroßhandlung mit einem Detailgeschäft verband. Das war etwa zur gleichen Zeit, als der nur wenige Monate ältere und mit Hans Rudolph bald befreundete Archidiakonus von St. Marien in die kleine Stadt kam. In seiner Lebenshaltung und in der Art, wie er seinen Freunden gegenübertrat, besaß Hans Rudolph die besondere Gabe, den Bogen stark zu spannen und doch nicht zu zerbrechen. Ja, es soll nicht verschwiegen werden, daß seine Freunde an einer von ihm zuweilen bewiesenen außerordentlich starken Rücksichtslosigkeit seines Benehmens Anstoß nahmen und innerlich schwer daran trugen. Er

konnte unvermutet so verletzend und zornig werden, daß man wie gelähmt dagegen war. Hinterher tat ihm das selbst allemal am meisten leid und er versuchte, es durch doppelte Güte und Anhänglichkeit wieder auszugleichen. Ernstlich böse jedoch konnte man ihm in Anbetracht seiner persönlichen Strebsamkeit, der Geradheit seines Charakters und vieler kleiner, zutiefst sympathisch berührender Züge niemals sein. Er verstand es, Anstand und Würde mit seinem ihm von Natur gegebenen Draufgänger-tum harmonisch zu vereinen. Ob zu Hause oder unterwegs, seine Formen waren stets gleichmäßig vorbildlich und anziehend, frei von schauspielerischer Geste und von einer ungezwungenen Würde. Unruhe und gleichzeitig Stetigkeit kennzeichneten seinen Charakter, Drang zu Neuerungen und Beharrlichkeit. Er war gewohnt, sich im Leben mehr auf Eingebungen als auf Erfahrungen, mehr auf die inneren Tatsachen als auf die äußeren zu verlassen, von der Ueberzeugung durchdrungen, daß sich der Mensch aus Einfällen und Begnadigungen erneuert, nicht aus Ueberlegungen und Konstruktionen. Oftmals hat er sich über seinen Pflichtenkreis hinaus Aufgaben gestellt und diese auch erledigt. Er hat immer ein offenes Herz gehabt, schnell Zuneigung bekundet und hat es immer verstanden, der Entwicklung der ihn umgebenden Ereignisse mit Aufmerksamkeit zu folgen. Je mehr er sich später in den Netzen des Lebens verfang, umso klarer zeigte sich sein gesunder Instinkt und sein fortschrittliches Denken. Diese Worte sind hier angeführt, um zu zeigen, daß Hans Rudolph niemals in Winkelzüge verfiel. Vielmehr läßt sich wohl von wenigen Menschen sagen, daß sie von sich aus in einem so unmittelbaren Verhältnis zur Wahrheit und zum Vertrauen standen. Selbst die Gebiete und Kräfte seiner Phantasie, der oftmals die großartigsten und blühendsten Bilder zur Verfügung standen, die Macht seiner Persönlichkeit und der Flug seiner über alle Gipfel hinwegstrebenden Leidenschaft waren der Wahrheit unterworfen. Es ist weder Sinn noch Absicht der Chronik, ihm die phantastischsten Eigenschaften anekdotenhaft anzudichten. Er hat genau wie andere Menschen durch alle Höhen und Tiefen des Lebens hindurchgehen müssen, er hat gegen die Gefahren intolerant, eingebildet, eitel, zynisch und gemein zu werden, genau wie andere Menschen ankämpfen müssen, doch er hat obgesiegt. Die Feuertaufe seines Charakters war, daß er schon in seiner Jugend in dem die kleine Stadt durchfließenden Strom mehrfach Menschen vom Tode des Ertrinkens rettete. Dieses Erlebnis mit seiner ganzen Schwere, seinem ganzen Schrecken und Ernst hat auf die Bildung seines Charakters bestimmende Wirkungen ausgeübt.

Trotz der verschiedenen Lebenskreise, aus denen Hans Rudolph und der Archidiakonus von St. Marien herkamen, gab es zwischen ihnen beiden doch eine erstaunliche Einheit und Harmonie des

Denkens und der Auffassungen, die von beiden um so beglückender empfunden wurde, je mehr man von rein äußerlichen Dingen absah und nach einer wahren Wesensschau trachtete. Rede und Gegenrede führten sie oft mit erstaunlicher fruchtbringender Geistesfülle und in lebendiger Kontroverse. Eine Disputation, die sie anlässlich einer von Hans Rudolph dem Freunde gegenüber scheinbar begangenen Rücksichtslosigkeit geführt haben, scheint mir fast die schönsten und tiefsten Gedanken zu enthalten, die in solchem Zusammenhange möglich sind. Archidiakonus: Schwer und schmerzlich erscheint mir die Barmherzigkeit gegen den ungetreuen Freund. Das Zerwürfnis mit dem Freunde hat immer etwas vom Verrat an sich. Er durfte mich nicht mißverstehen, wenn auch alle sich irrten. Er hätte begreifen müssen. Er kennt meine empfindlichsten Stellen, weil ich sie ihm nie verborgen habe. Hans Rudolph: Mag sein, daß Unrecht geschehen ist, mag sein, daß es keine Einbildung oder übertriebene Empfindlichkeit ist. Ziehen wir aber erst einmal von diesem Unrecht die eigene Schuld ab. Das Unrecht geschieht doch nicht ohne Veranlassung, es muß eine Ursache haben. Prüfen wir ganz sachlich die Gründe und Ursachen, die zu dem Unrecht geführt haben, und wir werden erleben, daß das Unrecht schon ziemlich zusammenschrumpft. Archidiakonus: Aber es bleibt doch noch ein sehr großer Rest unschuldig und unbillig erlittenen Unrechts übrig. Hans Rudolph: Das schadet keinem Menschen etwas, wenn er einmal Unrecht erleiden muß. Im Gegenteil, es macht ihn härter gegen sich selbst und zum anderen merken wir, daß wir einen inneren Wert, eine innere Ehre in uns tragen. Dieser Wert ist dem Menschen schöpfungsmäßig mitgegeben, ist seine natürliche Würde. Diese Würde ist unabhängig von Stand und Beruf. Gerade die innere Würde entfaltet ihren Wert, ihre Kraft, wenn wir zu Unrecht angegriffen werden. Die innere Würde lehrt das Vergeben. Archidiakonus: Vergeben ist schwer. In dem unbillig erlittenen Unrecht liegt eine Welt von Tragik. Vergeben kann man nur, wenn man an sich selbst erfahren hat, daß einem vergeben wurde. So weitet sich das eigene erlebte Unrecht zur Frage der Vergebung durch das Kreuz. Hans Rudolph: Man muß nicht nur vergeben, man muß auch schweigen können. Wenn man die alte Freundschaft nicht siegreich zurückrufen kann; bleibt nur das eine übrig, schweigen. Ueber alles Mißverstehen und alle Kränkungen hinweg über den einstigen Freund hartnäckig und unüberwindlich zu schweigen, was er auch immer tun mag und was andere von ihm sagen. Denn wer über den verlorenen Freund redet, läuft Gefahr, ihn in der Bitterkeit des eigenen Herzens noch weit mehr zu verraten, als jener es tat, und das gehört zu den unter Menschen unverzeihlichen Dingen. Dieses von tiefem Gedankenreichtum getragene Gespräch der beiden Freunde fand auf dem oberhalb

der kleinen Stadt auf der Berglehne gelegenen Friedhof statt, den man auf gemeinsamen Spaziergängen häufig aufzusuchen pflegte. Ein anderer Ort, der im Leben der Freunde eine bedeutende Rolle spielen sollte, war der eine Wegstunde von der kleinen Stadt gelegene Tiefensee, ein kleiner märkischer Waldsee von eigenem Reiz und idyllischem Charakter.

Nahe dem Seeufer lag etwas zurückgezogen eine kleine Villa, die früher einmal dem Bankier von Bl. gehört und in der dieser mit seiner Mätresse gelebt hatte. Später, in der Zeit, von der ich spreche, gehörte die Villa der Marquise von P., einer an Schönheit, Geist und Anmut ungewöhnlichen Frau. Die Marquise von P., die eines Tages auf einer Durchreise die kleine Stadt berührt hatte, ließ frei und unabhängig, wie sie war und einer Laune des Augenblicks folgend, die Villa, die ihr damals von Ansehen gefallen hatte, wenige Zeit später durch einen Notar aus der kleinen Stadt für sich ankaufen. Auch das an das Landhaus angrenzende Wald- und Seegelände ging damals in ihren Besitz über.

Von romanischer Abkunft besaß die aus der alten bekannten Künstlerfamilie de P. herstammende Marquise von P. eine gesteigerte Fähigkeit, das Geistige sinnlich und das Sinnliche geistig zu erleben und auszudrücken. Körper, Seele und Gedanken waren bei ihr vorwiegend Ausdruck ihrer Leidenschaften. Sie besaß jene Skepsis, die Paris seiner Jugend auf den Weg des Lebens mitgibt und war, in allen Sensationen der Sinne erfahren, schon frühzeitig in eine gewisse Desillusionierung des menschlichen Daseins eingeführt worden. Es war zweifelsfrei, daß sie bereits damals eine galante Vergangenheit hatte. Ja, sie versuchte nicht einmal, das im eigentlichen und besonderen Sinne zu verbergen. Vom Standpunkt der kleinen Stadt aus hätte man die in der Differenzierung ihrer Gefühle unbedenklich sehr weitgehende Marquise von P. wohl eine Immoralistin nennen müssen. In der ersten Zeit, als sie Hans Rudolph und den Archidiakon von St. Marien kennen gelernt hatte, hat sie auf eine Aeüßerung Hans Rudolphs, daß er schließlich gewisse kleine Schwachheiten entschuldigen wolle, daß eine Frau aber nicht über eine bestimmte Anzahl von Liebhabern hinausgehen könne, in der nur bei ihr möglichen Art und Weise erwidert, sie habe auch jedesmal geglaubt, es sei der letzte. Die Marquise von P. lebte damals im Kreise ihres über alles Bürgerliche weit entwachsenen Seins das Leben bis zum letzten durch und hätte ihrerseits zu jener Zeit wahrscheinlich keine Bedenken getragen, gleichzeitig zu zwei so unterschiedlichen Männern, wie Hans Rudolph und der Archidiakon von St. Marien es waren, ein Liebesverhältnis im eigentlichen Sinne des Wortes zu unterhalten. Sie konnte nur wenige Menschen um sich brauchen, weil sie diese wenigen auch bis zum Grunde des Herzens und der Seele beanspruchte und für sich

allein besitzen wollte. Sie bedurfte gewisser sinnlicher Erlebnisse, weil von diesen Erlebnissen die Saiten ihrer Seele zu vibrieren begannen. In ihr siegte damals in allem das Weib, ein Weib, in dem verborgene Vulkane kochten, weil gefährlicher noch durch Impulse als durch ihre Ueberlegungen. Ihre verliebten Spielereien waren oft mehr als virtuos. Sie schöpfte da aus Mitteln, die ihr ganz allein zu eigen waren und konnte zeitweilig die Maßlosigkeit der Liebe zur Wirklichkeit machen, hingerissen und über sich selbst hinaus wirbelnd in einer Melodie körperlicher und geistiger Aufgewühltheit.

Gleichwohl ließ sich von der zu jener Zeit vorwiegend erotisch beeinflussten Marquise von P. schon damals sagen, daß sie sich auf dem Wege zur Erfüllung befand. Zur Erfüllung dessen, was wir innerlich als Sinn des Lebens erschauen. Es wurde in gewissen Augenblicken ihrer Haltung schon in jenen Tagen in der kleinen Stadt ersichtlich, daß sie eines Tages über die große Einkehr zu sich selbst finden würde. Das große Untrügliche, das unserem Fühlen Tiefe, unserem Schauen Weite, unserem Tun Kraft verleiht, leuchtete aus dieser damals noch ganz an ihre Leidenschaft hingegebenen Frau schon gelegentlich hervor. Oft waren es nur zarte Nuancen, manchmal überraschend stille Momente, die diesen späteren Wandel der Marquise von P. ahnen ließen.

Hans Rudolph und der Archidiakonus von St. Marien waren der Marquise von P. zum ersten Male an einem Abend an dem Seeufer begegnet und grüßten sie, wie man eben eine Dame, der man im Walde allein begegnet, mit Achtung grüßt. Seltsamerweise schienen jedoch die Augen dieser Dame alles andere nur nicht die beiden sie grüßenden Männer wahrzunehmen. Ihre Aufmerksamkeit war offenbar ganz durch andere Vorgänge gefesselt. In den Händen trug sie ein kleines aufgeschlagenes Büchlein, das, hätte man näher zusehen können, unschwer als Anton Tschechows an einem See spielendes Schauspiel „Die Möwe“ zu erkennen gewesen wäre. Aus diesem Buch memorierte die Dame offenbar mit einer wunderbar eigenen Betonung, Klangfarbe und Ausdrucksbewegung: „Die Menschen und die Löwen, die Adler und die Rebhühner, die geweihgekrönten Hirsche, die Gänse und die Spinnen, die schweigsamen wasserbewohnenden Fische, die Seesterne und alle jene, die dem Auge unsichtbar waren, mit einem Worte alle Leben haben ihren traurigen Kreislauf vollendet und sind erloschen“. Hier brachen die Worte mit einem jähen Wehlaut ab, denn ihre Sprecherin war, der Unebenheit des sich zum See hin senkenden Waldbodens nicht achtend, zu Fall gekommen und hart an einen Kiefernstamm angeschlagen. So mußten die beiden Freunde die fremde Dame aufrichten und ihr helfen. Aus dieser ersten, sehr sonderbaren Begegnung entstand in der Folgezeit zwischen diesen drei so verschiedenen Menschen eine nähere

Bekanntschaft und bald eine feste Freundschaft. Briefe und Boten wurden nun fast täglich zwischen der kleinen Stadt und dem Seehaus hin und hergesandt. Es verging kaum ein Tag, daß die Marquise von P. nicht die Freunde in der kleinen Stadt oder diese sie in ihrer Villa besucht hätten.

Das Problem, das diesen drei Menschen der kleinen Stadt mit zunehmender Dringlichkeit gestellt war, das Problem, dem sie, wie vorauszusehen, nicht mehr würden ausweichen können, war das der Liebe.

Der Archidiakonus von St. Marien, der von Natur ein ziemlich schüchterner junger Mann war, hatte in seinen Versuchen und Ideen der Selbstvervollkommnung, in seiner besonderen Geistigkeit zunächst zweifelsohne asketische Züge an den Tag gelegt. Er hatte immer ein wenig Abstand von der Stoffwelt gewinnen wollen, um sich über sie und ihre Gesetze zu erheben. Er hatte allzeit geglaubt, sich nicht frei und ungeprüft seinen sinnlichen Regungen überlassen zu sollen, sondern an sich halten zu müssen. So hatte er immer ein wenig unter dem Gebot der Askese gestanden, dieses Wort hier in seinem ursprünglichen Sinn der Uebung und des Arbeitens an sich selbst aufgefaßt. Er hatte stets versucht, seinen Begierden, die ihm die menschliche Natur am meisten zu verwirren schienen, Zügel anzulegen, die Triebe zu lenken, um dadurch ein Gefühl des Befreitseins, der Selbstsicherheit zu erlangen. Er hielt die erotische Entflammung für eine Hingabe an das Gesetz des Stoffes, für Götzendienst, in der Verkennung, daß die liebeglühende Hingabe an eine lebendige Person etwas ganz anderes ist als die Selbstpreisgabe an tote Gegenstände. Er wollte das Herz in seiner Gewalt haben und nicht selbst in der Gewalt des Herzens sein, bemüht sogar, die Begierden seines Körpers in das überscharfe Licht des Bewußtseins zu rücken und dem vernunftgeleiteten Willen zu unterwerfen. Es war vorauszusehen, daß sich dies eines Tages bitter rächen würde. Dieses Geschehnis trat ein, als der Archidiakonus von St. Marien in zunehmendem Maße von Liebe zu der Marquise von P. ergriffen wurde. Die Gewalt der sinnlichen Liebe, deren Göttlichkeit er bis dahin geleugnet hatte, ergriff ihn jetzt einem Dämon gleich und ähnlich wie der große Strom des kleinen Städtchens die künstlich errichteten Dämme umwirft und sich mit verheerender Wildheit überallhin ergießt. Der Archidiakonus von St. Marien lernte jetzt erstmals die ungeheure Macht des Geschlechtsinstinktes kennen, hingeeben an die voll sich entfaltende Lebendigkeit seiner Liebeskräfte. Jetzt empfand er jenseits der früher abgesteckten und so scharf bewachten Grenzen die beglückende Gnade, den Liebesmächten des Lebens zu begegnen. Er erkannte jetzt klar die eigentümlich unberechenbare und unaufhaltsame Natur der Begierden, aber sie erschienen ihm nicht mehr wie früher

unheimlich und verdammlich, sondern im Gegenteil zutiefst vertraut und begehrenswert.

Hans Rudolph ging in ganz anderer Form an die Dinge heran. Er fühlte sich der Marquise von P. durchaus gewachsen, ja überlegen. Er betrachtete diese Frau, deren Geist und Anmut auch er bewundern mußte, gleichwohl allezeit in seiner vollen vitalen Sicherheit und aus dem Wesen seines unverbildeten, ungeborenen und unbeirraren Instinktes heraus. In ihm lebten alte Vorstellungen seiner bäuerlichen Abstammung nach, denen zufolge das Geschlechtliche dem Menschen gegeben ist als Ausgleich für die vielen Mühen und Nöte des Daseins. Zweck- und Sachmensch wie er war, sah er seine Liebe zu der Marquise von P. zunächst durchaus in diesem Sinne, nicht gewillt, zu dieser Frau in wesentlich mehr als vorwiegend sinnliche Beziehungen zu treten. Er bedurfte ihrer, weil diese Frau ihn seiner inneren Zersplitterung zu entreißen verstand, in einer einzigen übermäßigen Empfindung alle seine Gefühle auf sich zu sammeln wußte. Hans Rudolph blieb sich aber ebenso bewußt, daß es ihm schon oft gelungen war, durch seine Schönheit anzuziehen und alles in Schwingungen zu versetzen, daß man aber selbst in möglichst unwandelbarer Ruhe bleibend, sehr im Vorteil ist.

So eilten die Dinge schon ihrer abschließenden Entwicklung entgegen, daß es eigentlich der von der Marquise von P. bewußt herbeigeführten Entscheidung kaum noch bedurft hätte. Eines Tages lud die Marquise die beiden Freunde für den gleichen Abend zu Gast. Dies wäre an sich nichts besonderes gewesen, sie hatte es schon oft getan, gleichwohl war beiden Freunden, als sie die Einladung erhielten, von vornherein klar, daß an diesem Abend die Entscheidung fallen würde, und es konnte auch nicht zweifelhaft sein, wie sie ausfallen würde. Die Marquise von P. wußte um das Geheimnis, einem Abend alle Farben zu geben, die locken und leuchten. An diesem Abend eines intimen kleinen Festes hatte die Stimmung im Raum jenen Grad des Vertrautseins und einer leisen Beglückung erreicht, die vom Lärm der Ausgelassenheit ebenso entfernt ist, wie von der Kühle betonter Zurückhaltung. Die Marquise von P. stand an die Wand des Salons gelehnt, alles Irdische schien aus den jetzt tief dunkel strahlenden, ganz entrückt blickenden Augen ausgelöscht und mit leicht dunkel gefärbter Stimme, deren Klang in sicher gewolltem, jedenfalls aber reizvollstem Gegensatz zu ihrer zierlichen Erscheinung stand, sang sie das Lied „Ouvre toi“. Eines jener kleinen Lieder ihrer französischen Heimat, in dem alles gesagt wird, ohne daß sich selbst ein empfindsames Ohr dagegen empören könnte. Ouvre toi, dieses kleine französische Lied, das sich niemals übersetzen läßt, weil keine andere Sprache, die Grazie über Unaussprechliches doch zu plaudern, so gepflegt hat, als das

Französische. Die Marquise von P. sang dieses *Ouvre toi* mit einer Stimme, die aus dem Bereich des Blutes soviel Nuancen eines impulsiv empfindenden Vortrages erhielt, daß sich weder Hans Rudolph noch der Archidiakonus von St. Marien diesen lockenden, schmeichelnden Gewalten entziehen konnten. Noch nie hatte Hans Rudolph so schön, so strahlend vor Kraft ausgesehen, wie an diesem Abend. Den Archidiakonus von St. Marien ergriff eine unsägliche Traurigkeit, die von irgendwoher hereingekommen sein mußte, und die sich wie ein Spinnweb auf sein unruhig schlagendes Herz senkte. Die Marquise von P. lächelte mit halb geöffneten Lippen und neigte den Kopf ein wenig gegen Hans Rudolph, eine schöne junge Dame, die sich ganz ausgezeichnet amüsiert. Der Archidiakonus von St. Marien sah plötzlich erschreckend übermüdet aus. Nur sein Blick in dem mehr und mehr ausgezehrt und blutleer aussehenden Gesicht verriet eine qualvolle innere Spannung. Ohne irgend eine Rücksicht auf den Freund zu nehmen, trat Hans Rudolph auf die Marquise von P. zu, beugte sich über sie und küßte sie auf den Mund. Er spürte, daß sie ihn wiederküßte in überströmender, überwältigender Haltung. Der Archidiakonus von St. Marien, der sofort den Salon verließ, hörte die Marquise von P. noch die Verse aus *Verdis Othello* beginnen, die Hans Rudolph fortzusetzen schien:

Desdemona: O daß uns Gott bewahre,
Die Liebe wachse mit der Zahl der Jahre.

Othello: Amen sag ich gerne,
Ihr hört uns ew'ge Himmelssterne.

Desdemona: Amen ihr Sterne.

Othello: Mir schwindelt es vor Wonne
Mich überläuft's, es zittern meine Glieder . . .
O küsse mich!

Desdemona: Othello!

Othello: Küß mich wieder!
Schon wollen die Plejaden des Meeres Saum be-
rühren.

Desdemona: Ja spät zu Nacht ist's.

Othello: Venus soll uns führen.

In der Folgezeit fühlte sich der Archidiakonus von St. Marien in der kleinen Stadt besonders geborgen. Er brauchte jetzt diese völlig vertraute, äußerlich durch nichts Lärmendes der Welt gestörte Kleinstadtstille, um der inneren Stürme Herr zu werden, denen sein fein auf jede Gefühlsregung in der eigenen wie in anderen Seelen reagierendes Herz durch diese außerordentlichen Vorgänge in reichstem Maße ausgesetzt war. Für den Archidiakonus von St. Marien barg dieses Geschehen eine doppelte Tragik. Er hatte die Frau, die er liebte, verloren und der, an den er sie verloren hatte, war sein Freund, den er ebenfalls liebte. Sein

Gesicht, seine Haltung in den auf diesen Abend folgenden Wochen sprachen von einer müden Hoffnungslosigkeit und völligen Verzweiflung. Bitteres Leid lag in den ganz vergrämten Zügen und war er endlich frei von den Tagesgeschäften, so rannen wohl ständig heiße Tränen über die ausgezehrten Wangen. Ein heiserer Husten begann immer häufiger die hagere, mehr und mehr kraftlos werdende Gestalt zu erschüttern. Eines Tages hieß es, der Archidiakonus von St. Marien sei krank geworden. Die Marquise von P. und Hans Rudolph, die sich beide ihm gegenüber nicht frei von Schuld fühlten, pflegten ihn mit großer Aufopferung. Als der Archidiakonus von St. Marien, gesund geworden, wieder auf der Kanzel seiner Kirche stand, wich er zum ersten Male von seinem sonst immer sorgfältig beachteten Predigtmanuskript ab. Aus ihm sprach die durch tiefes Leid gegangene Seele. Und damit ging durch die doch mehr oder weniger bunt zusammengewürfelte Besucherschaft des Gotteshauses jenes wunderliche Wehen des Geistes und der Andacht, das jeder Redner fühlt, wenn es auf unsichtbaren Wogen an ihn herangetragen wird. Jenes seltsame und feine Element der Gemeinschaft, das nicht meßbar und nicht wägbare doch vorhanden ist und das seine Ströme aussendet zu allen Menschen und ihre Herzen und Seelen in seinen Bann zwingt.

Die dem Archidiakonus von St. Marien von jeher innewohnenden mystischen Kräfte kamen in der Folgezeit seines Lebens zu starkem Durchbruch. Er hatte sich nun mühsam zu der Erkenntnis durchgerungen, an sich die Unendlichkeit des gnadenhaften Handelns Gottes erfahren zu haben. Stillstand, Ruhe in Gott, waren nun sein Ziel. Die einmal vorhandene momentane dynamische Intuition seines körperlichen Empfindungslebens hatte sich nicht durchsetzen können, das resignierte Herz gab sich nun ganz der Sehnsucht nach dem Unendlichen, Ueberweltlichen, Transzendenten hin. So lehrt das Leben erst die Werte verstehen am Erleben. Der Archidiakonus von St. Marien fühlte sich gepackt in diesem Erleben. Es trieb ihn in zunehmendem Maße ab von dem Irdischen und von allem, was die Vergänglichkeit uns schenkt. Nach den Plagen und Qualen der letzten Begebenheiten vermochte seine menschheitliche und menschliche Seele jetzt, den Staub der irdischen Leidenschaften abzuschütteln. In mystischer Erfahrung und in einem Sichverströmen im Gebet fühlte er sich ergriffen von der übermächtigen Gegenwart Gottes. Die Gegenwart Gottes empfand er jetzt als das allein wahrhaft Seiende, als übermäßige, überflutende Realität. „Gott herrschte nun ganz über meiner Seele“. Das ist der Inhalt der dem Archidiakonus von St. Marien so zuteil gewordenen mystischen Erfahrung.

Er blieb nicht der einzige aus dem Kreise dieser Menschen der kleinen Stadt, der Begriff und Wirkungen einer tiefgehenden Wandlung an sich erfuhr. Am Tage nach jenem Abend schrieb die Marquise von P. an Hans Rudolph:

Seehaus, heute.

Und sei's mein Untergang erfahren
Will ich zuvor, was schon seit Jahren
Verschwiegne Herzenswünsche fragen,
Die ungestüm ans Licht sich wagen.
Ich schlürf das Zaubergift Verlangen,
Mich hält der Sehnsucht Bann gefangen.
Ich seh Sie stets, an jedem Ort
Verfolget mich Ihr Blick und Wort.
Ich schreib an Sie ohn all Bedenken!
Ist damit nicht genug gesagt,
Sie können ungestraft mich kränken,
Ich beug mich wehrlos Ihrer Macht.
Doch glimmet für mein traurig Los
Ein kleines Fünkchen Mitleid blos,
So werden Sie mich nicht verlassen
Erst wollt ich mein Geheimnis wahren
Und nimmer, nimmer tät mein Mund
Des Herzens Sehnen Ihnen kund.
Nimmermehr.

O tief im Herzen soll's verschlossen sein,
Von andern ungeachtet soll's lodern, brennen
Doch ach vernichtend dringet alles auf mich ein,
Gebieten kann ich nicht dem Herzen mein!
Mag kommen, was da will! Wohlan ich will's bekennen!
Was führte Sie in meine Einsamkeit!
Was war's? Welch Wünschen, welch Verlangen?
Ersparet wär' mir alles Leid!
Ersparet alles Hoffen, Bangen
Der heißen Seele leidenschaftlich Wallen
Hätt wohl dereinst geheilt die Zeit.
Es hätt ein andrer mir gefallen.
Ich hätte ihn geliebt vor allen,
Ein Anderer! Nein nimmer hätt' hiernieden
Ich einen anderen mir erwählt.
Du bist vom Schicksal mir beschieden,
Ich bin vom Himmel Dir vermählt.
Nicht hat das Schicksal mich verblendet
Das sel'ge Hoffnungen mir gab.
Gott selbst hat Dich zu mir gesendet
Mein Hort bist du bis an das Grab.
Du bist mir oft im Traum erschienen
Und ungekannt schon liebt ich Dich.
Dein holder Blick betörte mich.
Und Deiner Stimme muß ich dienen.
Du tratetest ein, ich sah Dich kommen
Mein Herzblut stockte, ich erglühte
Und freudig rief's in mir: Er ist's
Du warst im Geist mir immer nah,
Du warst's, den ich auf allen Wegen
Beständig sah,
Du warst's, den ich beständig hörte,
Der all mein' Sinnen mir betörte

Des Bild mich eingewiegt zur Nacht,
 Hast Kosenamen mir gegeben
 Und holdes Leben angefacht.
 Sag bist als Schutzgeist Du gesendet?
 Hast als Versucher mich geblendet?
 Gib' Antwort, lös die Zweifel mir!
 Hat mich das Traumgesicht betrogen
 Fand ich ein Trugbild nur in Dir?
 Ist jede Seligkeit gelogen?
 Sei's wie es will
 Mein ganz Geschick
 Ist an das Traumgesicht gebunden.
 Du bist mein Sehnen, bist mein Glück
 Durch Dich allein werd ich gesunden.
 Bedenke nur, ich bin allein.
 Ich bau auf Dich
 Du wirst mich hören
 Ein einzig Wort des Trostes sprich.
 Doch straft verdienter Vorwurf mich
 So wird ein Wort den Traum zerstören.
 Ich schließe. O verstoß mich nicht.
 Mißbrauche nimmer mein Vertrauen
 Auf Dich Du holdes Angesicht
 Auf Deine Ehre will ich bauen.

(Puschkin/Tschaikowski, Eugen Onégin, Szene der Tatjana).
 Stets die Ihre, Désirée, Marquise von P.

Zum ersten Male in ihrem Leben handelte die sonst so erfahrene Frau unbedachtsam. Jede kluge Frau hat ja ein Gefühl dafür, daß sie umso mehr Vormacht über den Mann behält, je mehr sie auf Abstand drängt. Je hartnäckiger sie um sich werben läßt, umso abhängiger macht sie den Mann. Die sich weitgehend versagende und unnahbare, nicht die sich billig und beliebig verschenkende Frau hat ja den großen Liebeserfolg. Hat die Marquise von P., deren Erfahrung in galanten Dingen außer jedem Zweifel stand, das nicht gewußt? Sie hat es wohl gewußt, aber sie fühlte deutlich, daß nun zum ersten Male in ihrem Leben die große und richtige Liebe von ihr Besitz ergriffen hatte. Sie war sich bewußt, ganz anders als in früheren Fällen, daß sie Hans Rudolph bis zur Hingabe des eigenen Selbst zu lieben gewillt sei. Niemand kann sich im eigentlichen Sinne des Wortes verlieben, wenn er will und in wen er will, er kann beides nur mit Gottes Hilfe. Die erlösende, sich hingebende Liebe hatte die Marquise von P. ergriffen und sie zeigte in der Folgezeit ihren Charakter der Selbstentäußerung in dem unwiderstehlichen Drang, den Geliebten mit Gaben der Liebe zu überschütten und sich selbst wegzuschenken bis zur Aufopferung des eigenen Selbst. Diese für die Marquise von P. selbst völlig neue und erlösende Kraft ihrer Liebe bestand in dem ihr anschaulichen Bewußtsein, in Hans Rudolph einen höchsten Wert gefunden zu haben, in dem sich die Fülle des Daseins für sie kundtat. Mit den Augen der aus der Erotik zur Liebe gewandelten Frau sah die Marquise von P. in Hans Rudolph

das Reine, das Unbezweifelbare, das Absolute. Sie sehnte sich danach, vor dem Unendlichen niederzuknien und es anzubeten. Aus dieser Erkenntnis heraus glaubte die Marquise von P., sich offen und ehrlich und rückhaltlos zu ihrer Liebe bekennen zu müssen. Aus diesem Grunde glaubte sie für ihr Liebesbekenntnis gerade die von romantischer Liebessehnsucht und inniger Gefühlswärme getragenen Worte jener rührendsten Mädchengestalt, der bekannten Puskin'schen Tatjana, wählen zu dürfen.

Es war der verhängnisvolle Irrtum der Marquise von P. anzunehmen, daß dieser ihr selbst so deutliche Wandel ihres Gemüts- und Gefühlslebens auch ändern ohne weiteres erkenntlich werden könnte.

Hans Rudolph jedenfalls war von dieser Erkenntnis weit entfernt. Zu sehr war er sich des Kultus der äußeren Schönheit, den diese Frau stets um sich ausgebreitet hatte, bewußt. Zu sehr kannte er die Differenzierung ihrer Gefühle, in denen manchmal fast bis zum Lasterhaften und Schamlosen kein allzu weiter Weg mehr gewesen wäre. Wenn er auch der Marquise von P. in seiner äußeren Einsamkeit und um der sinnlichen Betäubung willen bedurfte, so dachte er doch jedenfalls keineswegs daran, ihr in seinem Herzen und Denken den Platz einzuräumen, den die Marquise von P. sich nun erhoffte und erträumte. Und als die Marquise fortfuhr, in dieser Form an ihn zu schreiben, begegnete er dem mit zunehmender Zurückhaltung und zeitweilig mit einer außerordentlich abweisenden Haltung.

Mitten unter diesen Umständen wob sich ein blutigroter Einschlag in den Bildteppich der kleinen Stadt. Der Große Krieg begann. Es wurde ein Schicksalsjahr für alle Menschen, auch für die Menschen der kleinen Stadt. Von einem Dornröschendasein des Städtchens konnte keine Rede mehr sein. C. war zwar auch schon in der Vorkriegszeit Grenzgarnison gewesen. Es konnte also als Soldatenstadt auf eine gewisse Tradition zurückblicken und war auch schon früher immer mit mehreren Waffengattungen belegt gewesen. Jetzt seit Kriegsbeginn aber war dort ein ständiger, kaum einen Tag abreißender Wechsel. Die einen gingen, die anderen kamen. Mit der überaus starken Truppenbelegung wurde gleichzeitig ein nie abreißender Strom zusätzlichen Fremdenverkehrs durch Angehörige der Soldaten in die kleine Stadt gezogen, sodaß deren idyllischer Charakter in dieser Zeit weitgehend verloren ging. Das gigantische Ringen im Osten forderte auch für die kleine Stadt und den ganzen Kreis schmerzliche Opfer.

Mit den anderen Kameraden ihres Jahrganges waren auch Hans Rudolph und der Archidiakonus von St. Marien zu den Waffen eingerückt. Der Zufall wollte es, daß beide ihrer beruflichen Vorbildung gemäß an von einander weit getrennten Ab-

schnitten der Ostfront zum Einsatz kamen. Den Archidiakonus von St. Marien berief der um den Ausbau der deutschen Militärseelsorge hochverdiente Evangelische Feldbischof der Wehrmacht, der dem jungen strebsamen Geistlichen persönlich zugetan war, zum Feldseelsorger. Die Feldseelsorge ist ja der wichtigste Teil der ganzen Wehrmachtsseelsorge in Deutschland und steht als ein maßgeblicher, heute freilich in manchen Punkten scharf umstrittener Teil in der Volks- und Menschenführung des neuen Deutschlands. Um zur rechten Mitarbeit an diesem einzigartigen Werke deutscher Geschichte an seinem Platze in der Lage zu sein, vertiefte sich der Archidiakonus von St. Marien mit Eifer in die großen Zusammenhänge seines neuen Aufgabengebietes und versuchte sie mit dem Herzen zu empfinden, nicht nur verstandesgemäß zu erfassen. Die Richtlinien für die Durchführung der deutschen Feldseelsorge sagen: „Alle Kriegserfahrungen haben gelehrt, daß die seelische Kraft eines Heeres seine beste Waffe ist. Sie zieht aber ihre Kraft in erster Linie aus einem festen Glauben. Die Feldseelsorge ist daher ein wichtiges Mittel zur Stärkung der Schlagkraft des Heeres“. An dieser Stelle wird also in Anknüpfung an eine große Tradition der deutschen Geschichte die positive Wirkung der religiösen Kräfte überhaupt und für den deutschen Soldaten besonders ausgesprochen. Das Merkblatt für die Feldseelsorge fährt dann fort: „Die Feldseelsorge ist eine dienstliche Einrichtung der Wehrmacht und wird der Förderung und Aufrechterhaltung der inneren Kampfkraft umso wirksamer dienen, je mehr sie sich nach den seelischen Bedürfnissen des deutschen Soldaten im Kriege ausrichtet, allein das gemeinsame betont und jeden konfessionellen Streit ausschließt. Die Feldseelsorge übt ihren Dienst an den Soldaten christlichen Bekenntnisses, die den Wunsch haben, seelsorgerlich betreut zu werden. An den seelischen und religiösen Bedürfnissen des Soldaten im Felde gemessen, kommt es nicht darauf an, welcher Konfession der Seelsorger angehört, sondern daß er der seelischen Haltung der Truppe wirksam dient. Es ist seine Aufgabe, in der Truppe den Glauben an Gott zu stärken. Von Ihm ist dem einzelnen seine Aufgabe gestellt, getreu seinem dem Führer geleisteten Eide, sein Bestes für sein Volk und Vaterland einzusetzen“. Das Soll, von dem her die bessere Stellung zur Welt gewonnen wird, erhebt sich über alle anderen Pflichtgebote, weil es von Gott stammt. Dies ist eine Erkenntnis, die stets sich vor Augen zu halten, besonders für den Kriegspfarrer von Wichtigkeit ist.

Seine religiösen Richtlinien und Unterweisungen als Feldseelsorger bezog der Archidiakonus von St. Marien von seiner Kirche, der er angehörte, durch den evangelischen Feldbischof der Wehrmacht als seinem geistlichen Leiter und immer gütigen und verständisvollen Vorgesetzten. Ihm verdankte er viel an Anleitung,

an Erfahrungen und praktischen Ratschlägen. „Das alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden“. (2. Kor. 5, 17) und wo das Alte fortlebt, zeigt es sich in neuer Gestalt. So sah der Archidiakonus von St. Marien die Aufgaben der Feldseelsorge im gegenwärtigen Kriege. Im eigentlichen Sinne haben ja nur noch zwei Arten der Predigt ihr Lebensrecht bis in unsere Zeit erhalten. Die eine legt Zeugnis für die christliche Religion ab und tut dar, wie christliches Denken und Handeln alle Gebiete des Lebens erfaßt. In der anderen Art von Predigten bekennt sich der Prediger als echter Jünger seines Heilandes zum Wort Gottes selbst. Wesen und Zweck der Predigt findet man doch darin, in die Wirklichkeiten und tatsächlichen Gegebenheiten des Alltages einzudringen und zu zeigen, daß alle unsere Fragen und Nöte, unsere glücklichen und schmerzlichen Stunden durch den Glauben geläutert werden. Für den Feldseelsorger entsteht dazu noch die weitere Aufgabe, sich allezeit den besonderen Bedürfnissen des Krieges voll und ganz anzupassen. Damit erwächst für ihn die schwere Verpflichtung, alle Vorgänge zu sehen im Lichte des Kampfes, des Todes und des Sieges, die Dinge einzuordnen in die ewige Wahrheit.

Dem Archidiakonus von St. Marien war es um eine wahrhaft religiöse Betreuung der Soldaten und Kameraden zu tun, ihm lag daran, eine Unterstützung zu gewähren, die befreiend und stärkend wirkte in der Förderung des Einsatzes und der Kameradschaft. In einem hilfsbereiten Dienen, in einer Fruchtbarmachung und Pflege der inneren religiösen Kräfte in den deutschen kämpfenden Soldaten sah er seine Aufgabe. Der deutsche Soldat sollte sein Volk und Land, seine Frau und Kinder, sein eigenes Geschick in Gottes Hand wissen und in solcher Zuversicht selbst frei sein zu letztem und höchstem Einsatz. Hiervon ausgehend suchte der Archidiakonus von St. Marien, soweit ihm nicht durch Divisionsbefehl ein besonderer Auftrag erteilt war, nach pflichtgemäßem Ermessen seinen Platz dort, wo er am meisten nützen konnte. Er tat dies in sehr unauffälliger und schlichter Weise und in dem Bewußtsein, helfen und dienen zu wollen. Er sprach mit der gleichen ruhigen Haltung zu Gottesleugnern und Gottesfreunden, auf welchen Unterschied es im Kriege auch gar nicht ankommt, er sprach von Kamerad zu Kamerad und von Mann zu Mann. Nie drängte er seinen Dienst irgendwie auf und ergriff gern jede Möglichkeit, zu den bereitgestellten, den vorrückenden und den in vorderster Front kämpfenden Truppen zu gelangen und dort zu sein, wo er gebraucht wurde. Sein besonderer seelischer Dienst an den Verwundeten und Sterbenden auf dem Hauptverbandsplatz und an anderen Orten darf nicht unerwähnt bleiben, soll das Bild von der Tätigkeit des Archidiakonus an St. Marien als Feldseelsorger nicht unvollständig bleiben. Er erwarb die Achtung sei-

ner Vorgesetzten und die Zuneigung der Soldaten und Kameraden, denn jeder sah den still an seinem Platze seine Pflicht tuenden Menschen gern. Nie wäre es auch ganz anders eingestellten Menschen in den Sinn gekommen, von dem Archidiakonus an St. Marien verächtlich als Pfaffen zu sprechen. Es war eine so eigene Haltung in dem Wesen des jungen Mannes, die das von vornherein ausschloß, obwohl offensichtlich war, daß er anfangs alle körperlichen und geistigen Kräfte aufbieten mußte, der Schreckenisse und des Entsetzens des Krieges Herr zu werden. Seine Seele war wie die aller vorwiegend geistig eingestellten Menschen außerordentlich empfindsam und leidensfähig, sodaß ihn anfangs häufig ein Grauen vor der unheimlichen, im Kriege in Erscheinung tretenden Dynamik des Bösen packte, doch gelang es ihm, in härtester Selbstzucht diese Schwächen zu überwinden. Die Frage, was ist Gott?, die sein ganzes Leben beherrschte, begann zwischen den Schlachtfeldern und im täglichen Angesicht des Todes und so vieler anderer tragischer Geschehnisse eine neue Antwort zu finden. Das „Obere Leitende“, wie Goethe es nennt, hatte voll von ihm Besitz ergriffen. Alle seine Erfahrungen waren jetzt in dieser Ganzheit eingeschlossen. All sein Tun kam aus der schöpferischen Seinsmitte des Christentums, wie des Krieges. Zu dieser Zeit bekam man von ihm den Eindruck, daß er das Leben Jesu Christi nicht etwa erzähle, sondern im Walten des Krieges miterlebe und daß er die Lehre gewissermaßen durch sich hindurchgehen lasse. Sein Leben und seine Predigt öffnete damals den Soldaten und Kameraden die Augen für einen geistigen Zusammenhang im Sein, der dem im Kriege zutage tretenden Leiden und Streben einen tiefen Sinn zu geben vermochte, sie führte dahin, die Welt des Krieges nicht als Spiel des Zufalls, sondern als Teil der göttlichen Schöpfung zu sehen.

Vielleicht können wir das Unausgesprochene, aber doch klar Angedeutete des Lebens des Archidiakonus von St. Marien in dieser Zeit in die drei Worte kleiden: Sehnsucht, Heimat, Glaube, und damit gleichzeitig den Weg kennzeichnen, den der junge Geistliche damals ging, gehen mußte, um aus dem Endlichen seines Wirkens in die neue Fülle gestalteten Lebens zu finden.

Nur wurde alsbald erkenntlich, daß sich seine Kraft sichtbar verzehrte. Seine Gesundheit war nach den vorangegangenen Ereignissen nie die beste gewesen, seine körperlichen Kräfte von jeher gering. Schwäche und Erschöpfung setzten ihm daher oft hart zu, doch wußte er das immer mit sich allein auszumachen, ohne daß es besonders viel aufgefallen wäre. So in Gebet und Mühe lebend, war er schon damals ersichtlich auf dem Wege, Bürger einer anderen Welt zu werden. Tagsüber arbeitete er unermüdet und die Nächte durchwachte er in dem Gedanken an die von ihm so geliebten Freunde der kleinen Stadt, mit denen

er auf das engste zusammen zu leben gewöhnt war, und die er daher schmerzlich vermißte.

Hans Rudolph war zur gleichen Zeit am mittleren Abschnitt der Ostfront einem Bataillonsstab als Verpflegungsunteroffizier zugeteilt. In jedem Bataillon sind zwei Verpflegungsunteroffiziere vorgesehen, der eine zur Unterstützung des Truppenzahlmeisters in der Verpflegungsbearbeitung, der andere, wie das Hans Rudolph geworden war, als Führer der Verpflegungstrosse. Solch Verpflegungstroß dient zur Durchführung des regelmäßigen Verpflegungsnachschubs von der Divisionsausgabestelle zur Feldküche, sowie auch zur Mitführung von laufender Verpflegung bei der Truppe selbst. Die Verpflegung der Truppe geschieht ja entweder durch Nachschub oder durch Entnahme aus dem Lande. Den täglichen Turnus für die Ergänzung der laufenden Verpflegung der Truppeneinheit muß man sich so vorstellen: Marsch der leeren Trosse zur Ausgabestelle, Empfang in der Ausgabestelle, Marsch der beladenen Trosse zu ihren Einheiten. So übernahm auch der Verpflegungsunteroffizier Hans Rudolph die tägliche Führung seiner Verpflegungsfahrzeuge (Verpflegungsstaffel II) und brachte den Proviant mit seinen Lastkraftwagen entweder bis zu den Feldküchen der Einheiten oder er schlug die Verpflegung an befohlenen Punkten auf die Verpflegungsstaffel I um. Solche unermüdliche Sorge um das Wohl der Truppe und seine ständige restlose Einsatzbereitschaft hatten den Verpflegungsunteroffizier Hans Rudolph und seine Truppe eng zusammengeschweißt. Wenn Hans Rudolph mit seinem Verpflegungstroß täglich zur Anweisestelle kam, erfuhr er dort durch Aushang für den Empfangstag den Speisezettel. Auf Grund dieses Speisezettels hatte er durch Multiplikation der vorgeschriebenen Einzelsätze mit seiner Verpflegungsstärke die Empfangsbescheinigung aufzustellen und gegen Anweisescheine seine Verpflegung in Empfang zu nehmen. Die Truppenverpflegung wird gattungswise empfangen und muß auf die einzelnen Einheiten des Bataillons unterverteilt werden. Hans Rudolph mußte also jeweils auf Grund des Speisezettels und der Verpflegungsstärke der Kompanien ausrechnen, welche Menge jede Einheit zu beanspruchen hat und dann die praktische Aufteilung durchführen. Das alles muß schnell und genauestens durchgeführt werden. Gleichzeitig muß darauf geachtet werden, daß richtig geladen wird. Verpflegung in schwerer Verpackung, wie Kisten und Fässer zu unterst, Brot und Verpflegung in leichterem Verpackung nach oben. Auf diese Weise wickelte sich Tag für Tag für Hans Rudolph die Zuführung der Verpflegung von der Ausgabestelle bis zur Truppe ab. Das Geheimnis dieser Tätigkeit liegt darin, befehlsmäßig und vor allem in der praktischen Durchführung den Anschluß von Troß zu Troß bzw. zur Feldküche richtig einzu-

fädeln und durchzuführen. So einfach es klingt, solche Verpflegungszuführung theoretisch darzustellen, so schwierig ist sie oft praktisch, weil jederzeit unzählige kriegsmäßige Zwischenfälle eintreten. Immer war Hans Rudolph unterwegs, trotz Sand und glühender Hitze, in hoffnungslosem Schlamm und dauern dem Regen, in Schnee und Eis. Allein mit Fahrer und Beifahrer und seinen Lastkraftwagen inmitten eines häufig völlig unwegsamen Geländes, den allenthalben auftretenden Partisanen und ihrer hinterlistigen Kampfweise jederzeit besonders ausgesetzt. Oft mußten alle das Letzte hergeben. So gehörte auch Hans Rudolph in die Reihe derjenigen deutschen Soldaten, die in den Monaten und Jahren dieses Krieges an allen Fronten geschichtlich Beispiellooses geleistet haben. Hans Rudolph tat in bedingungslosem Einsatz das Einmalige fast wie selbstverständlich. Jeder Phrase und jedem falschen Pathos von jeher abhold, machte er oft genug das Unmögliche möglich und vollbrachte Wunder der Tapferkeit im Ertragen schwerster Strapazen und Entbehrungen, in der Ueberwindung und überlegenen Abwehr feindlicher Angriffe, in oft notwendig werdendem siegreichem Angriff und Einzelkampf. Die Hans Rudolph wesenseigene Tüchtigkeit und Tapferkeit gab seinem Willen und seiner Haltung eine unerschütterliche Festigkeit in Richtung gegenüber den stärksten Drangsalen. In seiner starken Verantwortung, seiner persönlichen Entschlußkraft und in seiner inneren Bereitschaft war er beispielgebend für seine Leute. Sein Antlitz unter dem Stahlhelm, seine leuchtenden Augen, sein strahlender Blick, seine oft fest zusammengebissenen, zuweilen wieder leicht geöffneten Lippen, seine aufrechte Haltung und Gesinnung,, ein manchmal über seine Züge gehendes heimliches Lächeln, das Wissen um große und größte Dinge, das alles gab ihm das Bild des ewigen, man kann auch sagen des vielgeliebten Soldaten, denn die Liebe und die Ewigkeit sind eines.

Wenn Hans Rudolph an die Marquise von P. oder an den am anderen Teil der Ostfront stehenden Freund schrieb, so gehörten seine Briefe oft zu jener Art von Feldpostbriefen, die wir alle kennen. Briefe, die mit Bleistift auf behelfsmäßiger Unterlage auf ein leeres Blatt, das eben greifbar gewesen war, mit flüchtiger und doch energischer Schrift hingeworfen und mit rascher Hand mit ihrer Anschrift versehen waren. Briefe, denen man es schon von außen ansah, daß sie auf kurzer täglicher Rast, im Vormarsch, während einer Gefechtspause oder am Abend eines kampffeisigen Tages geschrieben worden waren. Oft waren es nur wenige Sätze in soldatischer Kürze, die mit ebenso einfachen und schlichten wie tief ergreifenden Worten aussagten, was Hans Rudolphs Herz in den Stunden des Gedenkens an die Heimat und die Freunde aus der kleinen Stadt bewegte. Worte, in denen

das große Erleben nachklang, Worte, über denen das Kommende als Befehl stand. Hans Rudolph's Briefe waren alle Zeit Bekenntnisse der Kraft, der Stärke und der gläubigen Zuversicht. Aus seinen Briefen sprach stets eine bezaubernde Schönheit und Bildhaftigkeit gerade in der Knappheit ihres einfachen, immer kräftig fortfließenden Ausdruckes.

In den Briefen des Archidiakonus von St. Marien, der täglich und stets sehr ausführlich sowohl an die Marquise von P. wie an den Freund schrieb, stehen die Gedanken nach dem wahren Sinn des Lebens im Vordergrund, in ihnen klingt vorwiegend das Mitleid mit der unter dem Kriege leidenden menschlichen Kreatur und der Drang des gläubigen Herzens nach religiöser Gewißheit durch. Hier findet sich weitgehend ein Denken in höheren Zusammenhängen, eine Einordnung in größere Werte. Hier wird gesehen, daß jeder, der den Weg des Krieges mitgeht, dessen gewiß ist, daß irgendwie sein kleines und armes Leben miteinbezogen ist in den starken Machtbereich der Ewigkeit, daß alle Schuld und Not unseres Lebens gewendet und vergeben wird durch Einsatz, daß gerade der so oft im Dunkel stehende und aushaltenmüssende Soldat, über dem allezeit die Schatten des Todes liegen, etwas weiß von der tiefen und heiligen Freude Gottes, die niemand und nichts uns nehmen kann. Der Archidiakonus von St. Marien brachte die Mühe auf, täglich zu schreiben, weil er wollte, daß es eine Kette sein sollte der Verbindung mit den von ihm geliebten Menschen, eine Kette ohne Ende, eine ewige Kette. Darauf kommt es ja an im Kriege, daß wir uns alle bewußt sind, Glieder einer Kette zu sein, und daß wir treu erfinden werden als solche.

Aus den Briefen der Marquise von P. spricht die Sehnsucht des in allen Tiefen aufgewühlten Weibes. Ihre Briefe an Hans Rudolph zeigen die geistig hochstehende Frau im Kampf mit den durch die Trennung von dem Geliebten hervorgerufenen Angstzuständen. Diese Schreiben lassen die Sehnsucht einer Frau erkennen, die jetzt zufolge der Abwesenheit des Geliebten innerlich weitgehend hilf- und ratlos und in ihrer seelischen Erschütterung an der tiefsten Tragik des menschlichen Seins angelangt war. In dieser Sehnsucht lag eine Kraft, die so verwirrend war, daß sich für die Marquise von P. alle Dinge mit einer unheilvollen Düsterei überzogen. Ihr ganzes bisheriges Leben zerbrach in diesen Monaten und sie starb gewissermaßen bei lebendigem Leibe. Dieser Zustand grub tiefe Spuren in die Züge der einst so schönen Frau. Sie saß zu dieser Zeit oft unbeweglich in dem dunkelnden Zimmer und über ihr schwach nur erhelltes Gesicht zogen dann die Schatten des Schicksals, die Erkenntnis unentrinnbarer Zusammenhänge. Bis ins innerste Mark hinein war die Marquise von P. durch die Begegnung mit Hans Rudolph

und durch die dann bald folgende Trennung durch den Krieg getroffen worden. So war es für sie, die zum ersten Male an sich selbst die unendliche Gewalt der eigentlichen Liebe kennenlernte, selbstverständlich, den Qualen und der Seligkeit dieser Liebe auch in ihrem Schriftwechsel Ausdruck zu geben. Die Marquise von P. hat sich ihrerseits als Frau nicht gescheut, die allumfassenden Eigenschaften ihrer Liebe und ihrer Gefühle in offener, ehrlicher Form in diesen Briefen anklingen zu lassen, schon aus dem Grunde, weil doch jederzeit die Möglichkeit bestand, daß ein tragisches Geschick dem allen ein jähes Ende bereiten könnte. Zufolge dieser besonderen Wesenheit der Umstände finden sich deshalb wohl öfters auch in ihren Schreiben besondere Töne. Zuweilen standen der Marquise von P. in ihren Briefen unvergleichliche Ausdrucksmittel und eine vielfältig feine Sprache zur Verfügung, um die sublimsten Gemütsbewegungen zum Ausdruck zu bringen. Oft wenn sie in ihren Schreiben ein besonderes Gefühl schildern wollte, begann sie wohl mit einer besonderen Idee, einem eigenen Einfall und entwickelte und führte das dann alles in häufig feinsten Form und sorgfältigstem Aufbau aus. Man sah den Mitteilungen der Marquise von P. an, daß diese Frau oft genug beim Schreiben alles um sich herum vergessen haben mußte. Wenn Freudlosigkeit und Hoffnungslosigkeit immer quälender wurden, wandten sich die Briefe von der Wirklichkeit ab, um in Träume zu versinken. Diese Träume erfaßten dann die ganze Seele, ließen alles Drückende, alle Sorgen und Aengste vergessen und schufen unabhängig von der rauhen Wirklichkeit das Glück der Phantasie.

Die in der Trennung von dem Geliebten liegende Tragik verdoppelte sich für die Marquise von P. jedoch insofern, als Hans Rudolph fortfuhr, ihre Gefühle für ihn teilweise zu verkennen, sie weiterhin in gewissem Sinne abzulehnen und zurückzuweisen. Als unter dem Eindruck ihrer gleichwohl ständig fortgesetzten Fürsorge und Anteilnahme an dem Kriegerdasein und dem Soldatentum Hans Rudolph's dieser endlich nach langer, langer Zeit die Größe und Reinheit der ihm entgegengebrachten Liebe zu begreifen und nunmehr seinerseits in seinen Briefen eine weitaus innigere Sprache anzuschlagen begann, war es bereits zu spät. Die Liebe und die Leidenschaft der Marquise von P. für Hans Rudolph waren bereits im Abklingen und sie versuchte nicht, sie künstlich von neuem zu entfachen. Es hätte nicht erst des Todes des Archidiakonus von St. Marien bedurft, diese Entwicklung herbeizuführen, nein diese Vorgänge waren wohl bereits im Keime des ganzen Geschehens so zu Grunde gelegt. Der Tod des Archidiakons von St. Marien hat den Ablauf der Dinge nur beschleunigt.

„Vater unser der Du bist im Himmel“, mit diesem Gebet hatte der Archidiakonus von St. Marien eben einigen gefallenen Kameraden still und umsichtig den letzten Liebesdienst erwiesen, ließ sie tiefer betten und das Kreuz zu ihren Häupten richten. Da setzte, noch ehe er das Amen des Gebetes ausgesprochen hatte, dröhnend die wuchtige Orgel des Krieges über ihm ein. Ueber die frischen Gräber hinweg schlugen plötzlich feindliche Granaten ein und taten ihr todbringendes, grausiges Werk. Mit äußerster Anspannung aller Kräfte ließ sich der schwer getroffene Archidiakonus von St. Marien noch Papier und Feder reichen und schrieb auf ein kleines Blatt: „Liebe Désirée! Dies ist nun das Ende und die Erlösung. Ich verlasse diese Welt unter bitteren Schmerzen, aber ich sehe schon ahnend im Geiste ein glücklicheres Dasein. Mein ganzer Dank und meine ganze Liebe hat immer nur Euch gegolten, Dir und Hans Rudolph“.

Hier brechen die Aufzeichnungen des Archidiakonus von St. Marien ab. Nicht einmal mehr seine Namensunterschrift hat er noch unter das Papier setzen können. Der schon adressierte Brief gelangte an die Marquise von P. mit der hinzugefügten Mitteilung des Divisionskommandeurs, daß der Archidiakonus von St. Marien im Kampfe für Großdeutschland gefallen sei. Die Marquise muß später den Brief zu den übrigen Papieren des Archidiakonus von St. Marien zurückgegeben haben, denn beim Ordnen seines mir übergebenen Nachlasses fand ich ihn dort. Das Schreiben trägt noch das Datum des Empfangstages, das die Marquise von P. darauf vermerkt hat: Totensonntag. Gerade an diesem letzten Sonntag im Kirchenjahr, dem Totensonntag, den unsere Kirche einst vor mehr als 100 Jahren als Erinnerung an die Gefallenen des Freiheitskrieges eingesetzt hat, ist dieses Schreiben im gegenwärtigen Großen Kriege in die Hände seiner Empfängerin gelangt.

Schmal ist das Tor zum Heiligtum der deutschen Seele. In seinen Formen und Maßen wuchtig und schwer, edel und schön. In der Mitte der großen scheidenden Bewegung des Eingelassen- und des Ausgeschlossenwerdens steht das Tor als einfaches, allen Menschen verständliches Zeichen. Es ist zum Sinnbild geworden zwischen dem Innen und Außen, zwischen Heimat und Fremde, zwischen Leben und Tod. So ist auch das Tor zum Soldatenmal in O. Der Gedenkraum ist mitten aus dem blutgetränkten Felde gehöhlt. Die Einzelgräber einer Armee von Gefallenen umdrängen ihn. Dort schläft auch der Archidiakonus von St. Marien den letzten Schlaf.

Wir kommen alle aus der Welt
 Und gehen über Gottes Feld.
 Wir gehn allein, zu zweit, zu dritt
 Die Zeit ist groß, die Zeit geht mit,
 Wir gehn als Dort, als Stadt und Land

Der Engel leuchtet mit der Hand.
 Und gehn als Völker, weh getrennt
 In Gottes ewigen Advent.

Die Marquise von P., da sie reich war und über viele Beziehungen zu einflußreichen Personen des öffentlichen Lebens verfügte, versuchte sofort, den gefallenen Freund aus dem östlichen Kampfraum in die Heimat überführen zu lassen. Da machte man sie darauf aufmerksam, daß ein deutscher Soldat, der für Deutschlands Größe und Zukunft gefallen sei, in der durch sein Blut geweihten Erde ruhe. Er ruhe bei seinen Kameraden, mit denen er gekämpft und mit denen er das Höchste, sein Leben für das Vaterland geopfert habe. Die draußen Gebliebenen würden fragend ihre Stummheit durchbrechen: „Kamerad, wohin gehst Du? Warum verläßt Du unsere Gemeinschaft“. Da erkannte auch die Marquise von P., daß sie dem gefallenen Freunde keinen Dienst der Liebe erwiese, wenn sie ihn aus der Gemeinschaft der Kameraden entführe, zu denen er in seinem letzten und höchsten Leben, wie auch in seinem Tode selbst gehört habe. So schläft der Archidiakonus von St. Marien weiter auf dem deutschen Heldenfriedhof in O., ein schlichtes Kreuz auf seinem Soldatengrabe. Dies ist nun meine Ruhestätte für immer und hier will ich wohnen an dem Orte, den ich mir erwählte (Ps. 132. 14). Der Archidiakonus von St. Marien ist befriedet nach Hause gegangen, weil er sich geborgen wußte in seinem Heiland, der selbst am Kreuze gestorben ist. Oft hatte er ja den Kameraden im Namen Gottes verkündigt: „Du siehst ihn nicht, trotzdem ist er doch da“. Von weit her hatte ihn, den Archidiakonus von St. Marien, jetzt der Weg zu diesem Anblick der letzten, unvergänglichen Einung geführt. Da der Mensch unruhig ist, bis daß er in Gott ruht, mag die Unruhe auch die treibende Kraft dieses Lebens gewesen sein. Er hat in Not und Sehnsucht gelebt, gesprochen und geschrieben, weil ihn sein unerlöstes Leben dazu drängte. Der Archidiakonus von St. Marien ist sich in seinem kurzen Leben der Aergernisse, Sünden und Torheiten dieser Welt bewußt gewesen. Er kannte die Verwirrung und Verwechslung der Begriffe dieses Daseins, er wußte um Freude und Sorge, Armut und Reichtum des Innenlebens, um Glaube und Liebe. Nirgends und niemals bewähren sich Glaube und Liebe so als in Kriegszeiten. In diesem Glauben, in dieser Liebe fand der Archidiakonus von St. Marien heim zu Gott. Sein letzter Atemzug, sein letztes Gedenken galten den beiden von ihm über alles geliebten Menschen der kleinen Stadt.

Man hat mich gebeten, die Chronik des Archidiakonus von St. Marien und die christliche Persönlichkeit ihres Verfassers näher zu analysieren. Ich habe das abgelehnt. Die Chronik ist letzten Endes nichts anderes als schlichte Wortverkündigung und damit doch zugleich das größte, was ein Theologe geben kann. Das Leben des Archidiakonus von St. Marien ist nur im Zusam-

menhang mit seinen Taten und seinen Werken zu verstehen, in denen er die Struktur seines Geistes so kundgegeben hat, wie sich überhaupt jemand in seinen Schöpfungen offenbaren kann. Und in Liebe selbst innezuhalten an der Grenze des Verstehens und des Deutens der Chronik, scheint mir das beste Zeugnis zu sein für dieses in jeder Hinsicht wunderbare Buch.

Statt dessen habe ich mich bemüht festzustellen, was weiterhin aus den beiden anderen Menschen geworden ist, die in der Chronik des Archidiakonus von St. Marien eine so große Rolle gespielt und die den Inhalt seines Lebens gebildet haben. Nach dem, was ich noch ermitteln konnte, ist auch ihr weiteres Leben ganz anders verlaufen, als es vielleicht zu erwarten gewesen wäre.

Die Marquise von P. hat den Kaufmann Hans Rudolph nicht geheiratet. Der Krieg dauerte noch lange Zeit. Die Erschütterung, die der Tod des Archidiakonus von St. Marien in ihr hervorgerufen hat, muß der Marquise von P. späterhin auch ihre Liebe zu Hans Rudolph in einem anderen Lichte haben erscheinen lassen. Es ist, als ob die Liebe dieser beiden Menschen letzten Endes nur durch die verbindende Anteilnahme des Archidiakonus von St. Marien zu erklären gewesen sei, nur in ihr Bestand und Gewährleistung gefunden hätte. Zwischen dem Kaufmann Hans Rudolph und der Marquise von P. ist nie ein Zerwürfnis eingetreten, aber sie haben sich niemals wieder gesehen. Die Marquise von P. brach eines Tages aus mir nicht bekannt gewordenen Gründen so intimen, lange bewährten Briefwechsel mit ihrem Freunde ab und ging in das Ausland. Dort lebte sie schon lange, als Hans Rudolph nach mehreren Jahren harten Kampfes endlich unverehrt und zum Manne gereift aus dem Krieg in die kleine Stadt zurückkehrte. Im Ausland hat sich die Marquise von P. der Bühne zugewandt, zu der ihre Schönheit, ihr Talent, ihr Geist sie von jeher befähigten. In ihrem Hause verkehrte späterhin, als sie längst die weit über die Grenzen Europas hinaus anerkannte Künstlerin geworden war, die geistige Gesellschaft aus vielen Ländern. Innerlich ist die Marquise von P. späterhin ganz einsam und den Menschen und der Liebe nur noch nahe gewesen in der Welt des Theaters, im Licht der Bühne. Einst hieß ihr Leben Sehnsucht, jetzt Erinnerung. In ihrem neugewählten Beruf hat die Marquise von P. alle ihr verfügbaren Geisteskräfte auf eine verinnerlichte Darstellung der Liebe verwandt. Verherrlichung der Liebe war das ganze heiße Anliegen dieser Kunst, die ihre großen Mittel mit souveräner Klugheit verwaltete und mit ebenso kühner, wie überlegener und szenisch völlig bedenkenloser Weise zur Wirkung brachte. Das Wesen ihres Künstlertums war die Versinnlichung der Liebe und ihrer Wirkung auf die Welt geworden. Das Geheimnis der Liebe sollte durch ihre Kunst sichtbar, die Offenbarung der Liebe durch das Medium der schau-

spielerischen Handlung gegenständlich werden. Von der Liebe her wollte sie Licht ausbreiten über alle Weiten der Welt und in die Tiefe ihrer Abgründe und die Leidenschaften des Daseins. Das Los des Menschen, das auf seiner Beziehung zur Liebe und zu Gott gegründet ist, sollte in einer die Herzen und Geister bewegenden Handlung entfaltet werden. Der Mensch sollte handelnd, leidend und irrend sein Wesen dartun im Lichte der Liebe und unter dem Anspruch Gottes. Am Anfang ihres Daseins mag vieles gleichsam im dunkel gelegen haben. Jetzt war ein heiliges Feuer in der Marquise von P. entbrannt und hatte sie durchläutert. Jetzt am Ende waren alle Dinge von einer Klarheit verzehrt und zum Gleichnis der Wahrheit geworden. Der letzte Schleier fiel dahin und in dieser großen Darstellungskunst wurde gewissermaßen die Schöpfung Gottes transparent. Wenn wir lesen, daß am Ende der Aufführungen die Zuschauer oft minutenlang regungslos und in heißen Tränen verharrten, so können wir daraus ermessen, wie groß die fast sakramentale Wirkung der Künstlerin gewesen sein muß. Ihre größte und erfolgreichste Bühnenrolle, in der sie bekanntlich ganz Lateinamerika in ihren Bann geschlagen hat, wurde und blieb die der Julia in Calderon de la Barca's „Andacht zum Kreuz“. Dort spricht sie die ewig unvergänglichen Verse der Liebe:

Wie verkehrt und widerstrebend
Wirkt die Liebe! Da Eusebio
Mich mit tausend Tränen flehte,
Wandt ich mich von ihm und jetzt
Fleh ich ihn, weil er sich wendet.
So geschaffen sind wir Frau
Daß wir unserm Wunsch entgegen
Selbst den Gegenstand der Liebe
Nimmer zu beglücken streben.
Niemand werbe doch um uns.
Wenn er will den Preis erwerben
Denn geliebt, verschmähen wir.
Lieben, wenn man uns verschmäht.

Dieselben Verse, die sie vor Jahren und in glücklicheren Zeiten einmal auch für ihre Freunde in der kleinen Stadt gesprochen hatte.

Die Abendsonne fällt durch die gemalten Fenster von St. Marien in den Chor der Kirche. Auftut sich die Tür und in den leeren Raum des Gotteshauses tritt aufrechten Schrittes ein breitschultriger Mann, gebräunt und leuchtenden Blickes wie ehemals. Die Jahre konnten ihm nichts anhaben. Aber er ist trotzdem gezeichnet. Sein Gesicht ist schmaler, knochiger geworden, seine Hände sehniger als damals. Aber der strahlende, alles durchdringende Glanz der dunklen Augen ist geblieben. Das ganze Wesen des Menschen zeigt, daß er ein Mann ist, dem die tiefsten Bewegungen des Lebens zuteil geworden sind. Es ist der Kaufmann Hans Rudolph, der als einziger aus dem Kreise dieser Menschen der kleinen Stadt treu geblieben ist. Mit dem ihm inne-

wohnenden Fleiß und seiner Betriebsamkeit hat er sein Geschäft zu dem Angesehensten und Geachtetsten der kleinen Stadt ausgebaut. Selten geht jemand an dem Geschäft vorbei, ohne nicht wenigstens eine Kleinigkeit dort einzukaufen und die Lieferungen erstrecken sich über das Gebiet des ganzen Regierungsbezirkes. Von Hans Rudolph sind die Härten, die einst sein Bild verdunkelten, abgefallen und einer wunderbaren, zutiefst menschlichen Gelöstheit gewichen. Der Tod des Freundes und der Verlust der von ihm so heiß geliebten Frau haben auch ihn im Innersten bewegt und erschüttert. Er ist sein ganzes späteres Leben hindurch ergriffen gewesen von dem inneren Adel und der Reinheit der Liebe, die ihm hier in der kleinen Stadt einstmals entgegengestrahlt war.

Die Geschehnisse haben ihm bewiesen, daß es keine gegenständliche dingliche Wirklichkeit gibt, sondern daß nur eine menschliche Wirklichkeit uns umgibt. Das heißt, daß alles was ist nur eine Summe von Seinsmöglichkeiten des unendlichen Menschen ist. Der Begriff des Menschen und des Menschenmöglichen ist dem Kaufmann Hans Rudolph auf Grund dieser außerordentlichen Vorgänge in seinem Herzen und seiner Seele klar geworden. In dieser Erkenntnis versäumt er niemals, abends nach Geschäftsschluß noch die wenigen Schritte über den Marktplatz der kleinen Stadt nach St. Marien zu gehen. Dort verweilt er täglich einige Minuten stillen Gedenkens in der Erinnerung an die einst geliebte Frau und den toten Freund, den Archidiakonus von St. Marien, dessen Seele sonnenklar gewesen war in der ungebrochenen Hingabe an Gott und an ihn selbst.

Abgeschlossen im März 1943.

Houston Stewart Chamberlain über den Untergang Roms.

Gedanken zum Dekadenzproblem um die Jahrhundertwende¹⁾.

I. Außenseitertum.

Das Dekadenzproblem, wie es durch Nietzsche und den Kampf um ihn, wie es in der fin de siècle-Stimmung, wie es im „Byzantinismus“ oder in der wissenschaftlichen Entdeckung einer „Spätantike“ um die Jahrhundertwende sich darstellte, ist im wesentlichen als ein Beitrag zur Zeitkritik gesehen und gewertet worden. Seine negative Seite stand im Vordergrund, und man hat wenig daran gedacht, die Auseinandersetzung mit dem Problem in ihrer Fruchtbarkeit für die *Vorläufer der nationalsozialistischen Weltanschauung* schärfer zu beleuchten. Der Begriff der *Dekadenz* ist in diesem Zusammenhang bisher vorwiegend von dem Bereich der Kultur her gesehen worden; es muß möglich sein, jetzt seine politische Seite zu fassen. Der Abstand von der *Wilhelminischen Zeit*²⁾ ist groß genug geworden, daß die Frage gestellt werden kann, was bleibt? Ja, es besteht die Pflicht dazu, um die Bildung des Gedankenguts unserer Zeit zu verstehen. Dies bedeutet weder eine Kritik der apolitischen, reichsgegenerischen Haltung des Geisteslebens um die Jahrhundertwende, noch ein Verdikt über die Träger der Politik im engeren oder weiteren Sinn: hierzu sind die Vorarbeiten gemacht worden³⁾.

1) Die folgenden Gedanken statten insofern den Dank des Schülers ab, als sie auf Ueberlegungen zurückkommen, die bei der Abfassung des Themas der Dissertation eine Rolle spielten. Des Lehrers Hand führte damals auf die geistesgeschichtlichen Quellen in der Antike zurück, so daß der „Untergang Roms“ in seiner zeitgenössischen Beurteilung und in den ihr vorausgehenden Gedankenreihen über das Dekadenzproblem gespiegelt wurde und die modernen Theorien über die Frage zurückgestellt wurden. Jetzt kann der ursprünglich beabsichtigten Aufgabe nähergetreten werden, die immer in dem größeren Rahmen der Geistesgeschichte gesehen wurde. Verbietaet sich auch ein Querschnitt durch die geschichtswissenschaftliche Gesamtsituation der letztvergangenen Zeit, so können doch einige Gesichtspunkte zur Diskussion gestellt werden. Dabei wird man dem Schüler gestatten, Gedanken des Lehrers — ohne Absicht auch nur annähernder Vollständigkeit — zum Thema des Dekadenzproblems mit einzubeziehen.

2) In diesem Fall wird bewußt an der üblichen Wortform, an dem „verschwommenen“ Begriff festgehalten (H. Ibach, Noch einmal wilhelmisch, Hist. Zeitschr. 163/1942, S. 559).

3) Chr. Steding, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur 1938; vgl. bes. S. 538 ff.: Das Reich und seine politische Geschichtsschreibung. Ludwig Geßner, Der Zusammenbruch des zweiten Reiches 1937, bes. S. 160 ff.: Die unpolitische Gesamthaltung. Früher: O. Westphal, Feinde Bismarcks, 1930; J. Haller, Die Ära Bülow 1922.

Vielmehr müssen nun auch die Kräfte und Persönlichkeiten, die zu ihrer Zeit mit dem Problem der Dekadenz gerungen haben, in diesem ihrem Kampf ihre Würdigung erfahren.

Man hat es als ein besonderes Zeichen dekadenter Perioden angegeben, daß sich die Wissenschaft von dem allgemeinen Kulturleben, vor allem von dem politischen sondere. Sie wollte in ihrer Objektivität bewußt Betrachtungen, nicht Wertungen über die Kultur und von einem bestimmten Begriff der Kultur ausgeben. Sie schloß sich als *Zunft* ab und mußte es erleben, daß immer wieder von *Außenseitern* tiefgreifende Probleme aufgeworfen wurden, denen in vielen Fällen der wissenschaftliche Ernst nicht abgesprochen werden konnte, deren Werke aber die Öffentlichkeit auf wissenschaftliche Fragen erst eigentlich hinwies und dann wieder die Fachwissenschaft zur Stellungnahme veranlaßten. Ein besonderes Gesicht erhielt dieses Verhältnis, wenn die Beschäftigung mit dem gestellten Problem nicht aus wissenschaftlichen Antrieben, sondern auf Grund einer weltanschaulichen Bindung oder einer politischen Bewegung erfolgte: Hier war für die Einzelwissenschaften oft eine unlösbare Lage gegeben, hier bedurfte es oft einer neuen Sichtung, um die Spreu von dem Weizen zu scheiden.

Mit der Spezialisierung der Wissenschaften hing eine Trennung zusammen, die dem Leben widerspricht und so an sich irgendwie als dekadent gelten muß: die Scheidung in *Natur- und Geisteswissenschaften*. Die Ueberbrückung der Kluft erfolgte oft unbewußt, indem für geisteswissenschaftliche Gedankengänge naturwissenschaftliche Ausdrücke verwandt wurden oder eine naturwissenschaftliche Darlegung historisch unterbaut wurde. Sobald aber Probleme auftauchten, die beiden Bereichen angehörten, entstand eine Lage, die entweder die Fachwissenschaften in ihrer Stellungnahme zurückhaltend oder unsicher machten oder aber sie das Verdikt des Dilettantismus aussprechen ließ. Wenn aber das Ganze unter einen politischen Aspekt trat, wurde leicht der eine Komplex gegen den anderen ausgespielt. Dies mußte besonders bei jungen Wissenschaften, wie der *Rassenkunde* der Fall sein, deren geistesgeschichtlicher Ort noch nicht festgelegt war.

Es wird deutlich geworden sein, daß in die hier geschilderte Situation der Mann gehört, dessen Andenken von der nationalsozialistischen Weltanschauung bewußt hochgehalten wird: *Houston Stewart Chamberlain*. Er, der sich selber als Dilettant bekannt hat⁴⁾, ist von *Rosenberg* der universalste Mensch um

4) Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, 1940, 25. Aufl. S. XII, zitiert wird „Grdl.“ und nach den begedruckten Seitenzahlen der Hauptausgabe. Interessant ist in diesem Zusammenhang das désintéressement, das Ch. bei der Abfassung seines Werkes gezeigt haben soll, E. Dujardin, Souvenirs sur H. St. Ch. (Deutschland-Frankreich 1/1941) S. 37.

1900 genannt worden⁵⁾. Seine „Grundlagen des XIX. Jahrhunderts“ haben Laienwelt wie Fachwissenschaft aufs stärkste berührt. Ihrer Gestaltung nach stehen sie auf der Grenze zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, ihre politische Wirkung ist fast je länger je stärker gewesen. Unter dieser Fragestellung ist Chamberlains Werk gebührend gewürdigt worden⁶⁾. Seine Stellung zum Dekadenproblem bedarf aber unter folgendem Gesichtspunkt einer Untersuchung: Wie hat Chamberlain, der selbst zum fin de siècle seine bedeutendste Arbeit veröffentlicht hat, zu einer anderen Dekadenz, dem Untergang der Antike, Stellung genommen oder für ihre Beurteilung Anregung gegeben? Von der Wertung vergangener Perioden her muß die der eigenen sich verdeutlichen, die auf diese Weise selbst viel konkreter wird. Zudem ist der Untergang der Antike der „Untergang“ schlechthin und wurde in Krisenzeiten immer wieder in verantwortungsvoll-aufbauender oder pessimistisch-verzichtender Sorge beobachtet⁷⁾. Vor allem hat die neu sich ausbreitende Rassenkunde in dem Untergang der Antike ihren Prüfstein gefunden, an dem sie ihre Bewährung zeigte. Der Verfasser der „Grundlagen“ stand mitten inne in diesen Bewegungen, und eine Beschäftigung mit seinem Werk läßt so einerseits einen Zugang zu der Zeit gewinnen, aus der die Grundlagen der Weltanschauung des zwanzigsten Jahrhundert entstammen. Andererseits sind Anregungen für die geschichtliche Deutung der Antike zu erhoffen, die noch heute gültig sind. Um sie zu fassen, wird das Dekadenzproblem herausgegriffen: Hier binden sich Antike und Gegenwart, hier lassen sich „Gesetze“ ablesen — wenn es Gesetze im geschichtlichen Bereich gibt — hier ist die Forderung nach Fruchtbarmachung der Antike zu erfüllen, hier sind schließlich Wertungen den Neigungen und Abneigungen der Gegenwart ferner gerückt.

So sehr die Bedeutung der Gesamtpersönlichkeit anerkannt und reizvoll gefunden wird, so soll doch nur das historisch Wirksame an ihr herausgearbeitet werden; die Fragestellung kann also nicht lauten: wie steht Chamberlain in seinem Gesamtwerk

5) A. Rosenberg, H. St. Ch. als Begründer einer deutschen Zukunft 1927, S. 98. — Daß Ch. Natur- und Geisteswissenschaften beherrsche, erkennen schon die „Kritiken“ (Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, Kritische Urteile, München 1901, S. 48) an.

6) Die beste Literaturübersicht bietet zuletzt Hugo Meyer, H. St. Ch. als völkischer Denker, 1939, ein Werk, das ein Eingehen auf die in Dissertationen (Nielsen, Stutzinger, Geprägs) und sonst erschienene Literatur (Schott, Vollrath) hier erübrigt.

7) Vergl. d. Verf. Der Untergang Roms (Forsch. z. Kirch.- und Geistesgesch. XVII) 1939 mit der Literatur. Dort auch S. V. über den Inhalt des „Dekadenz“-Begriffs. Mit einer Spezialliteratur über das Dekadenzproblem (vergl. Anm. 28 über Seeck) hat sich Chamberlain nicht auseinandergesetzt; wie weit er hinsichtlich der sonstigen literarischen Tradition selbständig gewesen ist, wird die Untersuchung zeigen.

zum Untergang der Antike⁸⁾), sondern welche Lehren gibt seine Hauptschrift darüber, die gerade zur Jahrhundertwende erschien, welche Gedankengänge mußten die zahlreichen Leser beeindrucken, welche sind von den völkisch Bewußten unter ihnen weiter getragen worden?

Das Aufkommen des Rassegedankens hat eine tiefgreifende Aenderung in der Geschichte des Untergangsproblems hervorgeufen. Wohl war es von jeher ein weltanschauliches gewesen, dem man nur zu Zeiten mit den Mitteln rationaler, kritischer Methoden näherkam, das aber auf diese Weise nie gelöst wurde. Es ist bezeichnend, daß auch die anthropologische Geschichtsbetrachtung, die — von den Naturwissenschaften herkommend — eine rationale Deutung des Dekadenzproblems hätte vorantreiben müssen, zu einer im Grunde irrationalen, weltanschaulichen Deutung sich gewandelt hat: auch hier ist Chamberlain ein Markstein in der Entwicklung. Die wissenschaftlichen Theorien waren zu seiner Zeit ebenso zahlreich wie in sich gut begründet, die Synthese aber fehlte. Im Grunde konnte auch keine Spezialwissenschaft ernsthaft den Versuch machen, eine eindeutige Erklärung der Untergangserscheinungen von sich aus zu geben; das widersprach der liberalistischen Wissenschaftsgesinnung, verhinderte aber die edelste Aufgabe des Historikers, zumal des politischen, die *Wertung*. Es ist wiederum bezeichnend, daß der Außenseiter Chamberlain, dem es freistand, einen Wissenschaftszweig beliebig heranzuziehen und etwa die Rassenkunde zur wissenschaftlichen Beweisführung zu benutzen, eben diesen Weg nicht ging. Er setzte die junge Wissenschaft nicht vordergründig ein — Chamberlain hielt sich bewußt von ihren Methoden fern und verzichtete sogar auf eine klare Definition⁹⁾ —, sondern ließ sie im Hintergrund seiner Weltanschauung umso stärker wirken. Dadurch ermöglichte er tatsächlich eine *eindeutige* Lösung historischer Probleme, deren Einheitlichkeit in der zeitgenössischen Wissenschaft zu zerflattern schien. Ihm gelang es auch, ohne religiöse oder rein anthropologische Argumente ins Feld zu führen, die Rolle des *Judentums* großzügig zu umreißen, die man —

8) Der mit dem Untergang Roms in einem Zusammenhang steht, der seit je beide gegenseitig, den einen aus dem anderen hat interpretieren lassen.

9) Der Rassebegriff Chamberlains neigt der romanischen Auffassung zu, die unter „Rasse“ den Kern eines Volkstums sieht, das „Rassige“. Es können sich neue, charakteristische Rassen „bilden“, eine Rasse „wird“ edel, vergl. Grdl. 263 ff.; zum Verzicht auf eine Definition 290. So ist auch der Begriff „Germanen“ auf den ersten Blick problematisch. Sie sind als Germanen im eigentlichen Sinne plus Kelten plus Slaven und zwar in der Ch. eigenen, dynamischen Bedeutung zu verstehen, die im engen Verhältnis zum Dekadenzproblem steht: Es sind die schöpferischen Volkskräfte des jungen Europa, die Macht, die alle Dekadenz überwindet (Grdl. 259 u. ö).

auch im Zusammenhang mit dem Dekadenzproblem — meist nur isoliert gesehen hatte.

Es wäre eine mißverständliche Pflicht zur Wertung, wenn eine Kritik an Chamberlain angeschlossen würde; sie wäre leicht und würde ins Uferlose führen. Die allein angemessene Frage lautet: was wirkt? Damit wird mit Recht ein Grundsatz Chamberlains beherzigt, der das Aufhellen des Heute fordert, damit wir wissen, was wir tun sollen, wie es übrigens von einem Zeitgenossen im Zusammenhang mit Chamberlain fast noch deutlicher ausgesprochen wird¹⁰⁾. Auch der Ueberblick über die geistesgeschichtliche Lage um 1900 kann dem Thema, vor allem dem beschränkten Raum entsprechend, nur Streiflichter geben, die allenfalls den Anspruch auf treffende Erhellung, keinesfalls auf völlige Durchleuchtung erheben. Alle angeschnittenen Probleme wären einer gesonderten Behandlung wert, doch scheinen auch bloße Hinweise auf sie nicht ohne Nutzen zu sein: Sind sie erst einmal in größerer Zahl zur Diskussion gestellt, wird sich erweisen, welches vordringlich näherer Ausführung bedarf. Es muß genügen, wenn der Hintergrund skizziert wird, auf dem Chamberlains Bild vom Untergang der Antike plastisch hervortritt.

II. Fin de siècle.

Ein Blick auf die politische und gesellschaftliche Lage öffnet am besten den Zugang zu den Dekadenzströmungen um 1900. Chamberlain lebte damals in Wien und damit in der Metropole des Reiches, dessen Teilung oder Untergang weithin als Frage der Zeit — aufgeschoben durch die Persönlichkeit des Monarchen — galt¹¹⁾; der eigene Kronprinz war — wie es schien — an ihm verzweifelt. Mußten nicht Katastrophen in der Herrscherfamilie, das furchtbare Ende des verwandten Bayernkönigs — zu dem gerade Chamberlains Freundeskreis in Bayreuth schicksalhafte Beziehungen gehabt hatte — die schwerste Erschütterung der monarchischen Staatsform erwarten lassen¹²⁾? Die Krise in den *romanischen* Ländern schien latent zu sein; das abfällige Urteil Chamberlains über sie wird an anderer Stelle erwähnt werden¹³⁾.

10) Moeller von den Bruck, Die Zeitgenossen 1906 S. 113.

11) Allerdings hatte Ch. aus freien Stücken dort seinen Wohnsitz aus den kulturellen Mittelpunkten Europas auswählen können! Die Schilderung der Wiener Verhältnisse in Adolf Hitlers „Mein Kampf“ (Volksausgabe S. 18 ff., Kap. 2 und 3) ist allbekannt.

12) Vergl. dazu die auch sonst für die Geistesgeschichte charakteristischen Bemerkungen von L. Klages in der Einführung zu der jüngst erschienenen Ausgabe der „Fragmente und Vorträge“ von A. Schuler (1940), S. 60. — Sonst über Vermutung und Wirklichkeit: V. Bibl, Kronprinz Rudolf 1939. — „Die Los von Rom“-Bewegung mag auf Ch.'s Stellung zum Christentum nachwirken!

13) Vergl. unten S. 306.

Sie fallen unter das Verdikt der „*Alten Völker*“¹⁴⁾. Eine lebhaftere Strömung öffnet sich der *östlichen* Welt, an deren Hochstand man bewußt oder unbewußt die Dekadenz des Abendlandes mißt¹⁵⁾. Andere sehen in dem *amerikanischen* Lebensstil das Heil und kritisieren so den eigenen. Die Erfahrung lehrt aber, daß alles, was mit der *Zivilisation* zusammenhängt, unschöpferisch bleibt und die *Kultur* versinken läßt¹⁶⁾. Wo diese bedenklichen Zeichen der Zivilisation sich zu sehr vordrängen, werden sie auch in Deutschland mit der „Dekadenz“ in Zusammenhang gebracht, und bisweilen rufen die Lebensweise der besitzenden Schichten und die Mängel der sozialen Gliederung den Vergleich mit den Verhältnissen „im alten Rom“ (oder Byzanz) heraus, der bis zu den Trägern des Wilhelminischen Regierungssystems hinauf durchgeführt wird¹⁷⁾. Am merkwürdigsten ist, daß der Pessimismus eine Steigerung in der äußerlich glücklichsten Zeit des deutschen Volkes erfährt¹⁸⁾. Gerade wenn sich Chamberlain indirekt gegen diese Stimmung wehrt, indem er dem Glauben an die Zukunft Deutschlands beredten Ausdruck verleiht, der bei ihm als „Ausländer“ besonders wirkungsvoll ist, so wird das Bestehen dieser der Dekadenz zuneigenden Strömung im Pessimismus deutlich. An welchen Stellen begegnet sie unmittelbar dem Untergang der Antike?

Nicht zufällig werden von der *bildenden Kunst* Themen angeschlagen, die über den Pessimismus schlechthin hinausgehen oder zu Parallelen in der spätantiken Kunst herausfordern. Böcklins Stimmung der Toteninsel braucht hier gar nicht erwähnt zu wer-

14) Moeller v. d. Bruck a. a. O. S. 59 ff. u. ö.

15) Vergl. als Beispiel die in großer Auflage (101. 1925) erschienenen „Briefe, die ihn nicht erreichten“ der Elisabeth von Heyking (nach 1902). Chamberlain spricht 1905 (*Arische Weltanschauung* (Die Kultur I) S. 38 von dem „lächerlichen pseudo-buddhistischen Sport“, den wir erleben.

16) Der Gegensatz Grdl. 63 und sonst sehr oft. Seine grundlegende Bedeutung für Spengler ist bekannt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß Spenglers Dissertation über Heraklit bereits 1904 erschienen ist, in der mit der Geschichtsanschauung auch die Dekadenzauffassung vorbereitet wurde.

17) Bezeichnend ist — auch für die gleich zu behandelnde Kunstauffassung — das Kapitel „Aus der Wilhelminischen Zeit“ bei M. v. Bunsen, *Die Welt, in der ich lebte*, 1929, S. 185. — Die bekannte Tatsache, daß der deutsche Reichskanzler Bülow gerade Augustins Bekenntnisse als seine Lieblingslektüre erklärte, ist in diesem Zusammenhang der Stellung zur Antike nicht gleichgültig. Vergl. auch Meineckes Urteil aus der Erinnerung über den Kaiser, *Erlebtes* 1940, S. 206. Allgemein bekannt ist Graf E. Reventlow, *Kaiser Wilhelm II und die Byzantiner* 1906, 12. A.

18) Vergl. W. Lütgert, *Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks* 1930, S. VIII (über die Themen Gobineau, Chamberlain, Rasse findet sich übrigens in Lütgerts Werk offenbar nichts). Gewiss haben Einsichtige die „Wende vom Zeitalter der Schöpfung zum Zeitalter der Erstarrung und der beginnenden Auflösung“ bemerkt, die sich mit dem Sturz Bismarcks (und dem gleichzeitigen Beginn des Auftretens eines Harden) vollzog; vergl. W. Frank, *Höre Israel* 1939, S. 22.

den; Klinger und besonders Stuck weisen auf das Wesentliche hin. Die Porträtkunst dominiert: die Tatsache allein ist wichtig, gleichgültig, welche Höhe sie in Lenbach oder Keller gefunden hat¹⁹⁾. Ebenso bedeutungsvoll ist die Thematik: das Salomemotiv findet sich bei fast allen Künstlern in einem sonst unverständlichen Verhältnis zu den übrigen religiösen Vorwürfen, wenn es nicht irgendwie dem Zeitgeschmack entsprochen hätte. Wenn Klinger verschiedenartiges Material für seine Plastiken benutzt, so ist eine unmittelbare Erinnerung an spätantike Vorbilder gegeben²⁰⁾. Sehr lebendig ist noch die Romantik in ihrer bedencklichen Ausprägung, ihrem Historismus. Oft genug macht sich in der *eklektischen* Kunst — und besonders im Kunstgewerbe — eine Vorliebe für Byzanz bemerkbar, wobei nicht nur die erweiterten Kenntnisse auf kunst- und religionsgeschichtlichem Gebiet, sondern irgendwie geartete Verwandtschaftsgefühle mitwirken müssen. Es kommt der Gegensatz zwischen Alten und Jungen hinzu: die neuen Bestrebungen dieser werden von jenen schlechthin mit der Bezeichnung „Dekadenz“ belegt, während jegliches Stehenbleiben jener von diesen denselben Titel empfängt²¹⁾.

Aehnlich verhalten sich die literarischen Strömungen, besonders die, die sich stofflich mit dem Untergang der Antike beschäftigen. Die bekannten *historischen Romane* haften stark an den Quellen, ohne in die Tiefe des Problems zu dringen, und heben aus künstlerischer, wohl auch aus innerer Ueberzeugung das Germanentum im Kontrast zu der dekadenten Umwelt hervor. Zweifellos ist bei *Dahn* eine gewisse Antipathie gegen das kirchliche Christentum bemerkbar, doch kann deshalb nicht von einer religiösen Dekadenzanschauung bei ihm gesprochen werden. Mag einerseits der Geschmack an historischen Romanen an sich in diesem Zusammenhang zu denken geben, so ist es bezeichnend, daß bestimmte Literaturrichtungen ausdrücklich mit dem Namen (jüngere) Dekadenz belegt, an parallele oder vorausgehende Erscheinungen angeknüpft und mit einer „jüdischen“ Dekadenz fortgesetzt werden²²⁾. Auch der Symbolismus wird dieser Reihe angenähert. Eine eingehende Betrachtung müßte bei *Nietzsche* und seinem Be-

19) Vergl. Dehio, *Gesch. d. dt. Kunst IV* (ed. G. Pauli) 1934, S. 339 über Kellers Modelle für die antikisierenden Werke! Ueber die Porträtkunst s. auch F. Wolters, *Stefan George und die Blätter für die Kunst*, 1930, S. 122.

20) Vergl. Max Schmid, *Klinger* (Monograph z. Kunstgesch. 41) 1899 S. 118/9 (Materialprunk); Moeller v. d. Bruck a. a. O. 124 (Eklektiker).

21) Dehio a. a. O. IV, 369; vergl. S. 304 im Zusammenhang mit Lenbach über das Münchener Künstlerhaus. Ferner Chamberlain, *Grdl.* 977 über Virtuositentum und ziellosen Dilettantismus, wobei er mit der späten Antike zweifellos die Gegenwart im Auge hat.

22) Einteilung nach Ad. Bartels, *Hdbch. zur Gesch. d. dt. Lit.* 1909 2. A. (hier herangezogen, da Bartels als „Antisemit“ bekannt ist) S. 793 ff.

griff der Dekadenz einsetzen²³). Da aber Chamberlains Verhältnis zu Nietzsche durch den Streit gegen Wagner bestimmt und verdunkelt wird, ist ein Vergleich in diesem Rahmen unfruchtbar. Welche Strömungen wirkten fort, mit welchen wurde zu ihrer Zeit ernsthaft gerechnet? Der *Naturalismus* hatte seinen Höhepunkt überschritten, seine Problematik verlor den Reiz des Zukunftsträchtigen und trat als Zeitkritik zu zeitbedingte auf. Soweit mit ihm eine materialistische Geschichtsauffassung verbunden war, wurde natürlich der Niedergang aller Zeiten, besonders der der Antike mit ökonomischen Gründen bewiesen, für die die anwachsende philologisch-archäologische Forschung neue Beweistücke lieferte. — Um *Stefan George* hatte sich ein Kreis zusammengefunden, dem mit seiner Esoterik dekadente Züge vorgeworfen wurden. Sie forderten in der Ausprägung, die sie durch den eingestandenen Anschluß an französische Vorbilder fanden, völkischerseits zur Kritik heraus. Im übrigen betonte George selbst den Abstand von jeder Dekadenz²⁴). Ueber *Rudolf Steiner*, der nicht nur seines Wirkens und seiner Gemeindebildung halber, sondern auch wegen seiner mit spätantiken-neuplatonischen Elementen durchsetzten Philosophie hier zu erwähnen ist, äußerte sich Chamberlain später einmal abfällig: Er berührt dabei Steiners Arbeit an der Goetheausgabe²⁵). Gerade über Weimar müßten sich Berührungspunkte aufweisen lassen: die innige Aufnahme Goethischer Denkweise hat aber in verschiedene Richtung geführt, wenn auch die Universalität bei beiden Goetheanhängern bezeichnend ist. Eine nähere Untersuchung über Steiner müßte auch das Problem des Anhängerkreises — wie auch bei George — einbeziehen. Die Kritik, die an ihm und seiner „Dekadenz“ geübt wird, fällt auf die Meister zurück, stellt auch ihr Werk unter den gleichen Aspekt und beraubt sie der Berechtigung, über die Fragen des Niederganges mitangehört zu werden. — *Jakob Burckhardt* leitet zu dem Abschnitt dieser Betrachtung über, der die Wissenschaft beleuchtet. Der Pessimismus des Baseliers ist bekannt und untersucht²⁶): der Zusammenhang mit dem Problem der „Macht“

23) W. Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (Erbe der Alten XVIII) 1930, S. 138 f.

24) *Blätter für die Kunst* II, 1892—99 (1899), S. 10/12. Ueber Georges Algalal vergl. Wolters a. a. O. S. 38. Vergl. auch Dujardin a. a. O. 22 über *décadents* und *symbolistes*.

25) H. St. Chamberlains „Briefe“ Bd. II 1928, S. 91 f. (1. 4. 1919); 116 (28. 5. 21). In dem Sammelwerk „Das XIX. Jahrhundert in Wort und Bild“ (ed. Hans Krämer) Bd. 3/4 1900 war Steiner mit dem Aufsatz über das „geistige Leben“ betraut (hauptsächlich eine literaturgeschichtliche Aufzählung). Eine ebenfalls zur Jahrhundertwende herauskommende Sammlung „Am Anfang des Jahrhunderts“ 1—15 1901 ff. war sozialistisch orientiert, hatte lauter Juden als Mitarbeiter und stellte Themen wie die Frauenfrage, die Arbeiterfrage, die Naturwissenschaften in den Vordergrund.

26) Vergl. W. Lütgert a. a. O. 285/6 und Steding (Anm. 3) *passim*.

weist auf die „Krankheit der europäischen Kultur“ hin. Ein großer Abschnitt in der „Zeit Konstantins des Großen“²⁷⁾ arbeitet mit der Kategorie der „Alterung“, die aus dem Altertum selbst überliefert ist und ihres quietistischen Charakters wegen an sich die Geschichtsschreibung gefährdet.

Chamberlain hat sich mit dem bedeutendsten Werk, das zu seiner Zeit zu dem Thema erschien, *Seecks* Geschichte des Untergangs der antiken Welt wenigstens in Bezug auf dessen Hauptthema nicht weiter auseinandergesetzt. Er brauchte es nicht; denn im wesentlichen deckte es sich mit seiner Anschauung, nur füllte sie diese nicht aus: Chamberlain geht „von unten“ aus, während Seeck eben von der Ausrottung der Besten im Römertum spricht, an deren Qualitäten Chamberlain von vornherein in gewisser Hinsicht zweifelt. Wenn also Seeck und Gibbon zitiert werden, so bedeutet das noch keine Zustimmung zu dem Gesamtwerk, da die Grundpositionen Chamberlains andere sind²⁸⁾. An *Ranke* und *Mommsen* wird Kritik geübt²⁹⁾, die sich bezeichnenderweise an die Wertung des Semitentums anschließt, eine Tatsache, die angesichts der Einstellung Mommsens nicht Wunder nimmt³⁰⁾. Zitate beweisen, daß Chamberlain sich in *Lamprecht* eingearbeitet hat: Die wirtschaftliche Sehweise wird zur Hilfe herangezogen, die Zurückhaltung hinsichtlich einer politischen Geschichtsschreibung mag hier eine ihrer Wurzeln haben, der Methodenstreit wird — äußerlich gesehen — mehr in *Lamprechts* Sinn entschieden³¹⁾. — Von dem Werk *Kurt Breysigs* gewinnt man den Eindruck, wenn letztlich geographische Bedingtheiten für den Untergang angegeben werden, als ob absichtlich eine Reduktion auf ein weltanschaulich indifferentes Gebiet vorgenommen wird, um der Entscheidung auszuweichen³²⁾. Der Angriff Chamberlains auf die „Noncentisten“, die unzählige Unwahrheiten als Weisheit in Umlauf setzten, trifft die Historiker besonders schwer³³⁾. Mußte nicht Chamberlain, der von dem Studium der Naturwissenschaften herkam, sich ihnen gegenüber erst selbst und für sich eine Position gewinnen und war bei ihnen nicht das am ehesten zu finden, um was er rang, die *Weltanschauung*? So erklärt sich leicht seine Haltung. Als Naturwissenschaftler dagegen durchschaute er so-

27) Kröners Taschenausgabe S. 269 ff.

28) Grdl. 286, Anm. 2. Seeck erschien 1897 in 2. Aufl. Ausrottung der Besten: Kap. III. Ueber Gibbon vergl. W. Rehm a. a. O. S. 120 ff.

29) Grdl. 140 f.; 142 Anm. 2.

30) Schlaglichtartig erhellt durch eine Erinnerung Meineckes, a. a. O., S. 197.

31) Das Kapitel in *Lamprechts* Deutscher Geschichte (I 1906 4. A.) ist überschrieben: Verfall des Imperiums, politisch, sozial, wirtschaftlich. Vergl. O. Westphal a. a. O. 186 ff.

32) Kulturgeschichte der Neuzeit (Gustav Schmoller dargebracht!), 1900 II 1, Seite 518.

33) Grdl. 164 Anm. 2.

fort, daß zwischen der Weltanschauung und der Natur, wie sie wirklich ist, nicht der Zusammenhang bestand, den ein Haeckel oder Ostwald behauptete. So ist hier seine Stellungnahme eine andere, und es erübrigt sich auch zunächst ein Eingehen auf eine naturwissenschaftliche Dekadenzanschauung.

Bei dem Umfang, den die Fragen der *Theologie* einnehmen, muß dagegen diese Wissenschaft besonders berücksichtigt werden. Uebrigens ist auch die rein räumliche Ausdehnung, die in den „Grundlagen“ der Spätantike zugewiesen ist, von der Verknüpfung mit der Theologie wesentlich mit bestimmt. — Man hat Chamberlain die Reproduktion liberaler Gedankengänge vorgeworfen³⁴⁾. Tatsächlich handelt es sich um eine Verbindung zum Deutschen Idealismus, dem heute wieder mehr Verständnis entgegengebracht werden wird, als zu einer Zeit, da man „das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks“ beschrieb oder in ihm die Gefahr für das Christentum sah. Zweifellos hat Chamberlain viel von der theologischen Tradition empfangen. Wenn man diese in *Harnack* verkörpert sieht, so wird man angesichts seiner Leistungen für sie zu dieser Zeit objektiv nicht von einer Dekadenz sprechen können. Harnacks Aeüßerungen zum Dekadenzproblem sind nicht weltanschaulich gebunden, sondern spiegeln die Haltung der Wissenschaft wider, die traditionsgemäß mehreren Faktoren am Untergang Schuld gibt³⁵⁾.

Eine Zusammenfassung der Absicht dieses Kapitels gibt vielleicht am besten ein Satz Chamberlains³⁶⁾: Das Wissen des Menschen ist an nichts so eng geknüpft wie an sein Sein. . Wodurch dieses Sein bestimmt ist, daran läßt der völkische Denker keinen Zweifel. Damit ist aber auch die Verknüpfung von Stoff und Gestalter besonders hinsichtlich der Dekadenz gegeben und zugleich eine bestimmte Richtung der „objektiven“ Wissenschaft verurteilt.

III. Herkunft.

Die andeutungsweise erfolgte Zusammenfassung der kulturellen Situation macht deutlich, wie Chamberlain bewußt Abstand hält: sein Werk entsteht aus einem Ethos heraus, das allem entgegengesetzt ist, was mit dem Niedergang in Verbindung steht. Natürlich kann der Kritiker seiner Zeit nicht schweigen und zugleich

34) R. H. Grützmaker, Kritiker und Neuschöpfer der Religion im zwanzigsten Jahrhundert 1921, S. 58.

35) Das Wesen des Christentums 1901 4. A. 156. Vergl. A. v. Zahn-Harnack, Adolf v. Harnack, 1936 S. 354 f. — Es ist übrigens bezeichnend, daß die beiden Philosophen, die Ch. öfter zitiert, *Deussen* und *F. Lange* ihr Werk bewußt mit der Religion verknüpfen; vergl. des zweiten Gesch. des Materialismus 1902 7. A. I. S. 144 über „Glaube und Aberglaube“ und „Mängel der Volksbildung“ beim Untergang der Antike; *Deussen*, Gesch. der Philos. I. 1894 S. 11; an D's. Urteil über das (arische) Indien schloß sich Ch. weitgehend an.

36) Grdl. 302.

ist das Problem des Untergangs — vor allem des der Antike — mit den Grundlagen des XIX. Jahrhunderts verwurzelt: so darf Chamberlains Denken nicht isoliert betrachtet werden. Welche Linien lassen sich von seiner „Herkunft“ ziehen, die zur „Nähe“ führen und den Abstand überbrücken? Chamberlain ist zu jeder Zeit mit dem *Bayreuther* Kreise verbunden; ihm gegenüber ist die Verpflichtung stärker als die Herkunft vom Deutschen Idealismus, von Goethe, auf den er sich oft beruft und später durch eine Veröffentlichung sich in seiner Weise einstellt. Für das (religiöse) Wesen des Schöpferischen und für die Aufgabe der Germanen das römische Reich zu brechen, wird *Goethe* ausdrücklich zitiert, wie denn auch seine Auffassung von der Geschichte lebendig ist³⁷⁾: die Mittlerstellung Chamberlains in dieser Zeit der „Dekadenz“ des Idealismus verdient besondere Würdigung, da der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts sich dem idealistischen Gedankengut wieder geöffnet hat. In diesem Sinne ist auch die Abhängigkeit von *Wagner* zu interpretieren³⁸⁾, die gerade in den hier angerührten Fragen Kunst, Religion, Weltanschauung, aber auch in der Politik in einem gleich zu zeigenden Sinne offenbar wird. Es bedürfte so einer eigenen Untersuchung, Wagners Stellung zu Verfall und Regeneration zu umreißen; die Stichworte: Schopenhauers Philosophie, Pessimismus, Fluch des Goldes, Erlösung erforderten gleich große Ausführungen. Nicht nur das Geld, bezeichnenderweise auch die Nahrung, vor allem aber den Verderb des Blutes rechnet Wagner — verbunden mit dem schädlichen, demoralisierenden Einfluß des Judentums³⁹⁾ — zu den tiefen Ursachen des Verfalls. Ob physisches Leiden, das bei Wagner eine nicht geringe Rolle spielt und Chamberlain oft zur Unterbrechung seiner Arbeit zwang, stimmungsmäßig in den Urteilen mitschwingt, sei nur als Frage gestellt⁴⁰⁾. Jedenfalls wurde der Pessimismus bei Wagner überwunden; der Meister hat selbst eine *Regenerationslehre* entworfen und Chamberlain widmete ihr bewußt ein sehr großes Kapitel. Der Bayreuther Gedanke lebte, und Wagners Wirken über den Tod hinaus gab die Gewißheit, eine deutsche Kunst zu besitzen, die ebenso unverlierbar war, wie sie den Beweis lieferte, zu welchen Leistungen das „Germanentum“ noch berufen sein mußte. — Von einer Persönlichkeit des Bayreuther Kreises hat Chamberlain nach eigenem Urteil besonders viel empfangen: *Heinrich von Stein*. Dessen starke Beschäftigung mit der Religion — die bei aller Kritik und besonders bei dem Gedanken einer durchgreifenden Reformation zutage tritt — spiegelt sich bei

37) Grdl. 955 (Schöpfung); 858 (Röm. Reich); 31 (Gesch.).

38) Nicht also von Schopenhauer und — Nietzsche aus.

39) H. St. Chamberlain, Richard Wagner 1904 3. A., S. 208 ff; 220 (Judentum).

40) Ueber den Vegetarismus im Zusammenhang der Dekadenz bei Wagner und Chamberlain (der ihn ablehnt) vergl. *ibid.* 233 ff.

Chamberlain wider⁴¹⁾. Wenn Weltanschauung nur auf dem Boden der heute vorhandenen Welterkenntnis möglich ist⁴²⁾ und Chamberlain diese Regel befolgt, muß doch auch das Dekadenzproblem nicht spekulativ, sondern konkret gefaßt sein. Wenn schließlich nur religiösen Menschen schöpferische Kraft zugeschrieben wird⁴³⁾ und man bedenkt, was das Schöpferische als Gegenpol der Dekadenz bedeutet, wird das Gewicht der religiösen Antriebe aus Bayreuth deutlich. Und auch dies ist entscheidend: durch die Erkenntnis des Verfalls, wird die Siegesgewißheit des Willens errungen . . . !⁴⁴⁾.

Chamberlain ist aber auch darin von Wagner, wie auch wohl von seinem eigenen Studiengang und seiner völkischen Herkunft abhängig, daß er die Betrachtung des Geschehens vom „Staatlichen“ her ganz hinter der kulturgeschichtlichen Auffassung zurücktreten läßt. Wenn die Beschäftigung mit der Politik sich als unentbehrlich erweist, so wohnt ihr doch keine schöpferische Kraft inne. Nur der wirklich großdenkende, praktische Politiker und der wirklich genial denkende Dichter ergänzen sich gewissermaßen; ihr gemeinsamer Gegensatz ist der Theoretiker, der Doktrinär⁴⁵⁾. Eine solche Einstellung zum Staat, zum Herrscher — das Gottesgnadentum ist ein Plagiat am Völkerchaos!⁴⁶⁾ — und zum Politischen überhaupt ist für die Zeit um 1900 charakteristisch und muß auf die Beurteilung „Roms“ zurückwirken. Noch war nicht der erschütternde Eindruck des Weltkrieges gekommen, noch fehlte das persönliche Nähertreten zu Kaiser Wilhelm II, das erst durch den Erfolg der „Grundlagen“ vermittelt wurde⁴⁷⁾. Von der heutigen Schau aus ist man für die Schäden einer betonten Kulturgeschichtsschreibung besonders hellsehtig geworden; so wird man Chamberlains „Abhängigkeit“ ohne weiteres erkennen und „verstehen“ (ohne sie zu „verzeihen“), aber man wird auch billigerweise fragen: bezeugt nicht die Wirkung der „Grundlagen“ und das Aufwerfen der Rassenfrage einen instinktmäßig vorhandenen politischen Sinn? Nach außen und in der rationalen Beurteilung der staatlich-politischen Zusammenhänge wird er der liberalen Zeitströmung entsprechend zurückgedrängt, hinsichtlich der Einschätzung des Dekadenzproblems ist er durchaus in Rechnung zu stellen.

41) H. St. Chamberlain und Friedrich Poske, Heinrich von Stein und seine Weltanschauung, 1905 2. A., S. 9.

42) *ibid.* 79.

43) Chamberlain, Wagner S. 247; vergl. Grdl. 955 (oben Anm. 37).

44) Chamberlain, Wagner S. 238.

45) *ibid.* S. 178/9; K. R. Ganzer, Richard Wagner, der Revolutionär gegen das 19. Jahrhundert 1934, S. 113; ferner Grdl. 734.

46) Grdl. 722.

47) Vergl. den Briefwechsel im Band II der „Briefe“ (1928).

Bei der Frage nach Chamberlains Quellen für seine Rassenlehre fällt auf, daß er *Gobineau* an mehreren Stellen grundsätzlich ablehnt, wie er sich auch von dessen Anhängern „verfehlen“ läßt⁴⁸). Die Gründe dafür liegen weniger in den wissenschaftlich unhaltbaren und überholten Lehren Gobineaus, seiner gezwungenen Systematik, als in dem weltanschaulichen Gegensatz. Chamberlain lehnt den „Rassenpessimismus“ ab, da er eine Regeneration lehrt und in der „edlen“ Rasse nicht ein Anfangsstadium — das einer kontinuierlichen Depravation verfällt —, sondern ein immer wieder zu erreichendes Ziel sieht⁴⁹). Rassen sind nicht vom Himmel gefallen, sondern werden fortwährend erzeugt⁵⁰). Auch zu dem überzeugten Katholiken Gobineau steht Chamberlain in Gegensatz, da er im Katholizismus und besonders in den Ansprüchen des Papsttums die stärkste Ausprägung eines rassefeindlichen Universalismus sieht. Auch macht er die aus adligem Sentiment entspringende Unterscheidung bei der Beurteilung des Untergangs der römischen Republik nicht mit, die Gobineau in Sullas Werk (gegenüber Marius) den letzten Rettungsversuch sehen läßt. Unanfechtbare Erkenntnis aber führt Chamberlain ohne weiteres an, so das, was Gobineau z. B. über die „Germanen im römischen Reich“ bringt⁵¹). Wenn sich Chamberlain in Gegensatz zu *Wilser* stellt, dem Dogmatismus vorgeworfen wird — ob zu Recht oder Unrecht sei hier nicht entschieden — so wird eben ein Prinzip der Dynamik in der Wissenschaft vertreten, wie es Chamberlains Freiheitsbegriff entspricht⁵²). Dem Werke *Woltmanns* hat Chamberlain ausdrücklich zugestimmt⁵³). Sein Verhältnis zu *Dühring*, zu dem schon über Stein Beziehungen bestehen mußten, ist schwer zu fassen. Vielleicht liegt in der Universalität eine gewisse Parallelität beider, die die Berührung — ausschließt. Jedoch tut sich in der Religionsfrage eine unüberbrückbare Kluft auf, und der Zugang zum Antisemitismus war Chamberlain anderweitig gegeben. Er verdient eigene Charakterisierung in dem Fragenkreis der „Herkunft“.

Das Aufblühen des *Antisemitismus* in der Zeit nach den Gründerjahren ist von mannigfachen Antrieben getragen. Sie sind

48) Fritz Friedrich, Studien über Gobineau 1906, S. 60 f.; „Briefe“ I S. 197 (9. 7. 10); auch I. S. 150 (19. 9. 04); I S. 172 (9. 9. 09); Dujardin a. a. O. p. 32.

49) Grdl. 708 (Gobineaus „hypothetischer Arier“); vergl. oben S. 291 zum Rassenbegriff.

50) Cosima Wagner und H. St. Chamberlain im Briefwechsel 1934, S. 361 (5. 11. 1893).

51) Grdl. 314; 309 (gegen Askese); Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, VI me éd. Paris 1933 II p. 246 ff.

52) L. Wilser, Politisch-anthropol. Revue I/1902, S. 912 ff.

53) Grdl. 700. In diesem Zusammenhang wären noch de Lapouge und Ammon zu erwähnen, vergl. dessen *Die Gesellschaftsordnung 1896* mit dem Urteil über Seeck (S. 115).

nicht nur wirtschaftlicher Natur, sondern das religiöse Moment spielt eine beachtliche Rolle. Hatte der Katholizismus in den 70er Jahren dabei den Ton angegeben — im Kampf gegen den Liberalismus, so verknüpft sich mit dem Namen *Stoecker* eine Blütezeit der Bewegung, die von religiösen Gesichtspunkten ausgehend in das soziale Gebiet hinübergriff. *Stoecker* hat Beziehungen zu dem Haus Wahnfried gehabt, doch wird aus dem veröffentlichten Material nicht ersichtlich, ob Chamberlain in seiner judengegennerischen Einstellung durch den religiösen Antisemitismus beeinflusst ist⁵⁴). Seine intensive Beschäftigung mit kirchengeschichtlichen Fragen mußte auf das Judentum und auf die Bedeutung der Religion für das Dekadenproblem führen und Beziehungen untereinander herstellen. Es bedurfte aber nicht der religiösen Wertung des Semitentums, um zu erkennen, daß ihm schlechthin ein dekadenter Charakter eignet. Mögen auch die Charakteristika, die dem Volkstum von der Religion her gegeben werden, zahlreich sein; auch ohne sie steht für Chamberlain die Erkenntnis fest, daß das Judentum — anders als etwa nach gewissen Äußerungen Nietzsches⁵⁵) — rassenmäßig keine guten Qualitäten besitzt. Bei dem Irrweg, den ein religiöser Antisemitismus zu laufen droht, ist diese Haltung Chamberlains beachtlich genug und ein Beispiel mehr dafür, wie schnell „Herkunft“ und „Nähe“ Chamberlains zur „Ferne“ für die eigene Zeit und erst nach bitterer Erfahrung zur „Nähe“ einer späteren wird . . .

IV. Rassenchaos.

Unter zwei Gesichtspunkte ist die Beurteilung des Untergangs Roms durch Chamberlain zu stellen. Er gibt dem Abschnitt seines Werkes, der Rom behandelt, die Ueberschrift: „Römisches Recht“ und gebraucht für die spätrömische Geschichte durchweg die Bezeichnung „Völkerchaos“⁵⁷). Chamberlain erkennt an, daß die Grundlage des europäischen Lebens eine politische war⁵⁸);

54) Vergl. Chamberlain-Poske, H. v. Stein a. a. O. 22 ff., wonach bei Dührung die Dekadenz in der Hinkehr zur Metaphysik und der Abwendung von der exakten Wissenschaft liegt, die den Mechanismus der allein bestehenden endlichen Welt ergründet (S. 24).

55) Vergl. W. Frank, Hofprediger Adolf Stoecker 1935 2. A., S. 320; ders. Höre Israel 1939, S. 230 ff., über die 1902 erschienenen „Impressionen“ Rathenaus, mit seiner — ob von Gobineau vermittelten? (S. 137) — „Rassenlehre“.

56) Belege z. B. bei Härtle, Nietzsche und der Nationalsozialismus 1939 2. A., S. 48 ff. — Von Langbehn und Lagarde, die in diesem Zusammenhange noch zu erwähnen sind, nimmt Chamberlain hinsichtlich des ersten weiter keine Kenntnis, während Lagardes bei dem „Deutschen Christentum“ zu gedenken ist (vergl. S. 310).

57) Kap. II; IV. Ueber die Schöpfung des Begriffs (Gobineau oder Chamberlain?); vergl. F. Friedrich a. a. O. 131; H. Meyer a. a. O. (Anm. 6) S. 77 Anm. Inhaltlich decken sie sich nahezu.

58) Grdl. 74 (jetzt eine wirtschaftliche).

er weist darauf hin, daß Rom Zivilisation, wenig Kultur zeige⁵⁹⁾. Die Fähigkeit zur Abstraktion wird den Römern zugeschrieben und gleichzeitig der Mangel an Philosophie betont, ohne daß damit eine Wertung verbunden wird⁶⁰⁾. Zusammen mit dem analytischen Scharfsinn gab der moralische Charakter ein glückliches Gemisch; Selbstbeherrschung, Opferfähigkeit verliehen Rom das Recht zu herrschen⁶¹⁾. Als beide schwanden, so ist zu folgern, war dieses Recht verwirrt. Das alte Rom war konzentriert⁶²⁾ — in dem Ausgreifen war offenbar ein Grund des Niedergangs enthalten. Bewunderungswürdig ist sein Instinkt gegenüber Karthago⁶³⁾. Rom wirkt als anonyme Volksmacht unbewußt, aber um so stärker⁶⁴⁾. Es fehlt das Schöpferische. So wird das Recht Symbol für den Zustand; irgendwie herrscht das Gesetz der Statik und verhindert auch eine Nachwirkung im dynamischen Sinne. Gewiß ist eine der merkwürdigsten Leistungen Roms die Prägung einer Idee, die zur Geschichtsmacht wurde, gestaltend wirkte und bis zur Neuzeit lebendig blieb⁶⁵⁾. Aber das Kaisertum, das von dieser Idee getragen wurde, stammt doch schon um seines universalen Charakters wegen aus der Verfallszeit. Von ihm erbte die Kirche die Idee. Hier löst sich der scheinbare Widerspruch. Chamberlain geht keinen Ideen in der Geschichte nach, sondern sucht das Wirksame. Nicht die Idee Roms — war sie nicht in ihrer Verkörperung als Kaiseridee um das Jahr 1200, wo Chamberlain den großen Einschnitt macht, im Grunde nur noch Dekoration oder Traum?⁶⁶⁾ — ist charakteristisch für das Erbe, sondern das Recht. Dieses „juristische“ Erbe aber ist zu einer verworrenen Masse geworden, weil es 2500 Jahre bestand und weil es von asiatischen Mischvölkern bearbeitet wurde: die „griechischen“ Juristen waren semitischer Abstammung⁶⁷⁾. Auch hier bahnt sich aus dem Zentralbegriff der Dekadenz eine Umwertung an, wenn das Römische Recht, das bislang fast unangetastet als das erhabene Erbe betrachtet wurde, in seinem Wert, vor allem in seinen Nachwirkungen — hier spielt die Wertung der „germanisch“ bestimmten Renaissance mit ihrem Streit um das römische Recht hinein — als bedenklich angesehen wird. Das Dominieren des Rechtlich-Staatlichen im Römertum hat noch eine andere Folge: Es gab

59) Vergl. oben S. 293 über die Gegenüberstellung.

60) Grdl. 165; 860.

61) ib. 164.

62) ib. 652. Vergl. das Goethezitat S. 663: Aeußerlich begrenzt, innerlich grenzenlos.

63) ib. 142.

64) ib. 185.

65) ib. 179 u. ö.

66) ib. 146; vergl. S. 9 u. ö.

67) ib. 155; 168 (corpus iuris die „einbalsamierte Leiche des römischen Rechts“); 173.

keine Abwehrkräfte und das „Unbewußte“ in ihm gelangte infolge der Veränderung des Volkskörpers auf falsche Bahn. Dies war die tödliche Gefahr, die dem Römertum an sich — von seinem „Recht“ her — drohte.

Sobald nun fremdes Blut „wie ein Katarakt“ hereinstürzte, haben die Römer „aufgehört zu sein“⁶⁸⁾. Die Bastardierung beginnt im Südosten, wo die Semiten mit den Indogermanen zusammenstoßen; das Muster des aus allem völkischem Zusammenhang gerissenen Bastards ist der Syrer⁶⁹⁾. Arabische und afrikanische Knechte schleichen sich meuchelmörderisch zum Throne des römischen Imperiums hinauf⁷⁰⁾. Die zeitliche Ansetzung des Völkerchaos findet ganz eindeutige Bestimmungen. Die Blüte der echten Römer war durch Marius und Sulla ermordet, mit Cäsar beginnt das Rassenchaos, durch Caracalla wird es „zum offiziellen Prinzip des römischen Reiches“ erhoben⁷¹⁾. Eine ausführliche Definition des Rassenchaos gibt Chamberlain nicht; er legt die Wirkungen dar. Entartung entsteht durch Eintritt entgegengesetzter Bedingungen: Rasse wird wie ausgelöscht, wenn das Schicksal das Land aus seiner Exklusivität bringt⁷²⁾. Es kommt hier nicht auf die Frage des Schicksals an — mit ihr befaßt sich Chamberlain nicht weiter — sondern um die Möglichkeit der Existenz und den Charakter einer Rasse.

Chamberlain macht nicht den Sittenverfall an sich für den Untergang verantwortlich und urteilt deshalb sehr bezeichnend über das Moralische: Er bietet in diesem Zusammenhang eine Analyse der Werke und der Persönlichkeit des Dichters Lucian. „Menschen, die nicht mit ihrem Blute bestimmte Ideale haben, sind weder moralisch noch unmoralisch, sondern einfach amoralisch“; hier wird sogar das „Modewort“: „Jenseits von gut und böse“ gebraucht⁷³⁾. Als Gegenbeispiel dient Byron, dessen Liebesabenteuer ausschweifend, aber nicht frivol genannt werden⁷⁴⁾. Die römische Dichtung hängt eben eng mit der Dekadenz zusammen. Es ist kein Volk vorhanden, das sie hört; sie schreibt — für die Lebewelt⁷⁵⁾. Es fehlt der schöpferische Impuls, durch den das Griechentum ausgezeichnet ist. Wie das Römertum kein wahres Dichtergenie aufzuweisen hat, so fehlen auch die Naturforscher⁷⁶⁾. Das sind Symptome der mangelnden Kultur, die dann unmittelbar in Erscheinung traten, als die Gegenkräfte gegen das Rassen-

68) Grdl. 273.

69) Grdl. 296; 298.

70) Grdl. 463.

71) Grdl. 286; 296; vergl. oben zu Anm. 69.

72) Grdl. 273.

73) Grdl. 298 ff.

74) Grdl. 722.

75) Grdl. 182; Bewunderung gilt nur der Technik der Dichter (183).

76) Grdl. 71.

chaos hätten mobilisiert werden müssen. In diesen Zusammenhang gehört auch die Stellung der Frau. Chamberlain hebt die Hochachtung des Weibes hervor, die eine römische Schöpfung gewesen sei — wohlgemerkt aus der Zeit, da es noch ein Römertum gab. Er hat dann erst wieder bei Lucian der römischen Frauen zu gedenken, womit die Wertung von selbst gegeben ist ⁷⁷). Wenn betont wird, daß der Römer (im Gegensatz zum Griechen) von der Familie ausging ⁷⁸), so schwingt naturgemäß die Frage nach der Auflösung der Familie beim Dekadenproblem mit, die im engen Zusammenhang mit dem Einfluß und Wert der Frau steht, ohne daß sie als entscheidend hervorgehoben würde. Es ist verhältnismäßig wenig, was über Altrom gesagt wird ⁷⁹) und woraus man eine Dekadenz im ursprünglichen Wortsinne des Absinkens vom Normalzustand ablesen könnte. Chamberlain arbeitet überhaupt nicht mit der Setzung eines „goldenen Zeitalters“ in irgendeiner Form, an der sich sonst leicht dekadente Zustände messen lassen ⁸⁰), es sei denn, daß man in dem Lebensraum seiner einzigen schöpferischen Rasse entsprechende Züge erkennen will.

Die Welt der *Germanen* wird als Gegenbild entworfen, ihr haftet nichts Dekadentes an, an ihren Vorzügen werden die Mängel des Völkerchaos sichtbar. Unter dem Motto „ex septentrione lux“ bedauert Chamberlain, daß die Germanen nicht gründlicher alles vertilgt haben und sich statt dessen durch die Latinisierung ihrer Jugendkraft berauben ließen ⁸¹). Künstlich haben sie Rom am Leben gehalten. Zwei Werte erheben das Germanentum über Rom wie überhaupt über die Umwelt: *Freiheit und Treue* ⁸²). Mit dem ersten hängt die Scheidung Universalismus — Nationalismus zusammen, wobei der eine den Mächten des Niedergangs, der andere denen des Aufstiegs zugeordnet wird: Durch die Germanen hat Europa Physiognomie bekommen ⁸³). Die Ausbildung von Nationen ist für den politischen Entwicklungsgang wie für die Ueberwindung der Dekadenz entscheidend geworden.

Hier liegt auch das Problem für die Geschichte Europas: die antike Kultur ist ihm nicht von einer starken Rasse, sondern vom Völkerchaos vererbt worden ⁸⁴). Hat dabei Chamberlain an eine besondere Aufgabe des Germanentums gedacht? Seine Periodi-

77) Grdl. 179 und zu Anm. 73.

78) Grdl. 174.

79) Vergl. „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts“. Krit. Urteile 1901, S. 26.

80) Vergl. Verf. Untergang Roms 1939, S. 15 ff. u. ö.

81) Grdl. 313; vergl. 463. Chamberlain stellt die „Geschichtslüge richtig, daß die „Barbaren“ plötzlich eingebrochen seien (314). Mit der „Barbarentheorie“ wird eine beliebte Lösung des Dekadenproblems aller aufklärerischen Zeiten aufgehoben (auch als „Katastrophentheorie“ bezeichnet). Vergl. das Goethezitat Grdl. 858, (oben Anm. 37).

82) Grdl. 315.

83) Grdl. 477, bes. 503 ff.

84) Grdl. 296.

sierung der Weltgeschichte mit dem Einschnitt um 1200 und die Hervorhebung der germanisch bestimmten Kultur der Frührenaissance weist den Weg⁸⁵). Es ist die Befreiung von dem Erbe des Völkerchaos. Damit tritt auch die Weitsicht Chamberlains hervor, daß unsere *Konstruktion der „Weltgeschichte“* durch die Juden erfolgt ist⁸⁶) und somit nicht mehr bindend sein kann. Die Lösung wird entscheidend durch das Untergangsproblem beeinflusst, indem da, wo ein neuer Anfang ist, auch ein Ende mitgesetzt ist. Der eine braucht aber nicht an das andere anzuschließen: der Zwischenraum zwischen dem „Völkerchaos“ und dem Aufbau einer neuen Welt seit 1200 beträgt Jahrhunderte. Doch wird man der dynamischen Geschichtsauffassung Dank wissen, die mit den unter dem horror vacui stehenden Periodisierungen einer „Weltgeschichte“ bricht.

Chamberlains Hauptthesen können an der Geschichte anderer Völker geprüft werden. Dürfen sie allgemeingültigen Charakter beanspruchen, oder verlangt jeder Untergang eigene Begründung? Kann die Reduktion der Gründe in ihrer weltanschaulichen Wirkung zum Prinzip erhoben werden? Während sich Chamberlain über den Niedergang der „Völker des klassischen Orients“ insofern nur kurz und eindeutig äußert: in ihnen sei das erste „Durcheinander der Völker“ zu sehen⁸⁷), ist über das *Hellenentum* eine ausführlichere geschichtliche Wertung in dieser Hinsicht zu erwarten. Die Ursachen seines Verfalls können jedoch nur aus der Schilderung seiner weltgeschichtlichen Leistung abgelesen werden: Die Kultur der Griechen geht auf ihre künstlerische Anlage zurück. Sie besaßen das Glück der Persönlichkeit⁸⁸). Als die Gleichheit da war, verschwand dieser Vorzug: Hier sind Chamberlainische Grundpositionen vereinigt: Kultur — Kunst — Schöpfertum — Persönlichkeit, deren Gegenbild (übrigens bezeichnend für Rom) die Dekadenz schlechthin abmalt. Die Zerstörung Karthagos rettete das Abendland vor einem Vordringen der *semitischen* Rasse, wie es später durch den Islam und das Judentum wieder versucht worden ist⁸⁹). Sie gibt Chamberlain Anlaß, den römischen Instinkt hervorzuheben, der in dem *ceterum censeo . . .* — wie auch in der Zerstörung Jerusalems — sichtbar wird⁹⁰). Ohne weiteres wird hier die vom Rassedenken sich herleitende Wertung erkennbar: Rom steht zu dieser Zeit hoch über den semitischen Völkern, die zum Untergang verurteilt sind, ohne daß dieser einer eigenständigen Begründung bedarf. Wenn Chamber-

85) Grdl. 11 ff.; 693 ff.

86) Grdl. 235.

87) Grdl. 297.

88) Grdl. 69 ff.

89) Grdl. 140.

90) Grdl. 142, vergl. oben zu Anm. 63.

lain die Ausdauer unserer Wissenschaftler, mit der sie an der Geschichte des späteren *Byzanz* arbeiten, als einer besseren Sache würdig bezeichnet⁹¹⁾, so ist damit das absprechende Urteil endgültig gefällt: *Byzanz* gehört auf die Seite des Unschöpferischen, des Chaotischen. Von der Sicht des Schöpfertums her stellt sich auch bei den Völkern der Gegenwart das Zurückbleiben der *Romanen* wie der *Slawen* als durch das Schwinden des „germanischen“ Blutes bedingt dar. Die „Stellen Rußlands“, wo die Kraft reiner Rasse den „erstaunten Reisenden“ noch entgegentritt, machen den Kontrast zu den sonst „matt“ schlagenden Herzen der *Slawen* umso deutlicher⁹²⁾. Bei den *Romanen* differenziert Chamberlain, indem er den *Franzosen* zuviel germanisches Blut zubilligt, um wie die *Spanier* zu verrotten⁹³⁾. Italiens Stammbaum sei das Völkerchaos, seine halbe Barbarei weniger die Folge kürzlich hereingebrochener Dekadenz als ein Ueberbleibsel römisch imperialer Kultur⁹⁴⁾. Die Kraft Italiens sei verloren; denn diese Kraft verleihe eben nur die „Rasse“ . . . Man hat schon früh gemerkt, daß das *Romanentum* bei Chamberlain zu kurz komme, aber daß es auch selbst kein Werk dem Chamberlains habe entgegensetzen können!⁹⁵⁾ Das *Engländertum* kann in diesem Zusammenhang nicht erscheinen, da es dem *Germanentum* zugeordnet ist. Um 1900 fing die Gefahr des „Inneren England“⁹⁶⁾ erst an, besonders für Deutschland sich in ihren Auswirkungen zu zeigen; eine Analyse der englischen Dekadenz müßte mit der „angelsächsischen“ Religiosität beginnen, wie Chamberlain den Aufstieg Englands sehr wesentlich mit dem „Protestantismus“ in Verbindung bringt⁹⁷⁾.

Wenn auch die *Religion* nicht primär den Untergang verschuldet, so übte das Christentum doch einen schädlichen Einfluß durch den antinationalen Universalismus, den die Kirche lehrte und der infolge der Rassenmischung das grauenvollste Chaos zur Folge hat. Das päpstliche Rom ergriff Partei des Völkerchaos⁹⁸⁾. Haß und Verachtung wurden gegen die Errungenschaften der reinen Rassen gelehrt. Die Askese deutet Chamberlain so, daß er den Widerwillen gegen das Chaos als treibende Kraft ansieht⁹⁹⁾. Fortsetzung des elenden Lebens wurde Unsterblichkeit genannt! Die Höllenvorstellung sei bei kleinasiatischen Sklaven entsprungen. Das Sa-

91) Grdl. 315.

92) Grdl. 661 ff.; 701.

93) Grdl. 854.

94) Grdl. 694 ff.

95) Moeller v. d. Bruck, *Zeitgenossen* 1906, S. 111.

96) Im Sinne von W. Frank, *Vergl. „Reich u. Reichsfeinde“* II 1941, S. 81 ff.

97) Grdl. 856 ff.

98) Grdl. 559. Kraß ausgedrückt: Die Nation, welche ihre Schulen den Jesuiten öffnet, begeht Selbstmord; Grdl. 665 Anm.

99) Grdl. 306 ff.

krament sei als Magie zu fassen¹⁰⁰): allemal ist die katholische Lehre auf der Gegenseite. Wenn der Unterschied betont wird, daß sich Politik und Kirche, nicht Politik und Religion entsprächen¹⁰¹), schwingt der Gedanke mit, daß das erste etwas Dekadentes sei. Naturgemäß weist die Herausbildung einer Staatsreligion in der gleichen Richtung; Chamberlain zitiert bezeichnenderweise Petrarca's Urteil über Kaiser Konstantin. An dessen Verbindung von „Staat und Kirche“ hat immer die „Verfallstheorie“ in der Kirchengeschichtsschreibung angeknüpft¹⁰²). Im Völkerchaos gibt es auch nirgends mehr wirklichen Glauben¹⁰³). Umso leuchtender heben sich die Persönlichkeiten heraus, die wie Ambrosius noch „ganz reiner Rasse“ sind¹⁰⁴): so wird auch das kirchliche zu einem völkischen Problem, eine Anregung, die eine unabsehbare Erschütterung des überlieferten Geschichtsbildes darstellt. Dieses war doch wesentlich von der kirchlichen Auffassung getragen worden — schon dank der in der Hauptsache bei ihr ruhenden quellenmäßigen Ueberlieferung.

Christus selbst ist von dem historischen Christentum zu trennen¹⁰⁵). Sein Auftreten bedeutet den Morgen eines neuen Tages. Chamberlain bedient sich einer altchristlichen Terminologie, die von einer neuen Jugend spricht und damit das neue Volk, die Christenheit, verkörpert in der als Leib Christi gedachten Kirche sieht¹⁰⁶). Auch hier tritt der dynamische Charakter von Chamberlain's Auffassung zutage. Das Erscheinen Christi ist gewissermaßen eine große Chance, die der Welt gegeben wurde und — allerdings durch die universale Kirche gehemmt — ernsthaft nur von den Germanen ergriffen werden konnte¹⁰⁷). Somit wird also *Christus* und die Kirche auseinandergerückt, als aufbauende Geschichtsmacht und als Triebfeder der Dekadenz sind sie unüberbrückbar geschieden. Die Auffassung Chamberlain's von Buddhas Auftreten mag einen Parallelbeweis führen: Im Gegensatz zum Hochstand der indoarischen Religion ist hier der grauenhafte Ausgang da. *Buddha* verkündete von ähnlichen Menschheitsschwärmereien wie Caracalla bewegt die Gleichheit der Menschen und riß die schützenden Gesetze nieder; da brach wie in Rom das minderwertige Blut in Fluten herein . . . Der Geist der Abstrak-

100) Grdl. 633; 637; 878.

101) Vergl. die Kapitelüberschrift Bd. II, S. 838.

102) Nach der Terminologie von E. Seeberg, zuerst Gottfried Arnold 1923, S. 257 ff. — Grdl. 892 (Petrarca).

103) Grdl. 547. Selbst bei den Juden gab es Sekten.

104) Grdl. 304.

105) Grdl. 189; 647.

106) Grdl. 209. Vergl. Verf. Untergang Roms 138; 140.

107) Vergl. unten S. 316.

tion fegte über alle Anlagen der reichen Menschennatur hinweg¹⁰⁸). Es hat fast den Anschein, als ob das Element der Religion hier nicht Symptom, sondern Ursache des Untergangs ist, wenn die rassenmäßigen Veränderungen erst an zweiter Stelle stehen, doch greift wohl eins ins andere über. — Schließlich läßt sich auch an dem klar formulierten Gegensatzpaar feststellen, was Chamberlain mit der Dekadenz des Glaubenslebens ausdrücken will: *Historisch-chronistischer Glaube* und *indoeuropäische symbolische und metaphysische Philosophie* stehen sich gegenüber (jetzt sind beide Anschauungen amalgamiert)¹⁰⁹). Welcher von beiden „grundverschiedenen Weltanschauungen“ Chamberlains Sympathie gehört, steht außer Zweifel. Des Origines Werke zeigen das, wozu sich das Rassenchaos nie aufschwingen konnte; Luthers Lehre von der Freiheit beweist, was der Norden sich unter Religion dachte¹¹⁰). Ein Streiflicht fällt auf die religiöse Lage der eigenen Zeit, wenn Chamberlain behauptet, daß sich der Germane lieber syro-ägyptischen Mysterien in die Arme werfe, als sich an den faden Salbadereien englischer Gesellschaften erbaue¹¹¹). Ohne weitere Vervollständigung und ohne gezwungene Zusammenfassung beweisen die Einzelzüge aus dem religiösen Bereich die weltanschauliche Bindung des Dekadenzproblems, die zu einer Untersuchung über seine Wirkung, besonders in der Verbindung von Rasse und Religion herausfordert.

V. Wirkung und Ergänzung.

Chamberlains Verdienst um das Dekadenzproblem besteht darin, daß er es auf die einzige ihm angemessene und geschichtlich erprobte Lösung geführt hat, die weltanschauliche. Gewiß waren auch die zahlreichen Antworten der Wissenschaft seiner Zeit weltanschaulich insofern bedingt, als sie unter dem Einfluß des liberalistischen Weltbildes standen. Sie gaben sich aber als einzelne wie auch in ihrer Vielfalt als letzte, dem Sinn der Wissenschaften entsprechende Errungenschaften, indem sie das Problem rational aufspalteten, auf die Spezialwissenschaften verlagerten und einer überschauenden Sicht entzogen. Denn wer war imstande, alle Gesichtspunkte zu beherrschen? Im günstigsten Falle erlaubte man eine Addition der Symptome! Chamberlain hat nun mit seiner entscheidenden Vereinfachung durch die Rückführung der Ursachen auf das wesentliche weder einen gordischen Knoten durchhauen, noch sich einer rationalen Beweisführung entzogen,

108) Grdl. 197 ff.; Briefe II 152 (20. 2. 02); Chamberlain, Arische Weltanschauung 1905, S. 37 ff.; W. Vollrath, H. St. Chamberlain und seine Theologie 1937, S. 63.

109) Grdl. 550.

110) Grdl. 633.

111) Grdl. 645; man denkt unwillkürlich an gewisse Arten der „Esoterik“ (oben S. 295).

indem er etwa das Dekadenzproblem metaphysisch verschleierte und es in göttlichen Plänen oder im schicksalsmäßigen (pflanzenhaften) Verblühen der Kulturen verschwimmen ließ. Er kennt die Erscheinungen, die mit dem Niedergang verknüpft sind, aber er weiß auch um ihre Grundursache, die *Veränderung der völkischen Substanz*. Sie ist nicht mit den Mitteln der Statistik oder sonst rationalistisch-materialistisch zu beweisen, sie erschließt sich nur dem, der seine Weltanschauung auf einer Grundtatsache aufgebaut hat, der Schöpferkraft des Blutes. Diese weltanschauliche Erkenntnis hängt mit der Religion insofern zusammen, als auch hier Schöpferkräfte walten; deshalb ist das Dekadenzproblem auch ein religiöses. Auf jeden Fall aber ist der Gedanke abzulehnen, eine Religion verursache dank ihrer Lehre oder der von ihr geforderten Lebenshaltung primär den Niedergang eines Volkes; die Dekadenz ist durch die rassische Zusammensetzung der Gemeinschaft mitgegeben. So zieht die Eingliederung der Religion keine neue Aufspaltung des Dekadenzproblems nach sich, sondern unterstützt die erste Errungenschaft Chamberlains, das Problem zu konzentrieren und dadurch sich ihm wertend nähern zu können.

Seine grundsätzliche Stellungnahme zum Untergang Roms hat Chamberlain mit der Frage nach den „Erben“ gegeben. Dadurch wird dieser Untergang in das Ende der Antike überhaupt einbezogen, aus jeglicher Vereinzelnung gelöst und in den großen historischen Zusammenhang eingereiht, der aus weltanschaulicher Erkenntnis heraus Untergänge sieht und wertet. Für den Untergang Roms ist nun keine Spezialwissenschaft nötig, sondern wieder kann die von Chamberlain erprobte Anwendung der Rassenlehre erfolgen. Ferner aber nimmt Chamberlain dabei auch grundsätzlich Stellung in dem *Kampf um den Humanismus*, die noch heute aktuell ist. Er betont, daß die Frage, wer trat das Erbe des Altertums an, in das Studium der Rasseprobleme hereinführe¹¹²⁾ und daß sehr viele der überkommenen „Werte“ dem Rassenchaos entstammen. Damit verwirft Chamberlain die Antike nicht, aber er stellt die Aufgabe, in ihrer und des Humanismus Wertung nicht kritiklos zu verfahren und er fordert dazu auf, das Schöpferische stärker zu betonen. Dabei fällt naturgemäß der Schwerpunkt auf das Hellenentum. So kommt Chamberlain auf diesem Wege zu dem gleichen Ergebnis, das die Goethezeit mehr ahnungsvoll erreicht hat, indem sie in Rom Hellas suchte¹¹³⁾. Wenn auch die Betonung der kulturellen Seite noch auf eine bestimmte Ausprägung des Humanismus hinzuweisen scheint, so ist doch mit der völkischen Wertung der Antike die Bahn zu einem erneuerten

112) Grdl. 255.

113) Vergl. W. Rehm, Griechentum und Goethezeit (Erbe der Alten II, 26) 1938 passim.

„humanistischen“ Verständnis freigemacht. Schon jetzt kann man sagen, daß durch Chamberlain der nationalsozialistischen Weltanschauung ein „Bekenntnis“ zu der in einem wohlverstandenen Humanismus verwurzelten deutschen Philosophie zugetragen worden ist, zu dem Deutschen Idealismus ¹¹⁴).

Wie die Antike erscheint auch das Christentum nicht mehr als eine Einheit. Nicht nur die Gestalt seines Gründers wird der empirischen Kirche entrückt, auch die Geschichte dieser Kirche erfährt eine Umwertung. Die Frage nach Aufstieg und Niedergang, vor allem nach ihrer Bedeutung für die Weltgeschichte überhaupt wird nicht mehr aus ihr selbst, sondern von dem klaren Standpunkt einer völkisch gebundenen Weltanschauung aus gestellt. Die Ausprägungen, die das Christentum in der Antike gewonnen hat, werden eindeutig auf die Seite der Dekadenz gerückt, ohne daß die positiven Kräfte in ihm verkannt werden. Mit der Erkenntnis, daß *das Christentum keine Einheit* sei, kann vielleicht erst jetzt und überall Ernst gemacht werden ¹¹⁵): Gerade die Betrachtung Chamberlains, wie sie vom Dekadenzproblem herkommt, vermag das Christentum dank des Rückhalts in der Weltanschauung auch wiederum von der Dekadenz und damit vom „Römischen“ — vor allem im Sinne des „Antigermanischen“ — zu lösen. Dadurch wird ihm, d. h. seiner echten Ausprägung, der Wert verliehen, der es ihm ermöglicht, auch im Bereiche des Germanischen eine Rolle zu spielen. Es sei nur auf zwei Wirkungen dieser geistesgeschichtlichen Errungenschaft hingewiesen: Jetzt erfährt der Begriff „germanisches Christentum“ — gleichgültig ob er glücklich gebildet ist oder nicht — seinen lebendigen Inhalt ¹¹⁶). Seine ausführliche Umschreibung bei Chamberlain macht dieses „positive“ Christentum von der Dekadenz frei — frei im tiefsten Sinne, d. h. im schöpferischen, frei zu neuen, artgemäßen Bildungen. Andererseits kann von nun an das „Christentum ansich“ nicht mehr für den Untergang in Anspruch genommen werden. Dadurch verbieten sich wissenschaftlich unzulässige Vereinfachungen, wie sie der Rationalismus gegenüber dem Untergang der Antike versuchte ¹¹⁷).

Mit dem traditionellen kirchlichen Geschichtsbild wird auch das wissenschaftliche der Neuzeit durchbrochen, dessen Verklam-

114) Vergl. z. B. W. Nielsen, *Der Lebens- und Gestaltbegriff bei H. St. Ch.* Diss. Kiel 1938, S. 82.

115) Grdl. 860. Daß die Kirche niemals einheitlich gewesen ist, zeigt E. Seeberg, *Wer ist Christus?* Slg. gem. verst. Vortr. 183) 1937, S. 54 u. ö.

116) Grdl. 646. Dabei ist natürlich Lagarde zu erwähnen, den Chamberlain öfter zitiert. — Daß jetzt wieder auf die „Weltfrömmigkeit“ (vergl. den Titel der Schrift von E. Spranger, 1941) hingewiesen wird, ist hier — zugleich im Zusammenhang mit dem Idealismus — für das oben Behauptete nicht gleichgültig.

117) Vergl. W. Rehm, *Der Untergang Roms* a. a. O. 120 ff. (oben Anm. 28).

merung mit der kirchengeschichtlichen Periodisierung erst jetzt ganz deutlich wird: Ließ nicht eine „Media aetas“ den Gedanken einer — diesseitigen — Heilsgeschichte mit der Vervollkommnung in einem neuen „Aion“, der Neuzeit, mitschwingen? Die *neue Periodisierung*, die Chamberlain mit der Beseitigung der Begriffe Mittelalter und Renaissance anstrebt¹¹⁸⁾, gibt mit ihrer Begründung, von den Germanen und ihren Leistungen her eine neue Einteilung vorzunehmen, gleichzeitig einen Beitrag zur Lösung des Dekadenzproblems. Es dürfen nicht mehr die dekadenten Erscheinungen der Weltgeschichte zu ihrer Einteilung verwandt werden und insbesondere ist die Sicht vom Untergang der Antike her durch den Aufstieg der Germanen zu ersetzen. Jene war für viele Historiker besonders anziehend und gab die Möglichkeit, das Urteil über die heranziehende „Nacht der Barbarei“ zu sprechen. Wohl waren zu Chamberlains Zeit schon ähnliche Neuorientierungen des Geschichtsverlaufs sichtbar: Gerade die Frage der Renaissance und einer Protorenaissance wurde erörtert, aber im wesentlichen doch von ästhetischer Seite her aufgerollt¹¹⁹⁾. So ist auch hier die Wirkung Chamberlains noch längst nicht abgeschlossen, das beweisen die Versuche, die als Einteilungen den Werken über „Weltgeschichte“ zugrunde gelegt werden, das zeigt die Verteilung des geschichtlichen Stoffes auf der Oberstufe der Höheren Schule, die mit der Begründung einer völkischen Sicht das alte Schema verläßt¹²⁰⁾.

Mit dem Problem der Periodisierung ist zugleich die Frage nach einer möglichen Wiederholung bestimmter Perioden gestellt: Chamberlain tritt für die *Einmaligkeit der Geschichte* ein¹²¹⁾. Wenn nun auch Rom und seine Dekadenz einmalig ist, verliert sie dann ihre beispielhafte Bedeutung? Die völkischen Lehren, die sie ergibt, bleiben allgemeingültig, und Chamberlain verfolgt auch mit seiner Behauptung der Einmaligkeit ein bestimmtes, andersgelagertes Ziel. Er will den materialistischen Fortschritts glauben bekämpfen, der etwa die Germanen über die Hellenen stellt, da jene gewisse Kulturerrungenschaften vor diesen voraus haben. Wenn Chamberlain somit einer Geschichtsauffassung widerspricht, die den Verlauf der Geschichte gewissermaßen in einer aufsteigenden Linie zu beschreiben geneigt ist, so widerspricht er auch einer Auffassung, die eine entgegengesetzte Rich-

118) Grdl. 9 u. ö. Zur Periodisierung vergl. z. B. das (Anm. 32) genannte Buch von K. Breysig I, S. XX; II, 1 S. 24—26: Unhaltbarkeit der alten Einteilung.

119) Vor allem ist natürlich das Werk H. Thodes (z. B. Giotto (Künstlermon. 43) 1910 2. A. S. 6f.) zu erwähnen, der auch in den Bayreuther Kreis (vergl. oben S. 298) gehört. Zur Kritik: G. Weise, Die geistige Welt der Gotik 1939 S. 2; 12; 231.

120) „Erziehung und Unterricht“ 1938, S. 95 z. B.

121) Grdl. 164 Anm. 2; 714 ff.

tung, die Linie der fortlaufenden Dekadenz, vertritt. Er löst sich damit von bestimmten überkommenen Geschichtskonstruktionen, wie sie gerade das kirchlich-christliche Geschichtsbild mit der „Traditionsidee“ oder das spiritualistische mit der „Verfallsidee“ ausgebildet und der Profangeschichtsschreibung zutiefst eingepreßt hat¹²²). Er nähert sich dabei vielleicht unbewußt dem Rankeschen Anspruch, daß jede Epoche „unmittelbar zu Gott“ sei. Wichtiger ist seine Wirkung auf eine erneuerte Auffassung vom völkischen Standpunkt: Er widerlegt die mißgünstige Behauptung der Gegner, die das Zerrbild einer Teleologie¹²³) entwerfen, indem sie uns die Behauptung eines auf den Pangermanismus abzielenden Geschichtsablaufs unterstellen und uns so die Unterjochung der Welt unter unsere Weltanschauung andichten. — Eine Lösung des Problems der Periodisierung widerspricht der Dynamik allen geschichtlichen Geschehens. Es kommt darauf an, seine schädliche Verknüpfung mit jedweder Teleologie zu lösen; dies ist Chamberlain gelungen und gerade die Beurteilung der Dekadenz hat dadurch die nötige Auflockerung erfahren.

Wir werden mit unseren Mitteln die Geschichte Roms und seines Endes anders gliedern und vor allem stärker differenzieren, und doch können wir an der Grundposition festhalten, daß die Frage des Niedergangs mit der nach der schöpferischen Rasse zusammenhängt. Wenn wir auch heute die Erkenntnisse der Rassenkunde stärker einsetzen können, so muß auffallen, daß Chamberlain nur den Gegensatz Rasse — Völkerchaos, d. h. Mestizentum kennt¹²⁴). War zu seiner Zeit die Idee einer „Gegenrasse“ noch nicht möglich? — Anders als Chamberlain dachte, werden wir eine Bestätigung seines auf der Regeneration basierenden Rassebegriffs finden, wenn wir aus dem eigenen Erleben und dem der befreundeten romanischen Nationen die Möglichkeit der Erneuerung erkennen, wie sie sich auch auf das Römertum bewußt und erfolgreich beziehen kann¹²⁵)! Wir werden den Untergang der Republik stärker abheben¹²⁶) und die Gestalt Cäsars nicht nur

122) Terminologie nach E. Seeberg, oben Anm. 102.

123) Allerdings wird schon in den „Kritischen Urteilen“ (a. a. O. S. 33) gerechterweise anerkannt, daß Chamberlain sich von aller Teleologie fernhalte. Vergl. dazu (im politischen Sinne) etwa A. Rosenberg, Müssen weltanschauliche Kämpfe staatliche Feindschaften ergeben? (Tradition und Gegenwart 1941), S. 231.

124) Mestizen: Grdl. 256 und ö.; „Gegenrasse“: A. Rosenberg, Mythos des 20. Jahrh., 1939, S. 462 (Schickedanz). Natürlich sind die Juden keine „Rasse“ — Ch. empfindet also auch in diesem Teil des „Völkerchaos“ das Richtige —, doch läßt auch H. F. K. Günther, Rassenkunde des jüdischen Volkes, 2. A. 1930 S. 11 im „außerwissenschaftlichen Zusammenhang“ diese Bezeichnung zu.

125) Vergl. dagegen oben S. 306 das Urteil über Italien vor dem Faschismus!

126) Vergl. des Verf. Der Untergang Roms a. a. O. S. 93 ff.

im Zusammenhang mit der begonnenen Dekadenz sehen und das Führertum des Augustus, des Princeps würdigen¹²⁷). Uns wird das „Schöpferium“ erst problematisch bei den „neuen Menschen“, deren Auftreten wir in das zweite nachchristliche Jahrhundert setzen. Sie können nicht schöpferisch wirken; denn sie sind nicht vertraut mit „den Geheimnissen römischer adliger Ueberlieferung“¹²⁸). Dumpfes Verharren und überlegen lachendes Suchen der Oberen zertrümmern die Einheit des Volkes¹²⁹). Die Verschwendung der Kräfte, dem der Gedanke der Selbstgenügsamkeit gegenübersteht, sind kein absolutes Gegensatzpaar, wie es den Anschein hat. Dieser Gedanke erfüllte längst die römische Geschichte, als er bei Hadrian deutlich zum Vorschein kam¹³⁰). Erst seine letzte, statische Ausprägung erkennen wir als Zeichen des unterschiedenen Umschwungs an¹³¹): Wir betonen diesen Quietismus stärker als Chamberlain, der ihn bezeichnenderweise im Hintergrund läßt; denn er vermag nur das Bewegte in der Geschichte zu sehen, und so erhält auch das Chaos fast einen dynamischen Zug. Wir werden demgegenüber das Element des Bewegten, das „quirrende Leben“, nicht schlechthin als Resultat des Völkerchaos nehmen, sondern sind uns bewußt, daß das mittelländische Wesen zum Römertum seit jeher gehört¹³²). Wir werden auch in der Gegenüberstellung von Individualismus und Universalismus vorsichtiger sein. Den ersten müssen wir (mindestens im Sinne von Partikularismus) dem mittelländischen Element zuordnen, das sich gegen das „blutsverpflichtende Ahnenerbe des herrischen Rom“ auflehnt. Die Umwertung, die sich hier anbahnt — natürlich noch nicht vollzieht — ist auch für das Dekadenzproblem von Bedeutung. Die Spannung der Gegensätze macht die Größe Roms aus, das Hervortreten des einen oder anderen wird bedrohlich, sobald es zur Atomisierung führt. — Wir werden auch in der Frage der Abstraktion tiefer schürfen. Während das „Streben zur Versinnlichung“ der mittelländischen Welt eignet, erkennen wir den „Willen zur Vergeistigung“ als nordisch. Damit wird die Schwäche der Position Chamberlains deutlich, die zu sehr vereinfachend auf das Phänomen Kunst eingestellt war und das mit ihr verbundene Problem der Abstraktion von den Kategorien des

127) Grdl. 125 ff.: Vielleicht wirkt beim Cäsarbild Chamberlains eine gewisse Vorliebe für die demokratische Staatsform nach, G. Stutzinger, Die politischen Ansichten H. St. Ch., Diss. Berlin 1938, S. 50. Im übrigen vergl. W. Weber, Princeps I 1936, S. 100 (optimus status) u. ö.

128) W. Weber, Rom Herrschertum und Reich 1937, S. 21. Ueber die Auswahl der folgenden Zitate vergl. oben Anm. 1.

129) W. Weber, Der Prophet und sein Gott 1925, S. 32.

130) W. Weber, Rom H. u. R. 8; 162 (Hadrian).

131) W. Weber, Rom H. u. R. 350.

132) Die Terminologie nach Aufsätzen W. Webers, die z. T. ungedruckt, z. T. in Knaurs und in der Propyläen-Weltgeschichte Bd. I 1941 (S. 277) erschienen sind.

Schöpfertums her einseitig wertete. Auch hier entsteht aus der Spannung das Schöpferische, und nicht das Vorhandensein oder Fehlen des einen oder anderen ist das Zeichen einer mangelnden, rassistisch bedingten Anlage, die den Niedergang bringt. — Unser Blick wird der Kaiserzeit mehr gerecht, wenn wir die Bedeutung der großen Herrscher und Herrscherfamilien hervorheben. So werden wir nicht den „Umschwung“ bei einer Persönlichkeit suchen und in einem Epochenjahr festlegen¹³³). In der Zeit der spanischen Kaiser beginnt allmählich das Neue, Andere: Trajan steht am Ende des Alten und Anfang des Neuen, mit Commodus kündigt sich ein neues kosmisches Gefühl an¹³⁴). Gerade die neue Weltanschauung ist für das Dekadenzproblem entscheidend. Wir stellen ihre praktische Bedeutung mittelbar und unmittelbar höher als Chamberlain, wie wir auch jetzt beginnen, hinsichtlich des „Illyrertums“ schärfer zu sehen¹³⁵). Wir stimmen mit Chamberlain überein, daß nicht das Christentum an sich am Untergang schuld war, wohl aber betonen wir den Einfluß der kirchlichen Lehren, die das Untergangsproblem mit dem Weltende verknüpfen: in Furcht oder Hoffnung erwartete man nun das Ende oder suchte es hinauszuschieben. So heben wir die Entsprechungn *δοῦλος θεοῦ* — Absolutismus hervor, so das herrschende Gefühl der Humilitas¹³⁶), das die Kirche als Höchstwert setzt und damit eine lebensverneinende Haltung verlangt, die den Untergang beschleunigen muß. Nirgends ist auch das Problem der „Ewigkeit“ — mag es uns auch als Rätsel erscheinen¹³⁷) — so wirksam in der neueren Geschichte gewesen und zur Verschleierung der Dekadenz so erfolgreich gebraucht worden. Chamberlain hat richtig gesehen, daß zu den Grundlagen unserer Zeit gerade die Spätantike sehr viel beigesteuert hat. Dabei sind den Erben Werte überlassen worden, die wir aus unserer Weltanschauung heraus ablehnen, die wir aber auch nicht schlechthin „römisch“ nennen wollen. Gewiß wird die Verbindung des ersten Rom zum zweiten nicht zu leugnen sein. Chamberlain sieht die Grenzen des römischen Reiches und des Katholizismus sich decken¹³⁸): er nimmt damit den Begriff der *Romanitas* voraus. Um sein Wesen sich zu

133) Ueber Caracalla vergl. Grdl. 148 Anm. 1 u. 5. Die Constitution Antoniana war ein „letzter Schritt“ (W. Weber in Knaurs Weltgesch. 1935, S. 249).

134) W. Weber, Rom H. u. R. 123; 387 ff.

135) Seit v. Domaszewski, Gesch. d. röm. Kais. I, 143 f.; II, 293; vergl. W. Weber, Rom H. u. R. 409; J. Straub, Vom Herrscherideal i. d. Spätantike (Forsch. Kirchen- u. Geistesgesch. XVIII) 1939, S. 74. Chamberlain hätte wohl das Positive an dem Illyrertum den „Germanen“ (in seiner Terminologie) zugeschrieben.

136) W. Weber, *Nec nostri saeculi est* (Festgabe K. Müller) 1922 S. 45 und Röm. Kaisergesch. und Kirchengesch. 1929, S. 18/19.

137) W. Weber, Rom H. u. R. 383.

138) Grdl. 319.

bemühen, hat man erst heute ernstlich in Angriff genommen. — Doch werden wir auch Vorsicht walten lassen müssen, das erste Rom in der Weise Chamberlains aus dem zweiten zu interpretieren. Die Kritik an „Rom“, das Chamberlain als den Prototyp des Politischen sieht, darf nicht zur Kritik am Staat überhaupt werden. Gewiß ist zu berücksichtigen, daß wir den Begriff Politik mit einem tieferen Inhalt füllen, als es Chamberlain möglich war, den das schädliche Treiben der Tagespolitiker umgab und mit seinen Freunden leiden ließ. Hat er nicht — wie diese Arbeit beweist — zutiefst politisch gedacht?¹³⁹⁾ Muß außerdem nicht wenigstens die Folgerichtigkeit, die Chamberlains Weltanschauung entspringt, anerkannt werden, wenn er die Politik als etwas Sekundäres ansieht, auf die Rasse und Religion primär wirken? Kommt nicht ein ausschließliches Denken von der Rasse aus letztlich zu dieser Konsequenz? Liegt außerdem nicht eine Gefahr darin, auf einer Art Rangordnung der Faktoren zu bestehen, die zur Dekadenz führen? Wird dadurch nicht das ewig bewegte Geschichtsdenken einer neuen gefährlichen Statik unterworfen? Es genügt, wenn in der weltanschaulichen Grundlage Einigkeit besteht.

Indem wir Chamberlain gerecht zu werden versuchen, kommen wir auf eine letzte Gedankenreihe: Wir knüpfen an die Gegenwart an und erfüllen dabei die schönste Aufgabe gegenüber den Früheren, die der Gerechtigkeit. Chamberlain ist in gewissem Grade aus seiner Zeit heraus zu verstehen und weist deshalb innerhalb des Dekadenzproblems dem politischen Bereich einen begrenzten Raum zu: Dies verpflichtet uns, auch unsere Stellung zu dem Problem einer Kritik zu unterwerfen. Wie weit versperren wir uns aus unserem Erleben heraus den Zugang zu Chamberlains Verständnis des Dekadenzproblems? Wir stehen bereits in einem zweiten Kampf, in dem es um Sein oder Nichtsein geht, in dem es sich darum handelt, ob die Kräfte der jungen Bewegung oder einer alten Welt die Oberhand behalten. Unter dem Namen „Systemzeit“ wird das zusammengefaßt, wodurch der Begriff der Dekadenz einen umfangreichen Inhalt erhält, sie ist durch die inneren Kräfte des Deutschtums überwunden worden. Im Kampf gegen das äußere „System“ stehen wir noch: Die Dekadenz einer demokratisch sich nennenden Welt ist offenbar geworden und der Sturz eines Imperiums kündigt sich an. So sind aus dem eigenen Erleben der Dekadenz unserer Zeit Aufgaben und Fähigkeiten erwachsen. Chamberlain hat ohne die heutigen Voraussetzungen aus seiner Zeit einen wesentlichen Beitrag zu dem Problem geliefert. Ist seine Aufgabe nicht eine größere gewesen als die un-

139) Adolf Hitlers Klage in „Mein Kampf“ S. 296, daß die „offiziellen Stellen der Regierung“ an seinen Erkenntnissen vorübergingen, beweist am besten ihren politischen Charakter.

sere? Hat er nicht trotzdem uns heute etwas zu sagen, erkennen wir nicht seinen Beitrag zum Aufblühen unserer Weltanschauung an? Das Urteil wird später einmal gefällt werden, wer die größere Kraft besessen hat, von aller Dekadenz sich freimachend zum Neuen, Zukunftsträchtigen bereit zu sein . . . Rückhalt und Richtung gibt uns — wie Chamberlain — immer die Geschichte Roms. Wir brauchen sie nicht — wie sie Chamberlain vorwiegend dargestellt hat — vom Dekadenzproblem allein aus zu sehen. Auch zu einer andern, positiven Betrachtung weist er den Weg. Mit aus der Erkenntnis, die ihm die Geschichte Roms, das Völkerchaos bot, hat er die Lehre von den *Höchstwerten* aufgestellt¹⁴⁰). Dies ist seine unvergängliche Leistung für die Geisteswissenschaft im Zusammenhang mit dem Dekadenzproblem. Die Höchstwerte machen uns fähig, den Mythos unserer Zeit zu verstehen. Um sie entbrennt der Kampf, an dem sich die Geister der alten und der jungen Völker scheiden, an ihnen wird deutlich, was auf die Seite der Dekadenz gehört. Werden sie nicht auch der Wissenschaft das neue Gesicht geben und ihre Methode beherrschen, die sich nach diesen Werten richtet? Werden sie nicht die Geschichtswissenschaft davor bewahren, in eine neue Statik zu verfallen, die schon Chamberlain an dem falschen Gebrauch des Rassenbegriffs erkannt und abgewehrt hat? Noch eine andere Errungenschaft Chamberlains wird in ihrem ganzen Wert einmal sichtbar werden: Unter den schöpferischen Eigenschaften ragt die Religion hervor, ihr weist Chamberlain für das Schicksal des Germanentums die letztlich entscheidende Rolle zu¹⁴¹). Wir wissen zu gut, wie abgesehen von allem sogenannten Kirchenstreit ein religiöses Sehnen in unserem Volke vorhanden ist. Es soll seiner Erfüllung entgegengehen und nicht — entleert — alle die Anstrengungen zunichte machen, die neue seelische Kräfte auslösen und mit der Ueberwindung geistigen Stillstands dem Niedergang entgegenwirken. Dazu ruft uns Chamberlain nicht zuletzt aus seiner Schau des Dekadenzproblems auf, das im Rahmen einer völkisch verstandenen Religionsgeschichte erscheint. Auch hier gilt es, Verständnis durch Bereitsein zu zeigen . . .

140) Grdl. 503 (Freiheit und Treue) vergl. Anm. 83; Vergl. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* 1939, 157. A. S. 145 ff.

141) Nach Grdl. 750; 859 liegt die einzige Gefahr für das Germanentum, einmal dem Niedergang anheimzufallen, in dem Mangel einer „wahrhaftigen, unserer eigenen Art entsprossenen und entsprechenden Religion!“

Über Memoiren und Biographien.

Selbstverstehen und Verstehen.

Von Erich Seeberg.

Berlin - Grunewald, Trabenerstraße 2

Inhalt:

- I. Quellen und Quellenbewertung
 1. Zwei Beispiele für Sichselbstverstehen als Sichmißverstehen (Luther und Augustin)
 2. Briefe — Reden — Tagebücher — Akten — Bücher — Historiographische Voraussetzungen
- II. Die Form in Erinnerungen (Memoiren) und Biographien
 1. Stil und Form in Memoiren — Soziologische Bedingungen — Der politische Charakter — Bismarck — Bülow — Eulenburg — Professorenmemoiren — Mediziner — Wilamowitz — B. Weiß — Fr. Meinecke
 2. Biographien, Lebensbeschreibung und Umwelt — H. Nicolson — A. v. Brauer — Lucius — A. v. Harnack — A. Ritschl — W. v. Kardorff
- III. Das Problem des Ichs und des Verstehens
 1. Das Ich in seinen Beziehungen — Wechselwirkung — Ewiges Leben? Die drei Möglichkeiten
 2. Das Verstehen und das Ich — Die Entwicklung der Problematik — Ansätze zu Fortbildungen — Starke Subjektivität verheißt Objektivität — Die Forderung, den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat — Das produktive Mißverstehen — Die historische Art des menschlichen Geistes als Bedingung von Geschichte und Historie überhaupt.

Ein persönlicher und ein sachlicher Grund mögen es rechtfertigen, daß ich mich zu diesem Thema äußere. Seit Jahren bin ich Liebhaber von Memoiren aller Art und habe auch eine ganz hübsche Bibliothek in dieser Hinsicht gesammelt. Ich lese wohl täglich in irgendwelchen Memoiren und finde sie jedenfalls eine festere geistige Speise als Romane, die leicht entweder in einem dünnen Spiritualismus ohne Stofflichkeit sich bewegen oder aber in dem sich kräftig regenden Leib die Macht des Geistes verwehen oder gröber werden lassen als ihm selbst zukommt. Außerdem arbeite ich in meinen Mußstunden an einer Biographie meines Vaters, die herzustellen ich ihm bei Lebzeiten versprochen habe. Dabei werden aber jemandem, der sich um die Gesetze und Voraussetzungen der Geschichtsschreibung und um die sie bewußt tragenden und formenden Anschauungen bemüht hat, und der von früh an das Problem Geschehen und Geschichte, Vorgang und Deutung, Tatsache und Wirkung empfunden hat und bestrebt

war, darüber nachzudenken, manche allgemeine Fragen lebendig, die nicht nur methodologisch — ich halte nicht sehr viel von Methodenlehren, die dem Messerwetzen gleichen, mit dem man den Moment des Schneidens hinausschiebt — sondern vor allem auch sachlich bedeutsam sein dürften.

I

1.

In der Kirchengeschichte gibt es zwei große Beispiele dafür, daß Sichselbstverstehen ein Sichmißverstehen sein kann. Das eine Beispiel liefert Augustin mit seinen Konfessionen. Die Konfessionen sind gewiß keine „Erinnerungen“ im Sinn von Memoiren; man hat Confessiones mit Lobpreisungen übersetzt, und man hat neuerdings gemeint, es handele sich um eine vor Gott abgelegte Gewissenserforschung, die Augustin bei seiner Priesterweihe angesichts auch der Vorwürfe seiner schismatischen Gegner vorgenommen habe. Wie dem auch sein mag, jedenfalls bedeuten die Konfessionen ein Sichselbstverstehen Augustins, das sich wesentlich von dem Verständnis unterscheidet, das der Historiker aus seinen Jugendschriften oder aus seinen Briefen entnehmen muß. In den Konfessionen spielen Sünde und Sündengefühl die Rolle, die sie beim Menschen des Mittelalters immer gespielt haben; in den mit dem Beschriebenen etwa gleichzeitigen Dokumenten aus der Frühzeit findet man davon gar nichts. Man blickt vielmehr hinein in ein entzückend produktives und geistreiches Landleben, in dem es an nichts fehlt, auch nicht an dem kleinen Gott mit dem Bogen und dem Pfeil. Man hat gemeint, man könne an der Hand dieses Schrifttums in die Entwicklung des antiken zum mittelalterlichen Menschen hineinblicken, wie sie gewissermaßen in einer machtvollen Persönlichkeit zusammengedrängt vor uns lägen. Indessen, man bringt damit viel zuviel zusammen. Und auch abgesehen davon, daß für die Erfassung des historischen Begriffes „Mittelalter“ die Rasse von ausschlaggebender Bedeutung ist — das Mittelalter ist die Zeit, in der die germanisch-romanischen Völker auf der einen Seite und die Slawen auf der anderen Seite das Erbe der Antike, zu der das Christentum gehört, sich aneignen und dabei zu sich selbst finden — der Weg von der Antike zum Mittelalter ist nicht einfach der Weg von Seelenharmonie zu Sündenbewußtsein. Eine solche Metamorphose und Neuformung ist immer viel komplizierter. Nein, wir haben hier ein großes Beispiel vor uns, wie wenig die Selbstdeutung, die ein großer Mann seinem Leben gibt, der Wirklichkeit der Entwicklung entspricht. Und man könnte höchstens fragen, ob nicht in einer solchen Selbstdeutung schließlich der Mythos eines Menschen, gewissermaßen seine gesamte Lebenserscheinung, wirksam wird, ob also nicht im höheren Sinne hier von historischer Wahrheit ge-

sprochen werden kann, die eben etwas anderes ist wie die historische Wirklichkeit.

Das andere Beispiel bietet Luther dar, bei dem ich mich auf meine eigenen Forschungen berufen darf. Man schilderte bisher die theologische Entwicklung Luthers auf Grund seiner selbstbiographischen Angaben, die er in der Vorrede zu seinen gesammelten Werken von 1542 gemacht hat. Danach hat Luther bei der Interpretation von Röm. 1, 16 das „Evangelium“ scribendo ac docendo entdeckt, d. h. er hat erkannt, daß die *justitia dei* nicht aktiv zu verstehen sei, sondern passiv, nicht als die Gerechtigkeit Gottes, mit der er uns straft oder belohnt, sondern als diejenige Gerechtigkeit, die Gott uns aus Gnaden schenkt. Gerade die untheatralische, scholastische Form, in der „das Neue“ hier auftritt, spricht für die Richtigkeit der Erinnerung Luthers. Von hier aus hat die ganze Lutherdeutung ihre Richtung behalten. Man achtete nämlich vor allem auf die Frage, ob der Mensch oder Gott in der Religion aktiv sei und fand den genuinen Unterschied Luthers zur Mystik wie zum Katholizismus darin ausgeprägt, daß jene beiden geistigen Größen in ihren verschiedenen Schattierungen irgendwie dem Menschen einen Anfang im religiösen Vorgang zuschöben, während Luther die reine Passivität des Menschen gelehrt und die Religion als die große *passio dei* aufgefaßt habe. Indessen, abgesehen davon, daß man hiermit dem Problem Luther und Thomas keineswegs gerecht werden konnte, auch hier hat die Erforschung der frühen Lutherschriften verschiedener Art, in denen sich die Theologie seiner Jugendzeit erhalten hat, und die seine Entwicklung begleiten, der Selbstdeutung Luthers Unrecht gegeben und auch das Verständnis seiner Theologie dementsprechend in andere Bahnen geführt. So viel man sich nämlich bemüht hat, so wenig hat man für das *initium theologiae Lutheri* Sicheres in der Psalmenvorlesung oder in den „Randbemerkungen“ oder selbst im Kolleg über den Römerbrief finden können, wenn man nach dem ausschließlichen Anfang des religiösen Prozesses oder der einseitigen Bekehrung durch Gott als dem echten Kennzeichen der reformatorischen Theologie gesucht hat. Die frühen Schriften geben ein anderes Bild. Da steht eine an Bernhard erinnernde Schau Christi im Vordergrund; es ist nicht der Mensch Jesus, sondern der gestorbene und auferstandene Christus; Gedanken an den Gott, von dem man nur sagen kann, was er nicht ist — soweit ist er von den Menschen entfernt — schlagen immer wieder durch; Reflexionen über das Leiden, die Not, die Sünde geben die Begleitung ab für das Thema der Fugen, das mächtig immer wieder aufklingt. Und auf dem Weg pedantischer, schulmäßiger Exegese wird bei der tropologischen Sinndeutung der Psalmen gefunden, daß das, was von Christus gilt, auch vom Christen zu gelten hat. Auch er muß sterben und auferstehen und immer wieder sterben

und auferstehen; und damit ist die Grundform der Lehre von der Rechtfertigung gefunden, die ihrerseits eine Umformung der mittelalterlichen Bußlehre oder auch der mystischen Lehre von den drei Wegen zu Gott ist. Das Ganze erscheint also christozentrisch und erinnert an die große deutsche Mystik, aber auch manchmal an die spätmittelalterliche Devotionsmystik. Die gesamte Theologie Luthers gewinnt in ihrem Aufriß von hier aus ein anderes Gesicht, und es erscheint heute als die wichtigste wissenschaftliche Frage, ob am Eingang der Theologie Luthers die besondere Schau Christi steht, wie ich sie oben andeutete, oder der negative Gott des Areopagiten, der dann auch das Bild Christi entsprechend umgeprägt haben würde. Aber genug davon! Wir dürfen nicht in Einzelheiten hineinkommen. Es handelt sich ja nur um das Beispiel für die Dissonanz zwischen Selbstdeutung und Quellenbefund. Aber es ist vielleicht ganz gut, sich an die sachlichen Konsequenzen weitester Art zu erinnern, die sich an solche Fragen nach dem *δός μοι, ποῦ στῶ*, für die Forschung anzuschließen pflegen. Dabei mag hier auch die Frage offen bleiben, ob die Selbstdeutung, die Luther seinem theologischen Werdegang gegeben hat, der Gesamtdeutung oder dem Mythos, den seine Theologie in seiner Kirche gefunden hat, entsprochen hat oder nicht.

2.

Schon diese beiden weltgeschichtlichen Beispiele machen es deutlich, wie einen auch primäre Quellen nur an das zurückgeworfene oder reflektierte Geschehen heranzuführen. Zum Begriff der Quelle gehört, daß sie auch Deutung ist; wir kennen also nur gedeutetes Geschehen; und nur wenn für ein Ereignis verschiedene Quellen bestehen, läßt sich aus ihrer Verschiedenheit etwas für den aus vielen Einzelheiten sich zusammensetzenden Hergang des Geschehens erschließen. Aber es liegt ja wohl so, daß das Geschehen selbst in seinen unendlich vielen Einzelzügen, dadurch, daß es sich einem Ganzen oder einem Zwecksystem einordnet, sich deutet und sich selbst zur Geschichte macht. Das metaphysische Geheimnis der Geschichte ist die Selbstdeutung des chaotischen Geschehens durch seine Einordnung in das Ganze.

Aber werfen wir noch einen Blick auf andere primäre Quellen und ihre Eigenart, die wir von Berichten und Erzählungen der Quellen sekundärer Art werden unterscheiden müssen.

Alle Briefe sind dadurch charakterisiert, daß sie in Zielsetzung und Gedankenführung auch durch die Reflexion auf den Adressaten bestimmt sind. Das Ich des Schreibenden erscheint hier nicht für sich, sondern in Beziehung auf den anderen, und das heißt bereits in Wechselwirkung mit ihm. Gerade deshalb sind Briefe vielleicht die lebendigsten Quellen. Denn das Ich lebt von Beziehungen und in Beziehungen. Wo solche Beziehungen

also besonders stark hervortreten, wird auch der Pulsschlag des Lebens besonders heftig zu spüren sein. Aber es ist klar, daß alles, wovon Briefe berichten, nicht bloß durch die Persönlichkeit des Schreibers hindurchgegangen ist, sondern auch durch die des Briefempfängers. So machen die Ereignisse gewissermaßen eine doppelte Brechung durch, und auch das Persönlichste erhellt sich nicht bloß in der Selbstdeutung, sondern in der durch den anderen bestimmten Selbstdeutung.

Wenn man den Wert von Reden als Quellen überlegt, so möchte ich zunächst auf die Bindung des Redners durch die Form und durch den Ausdruck hinweisen, die naturgemäß auch für die Wiedergabe dessen von Bedeutung sind, was er darzubieten wünscht. Gewiß, die Reden sind den Briefen insofern verwandt, als hier das Ich des Sprechers in Beziehung tritt nicht zu einem einzigen andern, wie es bei Briefen zumeist der Fall ist, sondern zu vielen andern, die schon zu einem Kollektiv-Ich sich bilden können und damit die ganze Fülle von Tradition in sich verkörpern oder darstellen, die dem betreffenden Raum oder Verein zugehört, vor dem geredet wird. Die Brechung also des Dargestellten geschieht bei Reden gewissermaßen durch dickeres Glas hindurch. Die Vielen, in bestimmten Organisationen zusammengefaßten, bestimmen den Redner und die Formgebung dessen, was er zu sagen hat. Außerdem ist bei der Rede — im Allgemeinen — stärker als beim Brief der Wille des Menschen beteiligt. Jede Rede will etwas. Daher ist sie auf den Augenblick konzentriert und ihr Inhalt durch Momentwirkungen bestimmt. Aber man wird eben auch die Formgebung selbst nicht übersehen dürfen. Sie zwingt zur Vereinfachung oder zur Vergrößerung; und wer weiß nicht, wie oft eigentümliche Gedanken trivialisiert werden, wenn man sich bemüht, ihnen Ausdruck zu verleihen, weil man brachliegende, gängige Wendungen benützen muß, nicht bloß um der anderen willen, sondern weil man selbst nicht gelenkig genug ist, um überall sofort eigene Formen des Ausdrucks zu finden. Der Ausdruck kann Gedanken hervorlocken, so wie etwa der Reim geistig ungeheuer produktiv ist, er kann aber auch Gedanken abplatteln, sie verhüllen oder bei der Geburt verkrüppeln. Hier liegt eine Ursache für viele Mißverständnisse vor¹⁾.

Aber Tagebücher, wird man mir entgegenhalten, da belauschen wir die Seele, wie sie ist, und treten dem Ich in seinen Geheimnissen nahe. In der Tat, es gibt Tagebücher, in denen sich derjenige, der sie führt, unbefangen enthüllt; ebenso wie es Briefe gibt — besonders solche an die Gattin — die fast die Stelle des Tagebuchs einnehmen. Man denke für die Tagebücher etwa

1) Die „Reden“, die als bewährtes Stilmittel von so verschiedenartigen Autoren wie Thukydides, dem Verfasser der Apostelgeschichte oder auch dem Fürsten Bülow benützt werden, bleiben hier außer Betracht.

an Tolstoi, für die tagebuchartigen Briefe etwa an die Generale Hoffmann, v. Seeckt und von Einem. Aber grundsätzlich muß auch hier eine Ueberlegung angestellt werden, welche auch die historische Benützung von Tagebüchern hypothekarisch belastet. Da das Ich in Beziehungen lebt und ohne Beziehungen unsichtbar und unwirksam sein würde — vergl. weiter unten! — so kann es auch im Tagebuch nicht beziehungslos sich äußern, sondern muß eine besondere Beziehung eingegangen sein, nämlich die künstliche Beziehung zu sich selbst. Hier zeigt sich die quellenkritische Belastung, die auf den Tagebüchern liegt. Sie stellen das Erleben im trüben oder belustigten, resignierten oder ironischen Umgang mit sich selbst dar; es ist eine scheinbare oder oft unwirkliche Isolierung, die hier vorgenommen wird. So mögen Tagebücher Stimmungen festhalten, und auch die Gedanken und Urteile, die sie bringen, in Stimmungen verwandeln; aber im Ganzen besteht gerade bei ihnen die andere Gefahr, daß das Publikum, mit dem sie in Beziehung stehen, über das eigene Ich hinweg die Welt oder die Nachwelt wird. Es kann sich viel Künstliches und Verwegenes in Tagebücher einschleichen, und es kann viel Gemachtes in ihnen sein. Das liegt letztlich an dem Ich, das die Beziehungen braucht und sie bei dieser Form der Aeüßerung doch irgendwie ausschalten muß.

Daher sind Notizen Tagebüchern an Wert überlegen, weil hier das Stichwort Gedachtes oder Erlebtes gewissermaßen im Strom des Lebens oder Denkens nebenher festhält. Es ist bei Notizen keine Zeit zur Isolierung oder zur Spiegelung da. Mit am erschütterndsten und ursprünglichsten sind die Notizen, die Bismarck in die von ihm benützten Herrnhuter Losungen eingetragen hat. Sie gewähren faktisch gerade in ihrem Realismus und in ihrer Absichtslosigkeit einen tiefen Einblick in Seele und Frömmigkeit dieses großen Mannes.

Auf allgemeine Zustimmung wird das Urteil rechnen können, das den historischen Wert von Akten begrenzt. Unfraglich kommt das Wichtigste und Intimste oft gar nicht in die Akten hinein, und in den Akten selbst sind oft für das Geschick eines Menschenlebens kleine, System und Kunst gewordene Anmerkungen wichtiger als lange, ungerne gelesene sachliche Darlegungen. Freilich auch die Verfasser und Verwalter der Akten dürfen nicht vergessen, daß ihr Vorgehen oft sehr hart von der nachträglich aufbauenden Geschichte abgetan, weil durchschaut werden kann. Trotz dieser Einschränkungen gegenüber den Akten, die gewiß an die Motive und oft auch an die Arten des Handelns nicht heran- und gewiß nicht in sie hineinführen, die Akten bleiben die Grundlage der Geschichtsschreibung. Die Geschehnisse finden ihren Niederschlag heute normalerweise in Dokumenten. Das gilt selbst von den militärischen Ereignissen, die in Form von „Befehlen“

über das einfache Geschehen selbst hinwegreichen. Aber in gewisser Weise ist das Wort richtig: *Quod non in actis, non in mundo*. Wenn man das Wort ernsthaft erwägt, so kann man auch an dieser Stelle einen Blick tun in die Zusammenhänge zwischen Geschehen, Geist und Geschichte: und man könnte ein Stück der metaphysischen Selbsterhebung des Geschehens zur Geschichte eben in dem schriftlichen Niederschlag des Geschehens in den Akten zu erkennen geneigt sein. Es ist der Drang des Geschehens zur Geschichte hin, der in der schriftlichen Aufbewahrung dessen, was geschah, oder beabsichtigt war, zur Auswirkung gelangt. Man darf nur nicht vergessen, daß dieses Geistwerden des Geschehens in Akten die zweite Stufe ist, vor der die erste, eigentlich entscheidende liegt, in der das chaotische Geschehen durch selbsttätige Einordnung in einen vorhandenen geistigen Zusammenhang, in dem es geschieht, zur Geschichte wird. Geschichte ist nichts anderes wie Geist gewordenes Geschehen. Aber beim Wort „Geist“ darf man hier eben zunächst nicht an Quellen und Akten denken, sondern an den faktischen Wirkungszusammenhang, in dem das viele Geschehen eine Geschichte wird.

Auch Bücher jeder Art können primäre Quellen für den Verfasser sein. Dann nämlich, wenn die Person des Autors für eine Zeit bedeutsam, auch nur typisch bedeutsam ist, und dann wenn es gelingt, die dem Autor selbst unbekanntem Voraussetzungen seines Denkens oder Darstellens als die zeitbedingten Anschauungen herauszustellen, auf denen — meist unbewußt — alles andere aufruht. Ich denke an die Historiographie. Viel wichtiger als all die Selbstverständlichkeiten zu sehen, daß die Ausweitung der Quellen, die Verfeinerung ihrer Benützung, indem man nämlich die Absichten der Quellen berücksichtigt, die Zusammenschau der Quellen aus vielen Lebensgebieten oder die bewußte Isolierung einer einzigen Quelle das Geschichtsbild bestimmen, ist es zu erkennen, das bestimmte geistige Axiome — ist die Geschichte Fortschritt, ist sie Verfall, ist sie beides zugleich, ist sie um das „Reich“ zentriert oder um eine bestimmte Persönlichkeit, ist das Politische oder das Religiöse die Dominante? — die dem Autor selbstverständlich sind, seine Darstellung grundlegend beherrschen.

Wenn ich an der Geschichte der Kirche exemplifizieren darf, so hat die alte, von orientalischen Mönchen gegen Konstantins Tat aufgebrachte Idee, daß die Kirche durch Reichtum, Macht und Hartsinnigkeit „verfallen“ ist, in verschiedenen Variationen das Geschichtsbild der mittelalterlichen Sekten und Spiritualisten, auch dasjenige Luthers, bestimmt oder beeinflußt und ist dann allmählich durch die historische Arbeit des 17. Jahrhunderts in die Idee von der Hellenisierung des Christentums umgewandelt worden, die noch heute das historische Gesamtbild beherrscht, auch insofern,

als viele die Forderung aufstellen, hinter die Hellenisierung und Dogmatisierung auf das undogmatische und praktische Christentum der Liebe zurückzugehen. Durchschaut worden ist diese Verfalls-idee als tragendes Axiom nur einmal von einem großen Kirchenhistoriker des 17. Jahrhunderts, von Dallaeus, dem reformierten Pfarrer und Professor.

Neben dieser Idee steht die andere, die kirchlich-traditionalistische, welche die allgemeine kirchlich geschichtliche Entwicklung als harmonisch und bruchlos empfindet, und welche dann, freilich in einer seltsamen Kreuzung mit der die Vergangenheit entwertenden Verfalls-idee zum Fortschrittsgedanken der Aufklärung hinüberführt. Eine Spielart dieser traditionalistischen Auffassung ist die Vorstellung von den „Zeugen der Wahrheit“, die bei Luther ebenso vorkommt wie die Verfalls-idee; ein Anzeichen für die Mischung von spiritualistischen und kirchlichen Motiven im Protestantismus.

Was die wirkliche Gesamtsicht der Geschichte des Christentums angeht, so sind wir nicht weit über diese alten, von mir aufgedeckten und beschriebenen Ideen hinausgekommen. Freilich, an einem Punkt ist in unsere Gesamtanschauung von der Entwicklung des Christentums doch eine entscheidende Korrektur eingefügt worden, die den mühseligen und titanischen Forschungen von Eduard Schwartz zu finden gelungen ist. Das ist die Einsicht in den politischen Charakter der dogmatischen Kämpfe in den altchristlichen Jahrhunderten. Manches ist dabei vielleicht von dem Entdecker, wie es natürlich ist, übertrieben. Aber im Ganzen wird niemand leugnen, daß das Verständnis damit konkreter und das Bild farbiger geworden ist.

Dazu kommt noch eine zweite große Veränderung, die das Gesamtverständnis zu ändern geeignet ist. Das ist die Einsicht in das Wesen des Mittelalters, das kein chronologisch zu bestimmender Begriff ist, sondern für dessen begriffliche Bestimmung die Worte Völker, Erbe, Antike und Rezeption maßgebend sind.

Also auch Bücher, auch wissenschaftliche, die scheinbar weitab lagernde Gegenstände behandeln, sind primäre Geschichtsquellen, sofern es glückt, den „Geist der Zeiten“ in ihnen aus der Fülle von Details herauszufühlen und die Axiome zu entdecken, auf denen die noch so scharfsinnigen Einzelausführungen beruhen.

II

1.

Das Wesentliche in Memoiren scheint mir der Stil oder — besser — die Form zu sein, aus der heraus sie geschrieben sind. Ich meine damit nicht so sehr die ästhetische Seite der Sache, obwohl die Form auch den Stil bilden wird, sondern die Form im metaphysischen Sinn. „Geprägte Form, die lebend sich ent-

wickelt“. Die Form und der Mensch müssen übereinstimmen. Wer Erinnerungen schreibt, dem muß es gelingen, das Eigenleben so auszuprägen, daß es als ein einmaliges, was es ja ist, nun auch erscheint. Das ist nicht einfach. Denn es gibt mehr formlose Menschen, als Menschen von Form. Zur Form dürfte in der Regel auch Bewußtheit gehören, die aber nicht Eitelkeit sein darf. Die Formung wird von zwei speziellen Schwierigkeiten gedrückt sein. Einmal ist es nicht leicht, in einer Zeit eine eigene, von den Zeitgenossen sich unterscheidende Form zu finden, in der man das persönliche Leben gewissermaßen unterbringt. Denn kein Mensch „ist“ mehr als seine Zeit. Dann aber ist es erst recht nicht leicht, den eigenen Lebenserinnerungen die besondere eigentümliche Note zu geben, wenn man etwa einen Amtsvorgänger oder Kollegen gehabt hat, der bereits seinen eigengewachsenen Memoiren die überragende und beherrschende Form gegeben hat.

Man könnte daran denken, ob man nicht die Memoiren, über die man sprechen will, unter soziologischen Gesichtspunkten zusammenfassen kann. In der Tat, militärische, künstlerische, diplomatische, professorale, medizinische „Erinnerungen“, es läßt sich unter dem Gesichtspunkt des Handelns und Berufs eine Menge von dem Persönlichen und Individuellen zusammenfassen; ein Zeichen für die formende Macht des Berufs, der das Individuelle zusammenfassen und gestalten kann. Aber bei näherem Zusehen wird man gerade an dieser Stelle erkennen, daß die soziologische Zusammenordnung das Individuelle und sein Geheimnis verwischt, daß der Mensch mehr ist als die Gemeinschaft, aus der er stammt, und noch etwas anderes wie der Beruf, den er ausübt.

Alle Memoiren, auch die unpolitischen, sind politisch. Warum? Weil sie alle etwas wollen. Auch die für die Familien niedergeschriebenen Erinnerungsblätter wollen etwas, vielleicht im engeren Kreis der Familie, aber sie wollen jedenfalls für eine Gemeinschaft etwas. Der Zurückgetretene oder Verstorbene, der die Memoiren schreibt, will über Ruhestand oder Grab hinaus sein „Ich“ noch einmal zur Geltung bringen; er will sprechen und im Sprechen handeln; er will, daß seine Zeit so gesehen wird, wie er sie gesehen hat, und daß sein Anteil an dem Geschehen seiner Zeit nicht vergessen oder mißdeutet wird. Das ist der politische Charakter der Memoiren. Denn politisch sein heißt für eine Gemeinschaft — und sei sie noch so klein — etwas wollen.

Die Charakteristik dieses allen Memoiren immanenten unmittelbar politischen Zuges kann nach zwei Seiten erweitert werden. Er kann einmal an den Gegnern, womöglich an den siegreichen unter ihnen, so etwas wie Rache nehmen wollen. Das ist ebenso wenig selten, wie beim Selbstmord die Rache oder die Strafe eines andern das Nebenmotiv zu sein pflegt. Und er kann sodann die persönlichen Erfahrungen in die Form allgemeiner Reflexionen

oder Gesetze zu Nutz und Frommen seiner Nation oder seiner Freunde bringen, auch um so über das Grab hinaus wirksam zu bleiben. Man könnte hier von der pädagogischen Art der Memoiren sprechen. Aber Politik und Pädagogik sind ja einander nah verwandt; man könnte Architektur und Gartenbau zum Vergleich heranziehen, um diesen Gedanken zu veranschaulichen.

Es ist hier kein Wort zu verlieren über Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“. In fast jeder Beziehung sind sie erforscht, kritisiert und befragt. Es genügt hier die Feststellung: Sie haben Form. Hier spricht der treue Eckhart seines Volkes, der seine Erfahrungen in Ideen verdichtet und in der ihm eigenen, schlichten, prägnanten und doch durch Gedanken gedrängten Sprache weiter wirksam sehen will; hier spricht aber auch der leidenschaftliche Mensch, der inimicus inimicis, nach dem alten, eine uralte Geschichte habenden Corpsstudentenwort, auch nach dem Tod bleiben will. —

Man muß es aber m. Erachtens den „Denkwürdigkeiten“ des Fürsten Bülow, mögen sich auch die Mißhandelten in einem besonderen Band gegen das ihnen Angetane und darüber hinaus wehren, lassen, daß sie ebenfalls „Form“ haben. Ihre Mängel liegen auf der Hand; auch ihre Unzuverlässigkeit, die manchmal in der bewußten und kaum verhüllten Tendenz des Autors ihre Ursache hat. Die Memoiren Bülows überraschen immer wieder durch die weite und verzweigte Bildung, die der Verfasser zweifellos besessen hat, wie durch die politische Untiefe und konstruktive Schwäche, mit der politische Erwägungen und Rezepte meist übrigens ex post dargeboten werden. Aber es war gewiß nicht leicht, nach Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen“, ja auch nach der Veröffentlichung der beiden ersten Bände der Hohenloheschen Tagebücher, Lebenserinnerungen in eigener Form zu schreiben. Die Form ist leicht; es ist alles auf die Anekdote oder auch die Momentphotographie gestellt; vielleicht auch auf den Klatsch, der in seiner sublimierten Form in der von Menschen bewegten Politik immer eine große Rolle gespielt hat: Das Ernste wird „ins Heitere verwandelt“, das Boshafte wird andern in den Mund gelegt und das Unbeweisbare den Toten. Es erinnert viel an den Esprit des 18. Jahrhunderts, auch in der wohlgefälligen und gelegentlich indiskreten Betonung der erotischen Note. Aber es paßt zu dem Mann, dessen Glanz seine Leistung übertraf, und dessen Klugheit größer war als sein Geist. Und die Memoiren Bülows geben doch eben übrigens auch im Hinblick auf die pastoralen Zutaten in diesem witzigen und frivolen Gebräu, ein echtes Bild von dem Geist des 19. Jahrhunderts wieder, das so, aber verwischter, vielleicht nur noch aus den in dieser Hinsicht interessanten Erinnerungen der Frau von Heyking, der Verfasserin der einst berühmten „Briefe, die ihn nicht erreichten“, zu erheben sein mag.

Es mag bei Bülow alles falsch sein — und sehr viel ist faktisch absichtlich und unabsichtlich entstellt — aber es ist ein Bild der Zeit geschaffen, der der Mann angehörte, das historisch durchaus ernst genommen werden muß. Es ist in den Geisteswissenschaften nicht selten so, daß die Teile falsch sind, aber das Ganze richtig!

Stil und Form haben nach meinem Empfinden auch die Erinnerungen des Fürsten Philipp Eulenburg. Und zwar ist es hier das Aesthetische, der fast künstlerisch entwickelte Sinn für das Anschauliche, Plastische und Anekdotische, und die ganz ungewöhnliche Kraft zur Nuancierung, die den Memoirenwerken Eulenburgs — ich denke auch an die von der Gattin herausgegebenen Vorarbeiten²⁾ — die eigene Prägung geben. Man möchte hier fast von einer Auflösung der Erinnerungen in künstlerische Bilder sprechen. Vielleicht ist die Anekdote etwas, was zu Lebenserinnerungen überhaupt wesentlich gehört, gerade wenn sie von älteren Menschen herrühren. Vielleicht ist sie aber auch etwas, was der Geisteshaltung des 19. Jahrhunderts oder doch bestimmten Kreisen dieses Jahrhunderts entspricht. Man denke etwa an die Art Harnacks und die Gunst, die er bei Kaiser Wilhelm II gerade wegen seiner eminenten Fähigkeit zu erzählen und zu formulieren gefunden hat. Auch Eulenburg war ein sehr kluger, ehrlich royalistisch empfindender Mensch, im Empfinden gelegentlich vielleicht etwas parfümiert, zur Aktion wenig begabt und schließlich ein Opfer der von dunklen Kräften getriebenen Maschine Justiz . . . Aber seinen Erinnerungen hat er trotz seines Schicksals die Form zu geben vermocht, die sie individuell-charakteristisch von anderen unterscheidet. Bilder wie den alten Kaiser im langen Gehrock auf der Treppe des Bahnhofs von Rosenheim, den Zylinder vor dem ihn begrüßenden Landvolk abnehmend und sich vor diesem verneigend, oder den in eine altmodische himmelblaue bayerische Uniform gekleideten Wilhelm I bei der Durchfahrt durch München nach dem Tode Ludwigs II. inmitten der wie ein schwarzer Kohlenhaufen oder wie schwarze Hennen um ihn sich senkenden bayerischen Prinzessinnen, oder Wilhelm II neben dem am Klavier spielenden und seine Lieder singenden Eulenburg, als das mehrmals eingeforderte Abschiedsgesuch des Fürsten Bismarck endlich eintrifft, oder die Szene im Salon der Fürstin Bismarck, als die zufällig anwesenden Zeugen eines aus gleichgültigen Gründen entfesselten, überreizten Nerven entspringenden Wutausbruches Bismarcks werden — „das war aber was“ stöhnt

2) Vergl. Aus 50 Jahren, Erinnerungen des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld² 1925; Philipp Fürst zu Eulenburg-Hertefeld, Das Ende König Ludwigs II. und andere Erlebnisse I; Erlebnisse an deutschen und fremden Höfen II, beides herausgegeben von seiner Witwe Fürstin Augusta zu Eulenburg-Hertefeld o. J.; vergl. Joh. Haller: Aus dem Leben des Fürsten Philipp zu Eulenburg-Hertefeld, 1924.

Varnbüler, und Johanna später entschuldigend, als der Fürst nicht mehr erschien: „Ottochen ist heute gar nicht wohl“. All das sind Bilder, die so plastisch vor einem stehen, daß man sie nicht vergißt, und die beliebig vermehrt werden können. Sie charakterisieren vielleicht weniger eine Zeit als die Menschen, die in ihrer Zeit führten, und die Eulenburg mit scharfen und künstlerischen Augen gesehen hat³⁾.

Max Lenz hat einmal gemeint, daß Professoren keine Memoiren schreiben sollten; ihre Memoiren seien ihre Bücher. Dies Urteil ist richtig, sofern diese Bücher Werke sind. Aber je mehr es dem Professor im 19. Jahrhundert, dem großen Jahrhundert der Gelehrten, vergönnt war, über die Grenzen seiner Fach- oder auch Berufsarbeit hinaus zu wirken, desto mehr sind Erinnerungen von Professoren, fast ohne Zahl, erschienen. Von Berufenen also und von Unberufenen, die ihre Stellung zu Geschehen und Welt festlegen und festhalten wollten. Dabei sind dann auch manchmal Persönlichkeiten sichtbar geworden, die alle Bewunderung verdienen.

Merkwürdig schwer und hart, ja oft schwermütig und bitter sind die Erinnerungen großer Mediziner. Ich denke dabei etwa an Naunon, oder auch an die wunderbaren Briefe Billroths, diese Briefe eines durch und durch auch in nebensächlichen Formulierungen künstlerischen Menschen, der zuletzt herb und ernst zugeht, daß der Ehrgeiz die eigentliche Triebkraft seines Lebens gewesen ist. Lubarsch, der antisemitische Semit, hat die vielen Krachs und Streitigkeiten seines Lebens in einer Beschreibung desselben aufbewahrt. Es mag sein, daß eine Art fanatischen Gerechtigkeitsgefühls bei der Auswahl gerade dieser Seiten des Lebens maßgebend gewesen ist; denn „bewegt“ war auch dies Leben doch erst in zweiter Linie durch den Lärm, wie ich wenigstens annehmen möchte.

Für Geschichte und Wesen des Judentums kennzeichnende Erinnerungen sind die anonym unter dem Titel „Auf rauhem Weg“ erschienenen Jugenderinnerungen des Orientalisten Lidzbarski, die das Ghetto in Plock, wie mich dünkt, wahrheitsgetreu, aber in der Sicht eines durch wissenschaftliche Arbeit europäisiereten Juden schildern; etwas, was sonst wohl nirgends so geschildert sein dürfte.

3) Manches hat auch Prinz Alexander Hohenlohe, der Sohn des Fürsten Chlodwig, „gesehen“, obwohl diese 1925 erschienenen Erinnerungen als Ganzes eine unausgeglichene und manchmal fehlerhafte Materialansammlung darstellen. „Gesehen“ sind die Eigentümlichkeiten Bismarcks, dieses Menschen, der ganz anders wie alle anderen Menschen war, „gesehen“ ist aber auch der Vater Hohenlohe. Amüsant und auch für den Reichskanzler Hohenlohe charakteristisch ist die seigneurale und hochmütige Humanität, die überall hier durchschlägt.

Bei den Erinnerungen von Ulrich v. Wilamowitz-Möllendorf fällt die starke innere Bindung an die Schulzeit in Schulpforta auf, die viel zur Prägung dieses Lebens beigetragen hat. Die Urteile über Menschen und Dinge sind nüchtern und streng, fast hart und die Betrachtungsweise ist merkwürdig unphilosophisch. Vielleicht kann man auch dies Urteil mit diesen Memoiren belegen, daß diese Generation großer Gelehrter wenig menschliche Kenntnis von einander hatte. Das Interesse erschöpft sich im Sachlichen. Das „Verstehen“ des Menschen und das Erfassen der fremden Persönlichkeit, die neben einem steht, ist nicht die starke Seite dieser in ihrer Weltanschauung stets mit einem Schuß Humanismus gesalbten Generation gewesen.

Ein Typus der bürgerlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, für deren Charakter die soziologischen Gesichtspunkte oft wichtiger sein dürften als die fachwissenschaftlichen, ist **Bernhard Weiß**, der alte hochverdiente Berliner Exerziermeister im Gebiet des Neuen Testaments, gewesen. Es mutet fast rührend an, wenn man liest, daß er die Nacht nach seiner Ernennung zum Konsistorialrat in Kiel vor Freude nicht schlafen kann und daß die Ernennung des 80jährigen zum Wirklichen Geheimen Rat mit dem Prädikat Exzellenz ihm ein Beweis dafür ist, daß seine Lebensarbeit nicht umsonst gewesen ist. Auch sein Verhalten beim Tod der Lebensgefährtin während langer Jahre zeigt die Größe und Schwäche jener Generation. Die Nachricht trifft ihn, als er an der Auslegung einer Stelle im Philipperbrief arbeitet. Er erhebt sich, sitzt am Bett der Verschiedenen „hoffnungslos tränenlos“, und nimmt die Feder wieder auf, den Satz zu vollenden. Wie fest ist der Glaube dieser Männer an die Institutionen des Staates und an den Sinn ihrer Lebensarbeit gewesen!

Das bürgerliche Zeitalter der Wissenschaft mit seinen den meisten unbekanntten Freuden, seinen „großen“ kleinen Enttäuschungen und seinen im Grund beneidenswert glücklichen schweren Kämpfen zeichnet mit größter Feinheit und in zartesten Pastellfarben **Fr. Meinecke** in seinen an Charme reichen Lebenserinnerungen, von denen man nur wünschen möchte, daß sie bald fortgeführt werden mögen. Hier ist das Ich in wirklich künstlerischer Form und in einer, wie mit Recht gesagt worden ist, an Fontane erinnernden Art in die Umwelt so eingezeichnet, daß beides nicht von einander geschieden werden kann, sondern sich entgegenwächst.

2.

Auch für die Biographien ist das Problem der metaphysischen Form meines Erachtens das Entscheidende. Gegenstand und Form müssen in einem innerlichen Verhältnis zu einander stehen.

Was heißt das? Das heißt zunächst rein ästhetisch, daß der Stil dem, was beschrieben werden soll, angemessen sein muß. Biographien dürfen nicht in Einzeluntersuchungen zerflattern, und die Einzelzüge müssen der Unterstreichung der fest zu führenden Grundlinien dienen. Biographien brauchen Konzentration. Sodann aber müssen Biographien das hineinbringen, was bei Memoiren von selbst hineinkommt, die Umwelt und den Boden dessen, den sie beschreiben wollen. Sie müssen also bei aller Konzentration den Zirkel weit ansetzen, und sie werden umso besser sein, als sie gleichzeitig Zeitgeschichte im weitesten Sinne des Wortes sind, und ihren Helden in Geist, Leben, Stil und Bewegung seiner Zeit einordnen. Was Memoiren, wenn sie gut sind, von selbst erreichen, müssen Biographien auf dem Umweg der historischen Betrachtung und Forschung sich erarbeiten. In der Historie ist, da es sich um Verstehen des Fremden handelt, der Umweg oft der kürzeste Weg zum Verständnis.

Vielleicht ist es in etwas klar geworden, was ich unter metaphysischer Form verstehe. Dabei kann ich das Unsagbare nicht formulieren, das die Kongruenz von Form und Sache betrifft. Vermutlich deshalb nicht, weil das Metaphysische hier letztlich persönlich ist.

Eine merkwürdige, aber eindrucksvolle Form der Biographie, die mir so noch nicht vorgekommen ist, hat *Harold Nicolson*, in der Lebensbeschreibung seines Großvaters, des Lord Dufferin, gewählt, der Botschafter und eine zeitlang Vizekönig von Indien gewesen ist⁴⁾. *Nicolson* webt nämlich seine eigene Jugendbeschreibung in diese Biographie hinein und gibt in den eigenen Kindheitserlebnissen die Eindrücke wieder, die er von seinen Großeltern, speziell von seinem Großvater empfangen hat. Die Spiegelung der historischen Person in den eigenen persönlichen Erinnerungen, das Ineinander von Selbst- und Fremdbiographie dringt jedenfalls an die zu beschreibende Person nah heran und gibt auch der Schilderung der Umwelt intime Noten.

Ähnlich sind wohl auch in methodischer Hinsicht die sachlich wichtigen und menschlich überaus sympathischen *Bismarck-Erinnerungen* von *Arthur von Brauer* „im Dienst Bismarcks“ zu beurteilen, in denen auch aus persönlichen, oft unmittelbar nach dem Geschehen niedergeschriebenen Erinnerungen und aus amtlichen Erfahrungen ein wunderbares Bild *Bismarcks* herauswächst. Auch die *Bismarckerinnerungen* des Staatsministers *Freiherrn Lucius von Ballhausen* könnten in diesem Zusammenhang beleuchtet werden, wengleich dieses historisch ungemein bedeutsame Buch doch wesentlich anders wie *Brauers* Werk eingerichtet ist.

Ueber die bekannte Biographie, die *Agnes von Zahn* ihrem Vater *Adolf von Harnack* gewidmet hat, habe ich mich in

4) *Rose und Sporn*. Porträt eines Vizekönigs. Deutsch bei *S. Fischer o. J.*

einem besonderen Aufsatz geäußert⁵⁾). Diese Lebensbeschreibung, aus einer gewissen Wesensverwandtschaft heraus geschrieben, hat an dem Vater außer den intimen Zügen der schlichten und tiefen persönlichen Frömmigkeit mehr das Tätige als das Wissenschaftliche hervorgehoben. Der Organisator steht vor dem Professor, die Exzellenz, d. h. die kulturell wichtige Persönlichkeit, vor dem Theologen. Es ist begreiflich, daß der Familie diese Seite in der vielseitigen und anziehenden Person Harnacks als die leuchtendste den meisten Eindruck gemacht hat. Aber im Grunde ist dabei doch das vielleicht Beste an Harnack unbeleuchtet geblieben; dies nämlich, daß er bis zuletzt Professor der Kirchengeschichte, und zwar im Speziellen der alten Kirchengeschichte, geblieben ist. Trotz aller organisatorischen Aufgaben, der Präsidentschaft der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft vor allem, trotz einer wohl mit Goethe vergleichbaren Weite der Bildung und Freiheit des Urteils hat Harnack's Herz bei den subtilen Problemen der alten Kirchengeschichte, z. B. des ersten Clemensbriefes, geschlagen. Ich habe das immer als geistige Bodenständigkeit empfunden und es bedauert, daß Bewunderung und Liebe der Tochter mehr die nach außen wirkende Gelehrten-Erscheinung, wie sie das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, und wo es fraglich erscheint, ob sie von kommenden Jahrhunderten produziert werden können, geschildert hat, als den bis ins Greisenalter forschenden Forscher, der vor allem in der Geschichte seiner Wissenschaft und dann erst in derjenigen der großen Wissenschaft überhaupt einen Platz erworben hat und erwerben wollte.

Ganz anders ist die Biographie gehalten, die Otto Ritschl seinem Vater Albrecht Ritschl gewidmet hat. Hier tritt das Persönliche zurück; fast im Stil der älteren Gelehrten-Generation; ein Zug, auf den ich schon oben aufmerksam gemacht habe, und der ja auch ein vielleicht negatives Charakteristikum ist. Statt dessen wird der Verwurzelung der wissenschaftlichen Arbeiten und der Ideen Albrecht Ritschls in meisterhafter Weise nachgegangen, und die gesamte Geschichte der Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erscheint hier als die Umwelt, die für den Helden wesentlich ist. Hier ist also die Biographie mehr und mehr in die freilich begrenzte Zeitgeschichte übergegangen.

Aehnliches könnte man von der Biographie sagen, die Siegfried von Kardorff über seinen Vater Wilhelm v. Kardorff in einer die Plastik erhöhenden lebendigen Verwebung von Briefen in die Darstellung geschrieben hat, sodaß hier die Persönlichkeit lebendiger und kräftiger hervortritt als Albrecht Ritschl in dem Buch seines Sohnes. Das wird aber zum Teil, auch abgesehen von diesem Kunstgriff, damit zusammenhängen, daß die

5) Deutsches Volkstum, Septemberheft 1936 S. 678 ff.

Persönlichkeit eines Professors, auch eines Herrschgewaltigen, wie es Albrecht Ritschl war, schwerer in objektiven Vorgängen und Werken anschaulich zu machen ist als die Persönlichkeit des Parlamentariers und Politikers. Aber Siegfried von Kardorff hat es dabei verstanden, auch schwierige wirtschaftliche Fragen sachlich klar zu machen, in denen sein Vater gearbeitet hat, z. B. die komplizierten währungspolitischen Probleme. Und auch das wird klar, daß Wilhelm v. Kardorff nicht nur wegen seiner hervorragenden persönlichen Eigenschaften, sondern auch wegen seiner überlegenen sachlichen Einstellung zu den Wirtschaftsproblemen der Zeit Vertrauensmann Bismarcks werden mußte. Er war Landwirt, sah aber die Notwendigkeit vor sich, Industrie und Landwirtschaft einander anzunähern und so den Weg für die Wirtschaftspolitik des neuen Reiches zu öffnen, in dem alles darauf ankam und ankommt, diese beiden Faktoren in klug ausgewogenem Gleichgewicht zu einander zu halten.

Jedenfalls zeigt auch der Blick auf dies Beispiel, daß die gute und liebevolle Biographie die Neigung haben wird, Zeitgeschichte zu werden oder doch jedenfalls Beiträge dazu zu bringen. Dabei wird die wissenschaftliche Leistung durch den Vergleich, die tätige Leistung, wenn das Wort so gestattet ist, durch ihre Wirkungen vor allem deutlich werden.

III.

Diese Betrachtungen münden in zwei philosophische Fragen. Die eine ist das Problem des Ich, wie es sich aus der Analyse der Memoiren ergibt. Die andere ist das Problem des Verstehens, wie es auf dem Grund des Problems der Biographien liegt.

1.

Es ist klar, daß auch die Memoiren zeigen, wie das unser Blick auf sonstige historische Quellen bestätigt, daß das Ich sich wandelt je nach dem, mit wem es in Beziehung tritt und zu dem es spricht. Das Ich hat die Natur des Proteus, und das will für die Bewertung historischer Quellen sehr wohl beachtet sein. Objektive Quellen gibt es also nicht. Es ist der dynamische Charakter des Ich, auf den wir stoßen. Denn es bekommt Gestalt und Form durch die Beziehungen, die es eingeht. Ja, das eigentliche Problem scheint das zu sein, ob das Ich mehr ist als ein Beziehungsbegriff; anders ausgedrückt: in wie weit das Ich mehr ist als ein Punkt, der sich in Beziehungen verwirklicht.

Es gibt eine einfache Tatsache, die beweist, daß das Ich nicht immer dasselbe ist, sondern sich in ständiger Wandlung befindet. Das ist das Faktum, daß dieselben Eltern in verschiedenen Zeiten des Lebens ganz verschiedene Kinder zeugen. Das dürfte mehr als manches andere den lebendigen Wechsel der Persönlichkeit be-

weisen; ja man könnte überhaupt fragen, ob nicht dieser Wechsel der Persönlichkeit oder gar die Entwicklung des Menschen letztlich in dem periodisch bedingten Hervortreten seiner Ahnen in ihm selbst besteht und gewissermaßen in dem Durchlaufen der Ahnenkette sein eigentümliches Wesen erwirbt.

Dem sei wie ihm wolle. Aber man wird doch die Bedeutung der Beziehungen, die das Ich knüpft, gegenüber dem Faktum, daß eben dieses Ich Relationen schafft, nicht überbetonen dürfen. Das Erste ist doch unzweifelhaft die Kraft des Ich, in Beziehungen zu treten, sie zu setzen und auf sie einzugehen oder auch nicht einzugehen. Daher ist das Ich eben kein Punkt, der sich in Beziehungen realisiert, sondern dieser „Punkt“ ist eine wirkliche Kraft, die in der Wechselwirkung mit anderen Kräften lebt und dadurch sich erhält. Denn die Relationen bestehen nicht zu toten Sachen, sondern zu ebenso lebendigen Kräften, wie es das Ich ist, das setzt und gerufen wird, das bestimmt und selbst bestimmt wird.

Bei diesen Erwägungen taucht jedoch ein anderer Gedanke auf, den mein verewigter Vater in seiner während des ersten Weltkrieges entstandenen Schrift „Ewiges Leben“ ausgesprochen hat. Wenn man den Tod definieren will, so geht man in der Regel davon aus, ihn als Vernichtung und Zerstörung des Ich aufzufassen; und daran schließt sich die Frage, ob dies zerstörte Ich wie der Glaube an die Auferstehung des Menschen will, dereinst durch Gottes Eingreifen wieder lebendig gemacht werden kann und wird. Man könnte es, von einer anderen Seite gesehen, auch so formulieren: Wenn die Lebenskraft, die in unendlich vielen Individualitäten sich gestalten und ausdrücken will, sich aus diesem Einzelwesen zurückzieht, dann sind diese tot. Wenn man einen Toten sieht, so gibt es m. E. dafür keinen besseren Ausdruck, um das zu bezeichnen, was man *prima facie* fühlt, als das Wort *exanimatus*, entseelt. Die Kraft, die das Individuum im Leben erhalten hat, ist von ihm gewichen. Es ist entseelt und tot. Aber dieser wie jener Ausgangspunkt erscheint keineswegs als gegen alle Zweifel gesichert. Es könnte doch auch so sein, daß der Mensch dann stirbt, wenn die Beziehungen des Ich durchschnitten werden, in denen es selbst gestanden hat, und wenn die Wechselwirkungen zum Aufhören gebracht werden, in denen das Ich gelebt hat. Totsein hieße dann ganz Alleinsein. Die Isolierung auf das Ich selbst und nur auf das Ich, das wäre der Tod. Hiernach bleibt also der Wesenskern des Menschen auch über den Tod hinweg; der Tod ist die Durchschneidung der Relationen, in denen das Ich sich verwirklicht. Voraussetzung und Consequenz zugleich dieser Anschauung ist die Unsterblichkeit der Seele, wobei es sogar zunächst dahingestellt bleiben kann, ob die Seele individuell erhalten bleibt, oder ob sie im Alleben untergeht.

Man kann aber noch einen anderen Weg einschlagen und auf diesem einen Schritt weiter gehen. Wenn das Ich trotz der Zerschneidung der Wechselwirkung bestehen soll, so wird es doch nur leben, falls es in den Formen des Lebens überhaupt lebt. Es muß also in Beziehungen — trotz der Zerstörungen derselben — bleiben, und es muß wenigstens eine Relation behalten, die als solche unzerstörbar ist. Das ist die persönliche Beziehung zu dem ewigen Geist selbst, die gerade in der Gemeinschaft mit Christus den persönlichen Charakter findet. Wenn alle anderen vergänglichen Relationen abfallen und vergehen, so kann und muß sogar doch die eine, ihrer Natur nach unzerstörbare, die mit Gott, bleiben und bestehen. Wenn alles versinkt, Familie, Freunde und Feinde, wenn im grauen Dunkeln nur noch ein langsamer Puls schlägt „Ich, ich“ und es von einem dumpfen Echo wiedergehoben wird „ich, ich“, in dieser großen und letzten Einsamkeit des beziehungslos gewordenen Lebens nimmt der ewige Christus den Menschen an der Hand und führt ihn in dieser Gemeinschaft, die allein Bestand hat, an das neue Ufer eines neuen Lebens hinüber. Das Leben mit Gott verbürgt die Unsterblichkeit, nicht bloß im Sinn des unpersönlichen Untergehens im Alleben, sondern als Erhaltung des Ich oder der Seele in der einzig festen Beziehung, die ihrer Natur nach Bestand hat.

Man mag manches gegen diesen Gedanken, dessen Fundamente, wie gesagt, nicht von mir stammen, einwenden können; immerhin, er verdient festgehalten zu werden. Denn er zeigt einen neuen, denkbaren Weg zu Beantwortung dieser schwersten aller Fragen. Der Tod braucht nicht bloß als Zerstörung von Leib und Seele gesehen werden, der dann nach der altchristlichen Lehre die Hoffnung auf die Wiederbelebung der Person in Leib und Seele (*ἀνάστασις σαρκός*) entspricht; der Tod ist auch nicht nur als Zurückziehung des göttlichen Odems aus dem einmaligen Individuum vorzustellen, dem dann das Eingehen und das eigentlich unpersönlich machende Untergehen im Alleben folgen würde. Der Tod kann vielmehr auch als das Zerschneiden der diesseitigen Beziehungen des Ich und als Aufhebung der Wechselwirkungen gesehen werden, in denen dies Leben verläuft. Die Unsterblichkeit wird bei diesem Ansatz als ein persönliches Fortleben der Seele gehofft werden dürfen, sofern das Ich die Relation mit dem Ewigen in der Gemeinschaft mit Christus hat, die auch die letzte Einsamkeit überdauert.

Die Frage danach, ob es Leben der Person auch ohne Leiblichkeit, lediglich als „Seele“, geben kann — man denke an die Auseinandersetzung zwischen Herder und Mendelssohn über diese Frage — und alles, was hierzu bemerkt werden müßte, soll hier nur angerührt, nicht erörtert werden.

2.

Ueber das Problem der Auslegung ist in den letzten Dezzennien viel gearbeitet und gedacht worden. Dilthey, Spranger, Troeltsch, Günther, Wach, Holl, meine *καλεωότης*, um nur einiges zu nennen, wären hier anzuführen. Das Problem hat sich aus der ihm durch Kant gegebenen erkenntnistheoretischen Richtung über die psychologische Betrachtungsweise in die metaphysische Linie von Leibnitz entwickelt, in der auch Einwirkungen Hegels sichtbar werden. Die Frage ist also nicht mehr so sehr die nach der Struktur des menschlichen Geistes und nach dem a priori des Erkennens, sondern man geht von dem Gedanken des Allebens aus, an dem der Einzelne „teil hat“. Die „Teilhabe“ dessen, der verstehen will, und dessen, der oder das verstanden werden soll, an dem Universum oder an dem Gesamtleben, das sind die prinzipiellen Vorstellungen, mit denen die Frage nach dem „Verstehen des Fremdseelischen“ bearbeitet sind. Weil und sofern ich und der andere an dem lebendigen Allgeist teilhaben, ist es möglich, daß wir uns verstehen. Hieraus ergeben sich auch die Gradunterschiede des Verstehens, die aber letztlich nicht erkenntnistheoretisch oder psychologisch, sondern metaphysisch verwurzelt sind. Der ganze Fragenkomplex liegt in der Sphäre der Metaphysik, gewiß ein Beweis für die Vertiefung der Fragestellung.

Es ist übrigens interessant zu sehen, wieviel alte Probleme in dieser Umformung der Fragestellung mitwirken. Da ist der alte, von Aristoteles kommende Grundsatz, daß nur Gleiches Gleiches verstehen kann. Und auch das alte Prinzip, das etwa der Hofmannschen Exegese zu Grunde liegt, daß die Logik das unveränderlich Gemeinsame ist, in dem sich Heute und Einst treffen, gehört hierher. Freilich wird man an der Unveränderlichkeit der Logik im Zeitalter der ausgesprochenen und nicht ausgesprochenen Gedanken von Gauß, Hilbert und Poincaré zweifeln müssen; und man könnte fragen, ob der Begriff des Allgeistes wirklich ein hinreichender Ersatz für den Glauben an die Logik trotz seiner Dynamisierung dieses Glaubens ist. Merkwürdig scheint es mir auch zu sein, daß die Gegenwart sich zumeist mit der Kritik fremder Gedanken aus der eigenen Zeit begnügt, während erst die kommenden Generationen das Vergangene gewordenene „Fremdseelische“ zu analysieren und damit zu verstehen beginnen.

Praktisch ergibt sich aus diesen Grundanschauungen, daß die große Rankesche Forderung nach dem Auslösen der eigenen Individualität, um dem objektiven Erkennen offen zu stehen, so nicht aufrecht erhalten werden kann. Im Gegenteil, man könnte sagen, daß je stärker die Subjektivität ist, je tiefer und weiter sie in das Alleben eindringt, je umfassender und persönlicher ihre Teilhabe an dem Ganzen ist, desto größer ihre Möglichkeiten sind, Fremdseelisches aufzunehmen. Denn die Chancen, Frem-

des zu verstehen und sich mit ihm zu berühren, sind größer, wenn ich an vielen Punkten und zugleich tief in das Ganze eindreibe, als wenn ich das nur an einer Stelle kann oder mich selbst „aufhebe“, um mich von dem „Ganzen“ überschwemmen zu lassen. Dann mag vielleicht das Ganze von mir Besitz ergreifen; aber das Fremdseelische gewinne ich erst, wenn ich ihm als Ich, im Ganzen verankert, gegenüber trete. Das gehört nun einmal zu menschlicher Art. Es ist doch allmählich ein verfeinerter Begriff von Objektivität erarbeitet worden. Wenn man auch das immer Berechtigte des von Ranke geprägten historischen Moralgesetzes, wenn ich es so nennen darf, im Auge behalten muß, so darf man doch vielleicht die Formulierung wagen, daß gerade starke Subjektivität Objektivität verheißt. Je mehr und je stärker ich wirklich lebe, um so mehr Möglichkeiten habe ich, mich in dem Allleben mit dem Fremden, das ich verstehen will, zu berühren. Denn das Alleben ergreift man nur mit Einsatz der ganzen Existenz. Nur mit Einsatz des eigenen Lebens kann es mir gelingen, fremdes Leben zu erfassen. Vielleicht ist dieser Gedanke eine Korrektur oder Fortbildung der allzu akademisch empfundenen Vorstellung von der „Teilhabe“. Religion etwa kann nur verstehen, — auch fremde Religion — wer selbst Religion hat und lebt.

Es liegt in der Linie dieser Gedanken, wenn die vielleicht manchem hybrid erscheinende Forderung gewagt wird, daß es die Aufgabe der höheren historisch-exegetischen Erkenntnis ist, einen Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Fast scheint das ein Widerspruch gegen die Absicht dieses Aufsatzes zu sein, der im Grund die Schwierigkeiten in der Bewertung der Quellen und ihre tief verankerte subjektive Bedingtheit aufgezeigt hat. Und die Distanz zu dieser eben erhobenen Forderung wird noch größer, wenn man an die Umwege denkt, die das wissenschaftliche Verstehen zu machen hat, um das Allgemeine zu finden, in dem sich der Exeget oder Interpret und das zu Verstehende treffen. Die ganze Durchleuchtung der Umwelt, der geistigen und der materiellen, und die Erforschung der sprachlichen und geistigen Stilgesetze, der τόποι, die den Gedanken selbst oft formen und sogar schaffen, und was man sonst noch an sachlichen und sprachlichen Erfordernissen hinzufügen könnte, all das muß hier in Betracht gezogen werden. Aber schon das wird es klar machen, warum ein Autor über sich selbst hinaus verstanden werden kann und muß. Denn welcher Mensch ist über die geistigen und physischen Voraussetzungen seiner Existenz wirklich im Klaren! Gerade auch der große Mensch lebt im und vom Unbewußten; und erst wenn er Vergangenheit geworden ist, wird dies Unbewußte stückweise ins Bewußtsein gehoben. Und doch gründet sich diese oben geltendgemachte Forderung, daß der

Autor besser zu verstehen ist, als er sich selbst verstanden hat, letztlich noch auf etwas anderes; nämlich auf eine Eigenschaft, die der großen Literatur überhaupt anhaftet. Diese nämlich hat es an sich, daß sie weiter und — oft — anders wirkt, als ihr Urheber es gewünscht und geträumt hat. Der Pfeil trägt weiter als der Schütze gewollt hat, und bei diesem in die Weite Greifen über die Absicht des Verfassers hinaus verändert sich nicht selten auch die Substanz des betreffenden Werkes selbst, wenigstens in der Auffassung der Menschen. Man denke etwa an das Hohelied und an den Wechsel, den es im Lauf der Geschichte durchlaufen hat. Ursprünglich ist es ein Liebesgedicht, dann wird es die Fundgrube für die Mystik, die dort das Verhältnis von Gott und der Seele, von Christus und der Kirche, vom heiligen Geist und den Menschen abgebildet findet.

Mit dieser objektiven Qualität der großen Literatur — man könnte das auch im Hinblick auf Homer oder Vergil sagen — hängt es auch zusammen, daß häufig Mißverstehen von Stellen, Werken und Autoren Anlaß wird zur Vertiefung des nachfühlenden Verstehens sowohl wie auch des selbständigen Denkens. Ich habe diese literarische Erscheinung vor Jahren einmal „das produktive Mißverstehen“ genannt. Ich dachte damals an bestimmte Umbildungen und Umdeutungen, die der Neuplatonismus im Laufe seiner Geschichte erfahren hat. Ich könnte heute hinzufügen, daß die Allegorese und ähnliche Methoden der Auslegung auf das entsprechende literarische Phänomen zurückweisen und in diesem ihre Möglichkeit haben. Dogmatik und Predigt im Christentum beruhen in weitem Umfang auf der bewußt oder unbewußt angewandten Umdeutung der Bibel. Ja, unsere ganze europäische Kultur ist wesentlich eine Umdeutung des Erbes der Antike, zu welcher das Christentum gehört, durch das neue in die Geschichte beherrschend eingetretene Blut der Germanen. Gerade das Schöpferische in der Kultur des Mittelalters, an das ich hier zunächst denke, ist Aufsaugung und Verarbeitung des hochverehrten Erbes durch oft produktives Mißverstehen. Erst im 17. Jahrhundert beginnt man sich gegen das Erbe nicht bloß abzusetzen, sondern sich auch gegen dasselbe zu stellen.

Freilich erhebt sich hier noch eine Frage, die auf einen seltsamen letzten Tatbestand hinweist. Es ist in der Geistesgeschichte sehr selten, — ja ich weiß eigentlich überhaupt kein durchschlagendes Beispiel — daß der menschliche Geist Gedanken bloß aus sich selbst heraussetzt; die Entwicklung und Fortbildung geschieht in der Regel so, daß sie in der Auseinandersetzung und Kritik mit und an bereits vorhandenen Gedankenbildungen sich vollzieht. Es ist auch eine nachdenklich machende Tatsache, daß Wissenschaft und Religion sich so gern auf legal kanonische oder faktisch kanonisch gemachte Bücher stützen. Woher stammt die-

ser Drang, Vergangenes als verbindlich festzuhalten? Allein der Hinweis auf die Größe des Vergangenen oder auf die ursprüngliche und epochale Qualität des heiligen Buches oder auf den konservativen Zug der menschlichen Natur, die auch festhalten und nicht bloß schaffen kann und will, genügt nicht. All das ist richtig. Aber die Ursachen dürften tiefer liegen und sich den metaphysischen Grundlagen unseres Seins und Lebens annähern. Unser Geist braucht ein Gegebenes, an das er sich anlehnen und an dem er sich entfalten kann. Er gleicht dem Efeu. Und zwar liegt es nicht bloß an der hervorragenden Art des Baumes, an den er sich anlehnt, und auf den er sich stützt. Gewiß, die Qualität ist in der Regel auch beteiligt; wäre sie es nicht, so wäre der Nihilismus dieser Betrachtung fast untragbar. Aber die Qualität allein macht es eben nicht. Es muß nur ein Gegebenes vorhanden sein, an dem sich der menschliche Geist ausspricht, das er braucht, um selbst fruchtbar zu werden. So ist unsere Produktivität eine abgeleitete und unsere Originalität eine gebundene, die in der Regel mehr Vorgänger hat, als sie selbst weiß. Schließlich ist es die Historialität des menschlichen Geistes, auf die wir stoßen, wenn wir diese Tatsache oder dieses Gesetz der Geistesgeschichte zu ergründen versuchen. Es ist seine historische Art, sein selbst geschichtlich Sein, das ihn immer wieder nötigt, sich an Fremdes anzulehnen, Gegebenes produktiv zu machen, klassische oder maßgebende Zeiten zu schaffen, in der Auslegung von „Offenbarungen“ sich zu entfalten. Die Historialität des menschlichen Geistes treibt ihn immer wieder in die Geschichte hinein. Sie nötigt ihn, Erkanntes und Erforschtes immer wieder aufs Neue zu sehen und darzustellen, wobei nur allzu oft das glühende und gewesene Leben in klassische Epochen gewandelt wird, deren maßgeblich Werden wie Asche das Feuer so das Leben bündigt und zudeckt. Ja, man möchte schließlich fragen, ist es nicht die historische Art des menschlichen Geistes, welche die christliche Lehre von der Menschwerdung Gottes in einer geschichtlichen Person ermöglicht und die Absonderung einer besonderen Heilsgeschichte aus der allgemeinen Geschichte gefördert hat? Auch Glaube und Erleben sind von dem seiner Natur nach historialen menschlichen Geist abhängig.

Literarische Berichte und Anzeigen.

Die Christusfrage und die Voraussetzungen der Theologie

Walther Köhler, Ernst Troeltsch (1941)

Von Erich Seeberg,

Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Eine gute Biographie zu schreiben, ist eine schwere Aufgabe. Auch wenn man zunächst lediglich an die ästhetische Seite dieser Aufgabe denkt, zusammenzufassen, auszuschneiden, zu gestalten, kurz ein Bild zu entwerfen. Wieweit muß die „Umwelt“ berücksichtigt werden? Ist nicht jede gute Biographie Zeitgeschichte? Wie bringt man die Einzelzüge an die richtige Stelle, so daß nicht bloß eine Photographie, sondern ein charakterisierendes Bild erreicht wird?

Auch in dieser Beziehung hat W. Köhler die Aufgabe, die er sich gestellt hatte, in ausgezeichneter Weise gelöst. Das Buch ist glänzend geschrieben, im Wesentlichen ohne den pedantischen Ballast an Anmerkungen, welche die Mißtrauischen und die Eiteln erfreuen, reich an knappen und blendenden Formulierungen, die oft das Ergebnis mühevollen Denkens darstellen, die Stimme des Toten in prägnanten Zitaten lebendig machend, und seine Gedanken in der Durchwebung mit eigenen Gedanken erneuernd. Vf. hält bewußt all den ärgerlichen Kleinkram fern, mit dem auch ein schöpferisches Menschenleben belastet ist, weil dieser im Durchleben eben kein Kleinkram ist: Kämpfe mit Behörden, Streitigkeiten mit Kollegen, Befragungsfragen, niederträchtige Besprechungen, Intriguen von Gruppen und Personen —, all das verschwindet, im „wesenlosen Scheine“ des „Gemeinen“ und ist auf das Notwendigste beschränkt. Auch das Persönliche tritt zurück; vielleicht manchmal zu sehr. Man würde beispielsweise gern einiges Nähere über das Heidelberg zur Zeit von Troeltsch oder über den Berliner Kreis, in dem er lebte, erfahren. Freilich werfen sehr charakteristisch ausgewählte Episoden ein helles Licht auf die Persönlichkeit. So etwa den Zusammenstoß des jungen Troeltsch 1896 in Eisenach mit F. Kattenbusch, mit dessen Schilderung das Buch eindrucksvoll beginnt, oder Troeltschs Lachen, das Vf. beim Schwimmen beobachtet hat, oder seine politische Tätigkeit als Unterstaatssekretär im Preußischen Kultusministerium, hinsichtlich welcher ich dem Verfasser bezeugen kann, daß sie wenig Bedeutung gehabt hat; im Grund deshalb, weil Troeltsch, wie ich öfters gehört habe, vielleicht gerade wegen seiner Ideenfülle, sich in den bürokratischen Apparat und in die Handhabung der Akten nicht hineinzufinden wußte.

Nein, Walther Köhler hat keine historische Biographie im einfachen Sinn dieses Wortes geschrieben; er geht vielmehr von systematischen Interessen aus und stellt den Denker Troeltsch dar, indem er die einzelnen Problemkomplexe analysiert, über welche Troeltsch gearbeitet und geforscht hat. So finden wir etwa folgende Kapitel: Glaube und Geschichte, das Wesen des Christentums, die Absolutheit des Christentums, die Religionsphilosophie (das religiöse a priori). Dogmatik, Ethik, das Werden der historischen Methode, die Soziallehren, der Historismus und seine Probleme. Und zwar schlägt W. Köhler bei diesen feinsinnigen, auf Grund der in Betracht kommenden Quellen gearbeiteten Analysen den Weg ein, daß er auch von sich aus die von Troeltsch in Angriff genommenen Fragen historisch unterbaut und die Probleme geschichtlich verfolgt und so in ihrer Schichtung vor dem Leser erscheinen läßt. Man lese etwa einmal den Anhang des das religiöse a priori behandelnden Abschnitts, um sich

deutlich zu machen, was ich meine. So ist das, was Vf. gibt, eine Problemgeschichte des neueren theologisch-philosophischen Denkens, an der Gestalt des Denkers Troeltsch und seiner Probleme entwickelt und eindrücklich gemacht. Insofern ist diese Biographie auch Zeitgeschichte. Sie gibt das Denken und Fragen einer geistig bewegten, ja verwöhnten und methodisch exakt arbeitenden Zeit wieder. Und est ist doch ein stolzes Bild, das sich hier aus einem Forscherleben, wenn es rein als solches gesehen wird, ergibt. Es ist genug Leben darin, um auch den Laien unter den Lesern mitzuziehen. Das Buch ist aber nicht bloß eine theologiegeschichtliche, sondern auch eine systematische Leistung; denn der Vf. bespricht die einschlägigen Fragen durchaus mit dem Einsatz der eigenen Person und fördert sie mit den bewegten Ergebnissen des eigenen Denkens. Jedenfalls weiß der Kirchenhistoriker W. Köhler in der Theologiegeschichte so gut Bescheid wie die besten systematischen Theologen; die helle Weite des Blicks und die gebildete Offenheit der gesamten Einstellung werden bei ihm auch diejenigen anerkennen müssen, die im Gegensatz zu ihm etwa die Konzentration des Blickes und die rein theologische Orientierung zum Grundsatze ihrer Existenz gemacht haben oder — besser — machen mußten.

Die Wahl der problemgeschichtlichen Methode scheint mir einem Mann wie Troeltsch gegenüber durchaus angemessen zu sein. Denn sein Denken war historisches Denken und wollte die Probleme durch ihre historische Zergliederung und durch den Aufweis ihrer Schichtung einer Lösung zuführen. Er ist wohl in diesem Legen von Grundlagen stecken geblieben. Ja, es ist mir manchmal zweifelhaft geworden und geblieben — auch angesichts der von W. Köhler angegebenen interessanten Gesichtspunkte — ob Troeltsch wirklich schließlich einen großen systematischen Abschluß gewonnen hätte, wenn ihm ein längeres Leben vergönnt gewesen wäre. Gerade das Torsoartige, das Verweilen in den Vorfragen gehört zur Charakteristik des Denkers großen Stils aus jener Zeit. Die vereinfachende Macht des Reformators hat Troeltsch nicht besessen.

Freilich sind die großen historischen Entdeckungen in den Soziallehren der christlichen Kirchen — die Unterscheidung und Charakteristik der soziologischen Ideen von Kirche, Sekte und vom Spiritualismus ist wirklich eine historische „Entdeckung“ ersten Ranges, ebenso wie die Einsicht in das Wesen des Christentums, das in dem ständigen Sichbilden und Auflösen von Kompromissen besteht, und das eben niemals „rein“ gewesen ist — und die Aufdröselung des Historismus in dem Aufbau und in der Zerstörung der vier „falschen Verabsolutierungen“ (Hegel, Schelling, Marx, Comte und alles, was hier zusammengebunden wird) lebendige Leistungen, die den Einsatz eines Gelehrtenlebens wohl lohnen. Wieviel Gelehrte gibt es eigentlich, die auch nur eine einzige solcher Leistungen aufzuweisen haben! Ich finde, man wird sehr bescheiden, wenn man die Energie des Denkens und die Wucht der Leistung auf sich wirken läßt, die in strenger Continuität der Arbeit aus einer Forscherpersönlichkeit wie Troeltsch herausgewachsen ist.

Es ist ja heute Mode geworden, sehr hochmütig über die geistige Kraft der letzten Hälfte des 19. und des Anfangs des 20. Jahrhunderts abzuurteilen. Es ist so, als hätte man kein Gefühl mehr für die Kraft des individuellen Wahrheitsstrebens und für die Treue in der Beherrschung des wissenschaftlichen Handwerks, die jene Generation immer wieder ausgezeichnet hat. Ja, wird vielleicht mancher sagen, aber Troeltsch gerade hat — im Unterschied von Max Weber, dem er Entscheidendes verdankt, — nicht aus den Quellen, sondern aus der „zweiten Hand“ gearbeitet.

Darauf wäre Zweierlei zu erwidern. Erstens hat Troeltsch eine ungeheure Menge von Quellen gelesen und gekannt. Man denke nur an die Quellen zur neueren Philosophie, wie sie im Historismusbuch oft sehr feinsinnig analysiert und zusammengeschaut sind, oder an Johann Gerhardt und Melancthon oder an Augustin. F. Loofs hat mir einmal erzählt, er habe

sich die einzelnen Phänomene der Kirchengeschichte aufgeschrieben und dabei das ihm quellenmäßig Bekannte mit einem roten, das ihm so Unbekannte mit einem schwarzen Punkt markiert; da seien die schwarzen Punkte leider überwältigend weit in der Ueberzahl geblieben. Und wer von uns, wenn er so ehrlich wie Loofs ist, käme für sich selbst zu einem andern Resultat?! Zweitens: bei einer Gesamtschau kann, ja darf niemand die zweite Hand, die Literatur, übersehen. Wozu wird sie eigentlich sonst geschrieben? Gewiß, der „Schüler“ läßt sich die Gesichtspunkte von dort her suggerieren; der „Meister“ hat das, was er will, aus der Arbeit an den Quellen erhoben, läßt sich dann von der Literatur weiter führen und gewinnt dort die Möglichkeit zur Substruktion mancher seiner Gedanken und zur Ausfüllung der Lücken, die notwendig bei großen Konstruktionen bleiben müssen.

Doch das sind im Grund Selbstverständlichkeiten, über die es sich nicht lohnt, viele Worte zu verlieren. Charakteristisch aber ist es, daß auch der Politiker Troeltsch Akademiker geblieben ist, dem die praktischen Aufgaben zu allgemeinen Problemen geworden sind und immer wieder werden. Bei W. Köhler wird das im Einzelnen klar. Er rückt seinen Lehrer, dessen Gedächtnis das Buch gewidmet ist, nah an Naumann heran (national und sozial; Mitteleuropa) und bringt interessante Züge, die beweisen, wie wenig Troeltsch ein „fortschrittsseliger Demokrat“ gewesen ist. Demokratie ist ihm etwas Westliches, die in Schweizer Kantonen, aber nicht in modernen Großstaaten ehrlich zu realisieren ist. Einzelne Sätze will ich notieren: „Die Angelsachsen sind Meister darin, Tugend und Profit, Sentimentalität und nüchternste Berechnung zu vereinigen und obendrein ganz ehrlich an ihre Tugend zu glauben“ (305). „Das liberale Zeitalter Europas ist zu Ende“ (313). „In der Politik gibt es keine Dogmen“ (313). Wir brauchen „ein Nationalgefühl innerster und bluthaftester Art“ (316). Die Demokratie ist „spießbürgerlicher Größenwahnsinn“, wenn nicht die Führerauslese gelingt. Der erwünschte Diktator aber kommt nicht aus dem Militär, sondern aus der Demokratie, und nur wenn er unentbehrlich ist (316). Es wäre leicht, noch mehr solcher und ähnlicher Sätze anzuführen (vergl. 330). Vielleicht hat Köhler die nationalen und über seine Zeit hinaus klingenden Töne bei Troeltsch etwas zu stark gesetzt. Troeltsch war nicht Nationalist und nicht Sozialist; aber wenn Köhler mit seiner Akzentuierung doch Recht hätte, so wäre sie ein Beweis, wie stark bei ehrlichen Männern in der sogenannten Zwischenzeit ihre geheimen Wünsche unbewußt auf das gerichtet waren, das 1933 begonnen hat, sich zu verwirklichen.

Aber wichtiger wohl als diese spezielle Seite in dieser Biographie ist der Gesamteindruck, den die Problematik erweckt, die hier aufgezeigt wird. Alle diese Probleme und Fragen sind ja auch heute gar nicht gelöst. Sie sind verschwunden, verdrängt oder verschwiegen. Aber sie bestehen alle noch! Sie sind durch stärkere Kräfte, die dem Lebensgefühl der Zeit besser entsprechen, bei Seite geschoben worden. Vermutlich wäre das einem systematischen Entwurf, und wenn er Troeltsch noch so sehr gelungen wäre, ebenso gegangen. Und so wird man auch hier das Wunder erleben, das die Geschichte uns immer wieder aufgibt. Die Fragen werden wiederkommen, und die Antworten, die Troeltsch ihnen gegeben hat, werden sich mit Gedanken verbinden, an die der Lebende nicht gedacht hat. So entsteht das Neue. Die meisten von uns leben fort, wenn sie eine Reihe von Jahren im Grab gelegen haben; und die Auferweckung im Geist, die wir dann finden, wird so anders sein, daß wir uns im Grab umdrehen würden, wenn wir das dann noch könnten. Und ich muß hier an ein profetisches Wort des sehr alten Harnack denken, das er mir kurz vor seinem Tod anläßlich eines Gesprächs über die damalige Ueberwindung des Rationalismus in der neueren Theologie und Geistesgeschichte gesagt hat: „Der Rationalismus wird wiederkommen, siebenmal ärger denn zuvor“.

Der wissenschaftliche Standpunkt von Troeltsch unterscheidet sich von dem der „puristischen“ Theologie, wie ich sie oben genannt habe. Er denkt nicht theologisch, sondern allgemein wissenschaftlich. Von der „Hörigkeit“ der Theologen im Verhältnis zu Christus weiß er nichts, und besondere Werturteile, auf denen nach A. Ritschl die Theologie beruht — ein Satz von unermeßlicher Bedeutung, der überall bis heute in der Theologie wirksam geworden ist — kennt er nicht. Es gibt kein Mittel, das Christentum in der Historie zu isolieren; auch nicht, wenn man wie Reinhold Seeberg von dem Evolutionismus des Historischen im Sinn des Idealismus ausgeht. Deshalb ist nach Troeltsch auch das Christentum nicht als die „absolute“ Religion zu erweisen, sondern es ist „die bis jetzt normative Religion“. Jede Religion ist wie jede Epoche unmittelbar zu Gott (109). Sein Votum in dieser Frage lautet: „Höchstgeltung, nicht Absolutheit“ (101).

Um aber die Eigenständigkeit der Religion zu beweisen, darf man auch nicht den Weg der Psychologie beschreiten. Die Psychologie ist höchstens und lediglich das Eingangstor; aber die Wahrheitsfrage läßt sich durch sie nicht beweisen. Troeltsch sucht die Psychologie durch Erkenntnistheorie zu überwinden, wobei neben Gustav Claß und Rudolf Eucken Hegel und Leibniz seine Führer gewesen sind. Er will eine transzendente Theorie vom Wesen des Geistes geben, in der die Religion ihren bestimmten Platz hat (142). Sein religiöses a priori ist kein solches der Seele, sondern der Struktur des Bewußtseins. Letztlich steckt in Troeltschs a prioribegriff die Leibnizsche Idee von der „Teilhabe“ an den ewigen Ideen. So ist die Denknwendigkeit der Religion gesichert, freilich nicht ihr Gedankeninhalt. Und schließlich möchte ich hinzufügen, religiöses a priori und Offenbarung schließen sich aus.

„Dogmatik ist nicht das Christentum, sondern die unlebendige und oft giftige Schlacke, die es an seinem Weg liegen läßt. Sie ist oft nichts anderes als der Kampf um die Nuance“ (161). Sie hat ein „mythisches Denken“ und ist deshalb nur „eine Art von Wissenschaft“; sie ist, wie es nach der berühmten Harnackschen Licentiatentese heißt, ein Stück der praktischen Theologie. „Das“ Christentum existiert nicht, und „das heutige Christentum ist nicht dasjenige der Bibel“. An Stelle einer „Theologie der Tatsachen“ tritt eine Systematisierung des christlichen Bewußtseins, das freilich ein „wirkliches Haben“ voraussetzt, wenngleich in Form des Symbols. Ueber diese Dogmatik, die, wie P. Althaus mit Recht sagt, Origenes, Leibniz, Goethe, Schleiermacher, Richard Rothe zu ihren Ahnen hat, habe ich mich vor Jahren in der D. L. Z. geäußert; ich würde heute vielleicht manches anders sagen, aber ich glaube doch, daß ich mir im Hinblick auf diese frühere Besprechung eine genauere Charakteristik an dieser Stelle ersparen darf.

Auch für die Gedanken Troeltsch zur Ethik, zu denen auch das hingenommen werden muß, was in den Soziallehren der christlichen Kirchen konstruktiv durchgeführt ist, gilt vor allem prinzipiell die Einsicht, daß das Christentum als Kulturfaktor niemals „rein“ gewesen und geblieben ist. Auch das Sittliche — und dies erst recht nicht — ist nichts Einheitliches; es beruht — gerade in den Kirchen — immer wieder auf Kompromissen, die sich bilden und auflösen. Auch die christliche Ethik ist relativ wie schließlich alles in der Geschichte relativ ist, weil es zeitlich und endlich ist. Das „Originale“ im Christentum ist Christus, dessen Herz überall schlägt, wie das Zittern der Schiffsmaschine — nach einem schönen Bild von Troeltsch — durch den ganzen Schiffskörper hindurch geht (223). In diesem Zusammenhang kommen die bekannten Untersuchungen Troeltschs über das Naturrecht in seinen verschiedenen Abstufungen in Frage, die hier als bekannt vorausgesetzt werden dürfen.

Aber auf einen praktisch-politischen Beweis für diese Gedanken möchte ich hinweisen. Als Söderblom jenen ökumenischen Gedanken in Stockholm einen geschichtlich-wirklichen Ausdruck zu verschaffen suchte,

nahm er mit Bedacht von den dogmatischen Fragen Abstand, da erfahrungsgemäß in diesen doch keine Einheit zu schaffen war, sondern er machte die christliche Ethik der Liebe zur Grundlage seiner einigenden Bestrebungen. Die Folgezeit hat erwiesen, daß dieser Versuch gerade auf einer grundsätzlichen Täuschung beruhte. Denn die christliche Ethik ist — vielleicht noch mehr als die Dogmatik — historisch-politisch gebunden und lebt von den Vermittlungen, die die Forderung des Tages beansprucht. So wurde die ökumenische Bewegung — oft unbewußt — zu einem Instrument der anglo-amerikanischen Politik und ihrer demokratischen Grundsätze, im Grund zu einer Unterabteilung des Völkerbunds, und deshalb unbrauchbar und unfruchtbar. Dieser Ausgang ist für den Wissenden keine Ueber- raschung, sondern ein Zeichen für die Richtigkeit der Troeltschen Gedanken über die historische Bedingtheit auch der christlichen Ethik. Sollte hier überhaupt noch ein Flottwerden zu erwarten sein, so wird man eher auf dem dogmatischen Gebiet einzusetzen haben, obwohl auch da die Gedanken von Troeltsch ein „Mene Tekel“ bedeuten sollten.

Ich will hier abbrechen, soviel Fragen das Köhlersche Buch lebendig macht, und soviel wichtige Einzelprobleme damit in dieser Anzeige nicht berührt werden. Ich kann hier abbrechen, weil der wissenschaftliche Standpunkt Troeltschs im großen deutlich geworden sein dürfte wie er in Köhlers Werk herausgestellt wird. Nur an zwei Punkten möchte ich hier die Diskussion selbst aufnehmen und fortführen, an der Christusfrage und an dem Problem der Theologie als Wissenschaft.

Man kann vielleicht sagen, daß die religiöse Frage, auf die schließlich doch gerade die Theologie basiert ist, heute auf Folgendes herauskommt: Manche werden in der Gegenwart die christliche Gedankenwelt radikal als orientalisches ablehnen. Ihnen wäre deutlich immer wieder zu sagen, daß dies ursprünglich arisch-orientalische Christentum im Lauf seiner Geschichte so viel Metamorphosen durchgemacht hat — Augustin, Mystik und Scholastik des Mittelalters, Luther, Aufklärung und Idealismus — daß es mit dem anfänglichen Christentum heute nur noch wenig zu tun hat. Auch die Bibel, deren Deutung und Umdeutung die ständige Aufgabe von Theologie und Predigt ist, schlägt nicht die Brücke zum Anfang. Anderen wieder ist der Inhalt der christlichen Religion, das große metaphysische Drama, das sie berichtet, historische Realität. Gott hat wirklich seinen Sohn gesandt und sterben lassen, um so in sich Liebe und Gerechtigkeit versöhnen zu lassen und die Menschheit zu erlösen, die er bis zu diesem Ereignis nicht mehr gesehen hatte. Man kann manches davon ausscheiden und die Gestalt Christi isolieren, um von der Hörigkeit ihr gegenüber her ‚existentiell‘ und ‚maßgeblich‘ zu theologisieren. Im Grund bleibt es das Gleiche. All das ist historische Realität, die im Erlebnis aktualisiert wird. Andere schließlich versuchen, die Tiefe des christlichen Mythos und der christlichen metaphysischen Lebensdeutung zu erkennen und lassen all das in seiner Eigenart stehen. Aber sie adaptieren sich die alten Vorstellungen und Gedanken, indem sie dieselben als Symbole und Gleichnisse für seelische und historische, jedenfalls ihnen bekannte, Realitäten verwenden. Hierum also — aufs Ganze und Grobe gesehen — dreht sich die Frage der Gegenwart: Sind die Geschichten des Christentums und seine Vorstellungen geheimnisvolle und einzigartige Wirklichkeiten, oder sind es Einkleidungen und Symbole, Verhüllungen und Deutungen von vielfach erscheinenden Urkräften?

Es ist kein Zweifel, wohin Troeltsch bei dieser Gliederung zu stellen wäre. Die Selbstsicherheit des Theologen, der an die Existenz besonderer Werturteile glaubt und daher „theologisch“ denkt, hat Troeltsch nicht gehabt (379). Das Leben ist für ihn ein großer Strom, in den die Menschen immer wieder andersartig und anders geworden hineinstiegen, und in dem sie deshalb nicht versinken, weil der göttliche Funke in ihrer Brust

am Allgeist teil hat. So ist Troeltsch Idealist (380) und Anhänger jener geschichtslosen Frömmigkeit, die bei den großen Spiritualisten humanistischer und mystischer Färbung immer wieder in die Erscheinung tritt, und im Geheimen noch heute in der Religion der Gebildeten wirksam ist. Und doch ist seine Leistung die durchgängige und Ausnahmen ausschließende Historisierung des Christentums. Das ‚Wesen‘ der christlichen Religion ist nicht statisch zu denken und erst recht nicht in einer bestimmten Epoche zu fassen. ‚Wesen ist ein ständiger Prozeß, dessen Ende nicht abzusehen ist‘ (385). Deshalb sucht Troeltsch auch nicht die „Diastase“ sondern die „Synthese“, entsprechend seiner Grundanschauung, daß die Geschichte das Spiel von sich bildenden und sich wieder auflösenden Synthesen ist, Wobei man freilich die Anmerkung machen könnte, daß die Diastase lediglich das Verharren der negativen Funktion der Synthese bedeutet.

Aber nun zu den beiden besonderen Punkten, an denen ich, wenn auch nur in Stichworten, versuchen will, die sachliche Diskussion in einer amica exegesis weiterzuführen.

1. Walther Köhler kommt an Hand zweier Zitate aus meiner Darstellung „Entstehung und Entwicklung des Christentums bis zum Aufbau der antiken Reichskirche“ (Neue Propyläen Weltgeschichte I, 1940) zu dem Satz: „Die Äonenhaftigkeit und Apotheosierung (z. B. Jesu) ist ‚historisch‘, als Historie „unhistorisch“. Denn „Vorstellung und Realität sind sehr verschiedene Dinge“ (398). Dem würde ich ganz zustimmen. Auch ich bin der Meinung, daß die Selbstaussage Jesu über sich selbst und die historische Bestimmung des fundamentalen Glaubens des Christentums zunächst noch nichts für die Wahrheit dieser Vorstellungen bedeutet. Aber ich bin nun freilich auch der Ansicht, daß die verfeinerte und unbefangene historische Forschung mehr und mehr ein Bild von der Person Jesu und den Grundgedanken der christlichen Religion erarbeitet hat, das die rationalen und heute verständlichen Züge immer stärker zu Gunsten seltsamer, uns oft nicht zugänglicher Vorstellungen zurückdrängt. Der ‚Menschensohn‘ bei Jesus ist eben nicht der ‚Mensch‘ im humanistischem oder gar banalen Sinn, sondern er bedeutet ein Äonenwesen, das wir uns nicht vorstellen können. Das Gleiche gilt von der Idee der Menschwerdung, deren historischer Sinn auch immer mehr gerade in unbefangener historischer Forschung an die kirchliche Lehre angenähert worden ist. Es ist kein Zweifel, daß im Zug der generell rückläufigen Bewegung gerade der verfeinerten historischen Kritik das Ergebnis in unserem Fall dies ist, daß die kirchliche Lehre die historischen Urbeurteilungen nicht bloß aufbewahrt, sondern auch fortgesetzt hat. Aber auch die Vorstellung vom „Menschen“ Jesus als dem gewöhnlichen Menschen ist ein Mythos und zwar der Mythos des 19. Jahrhunderts. Das Menschsein Jesu, sein Göttlich- oder Übermenschlichsein sind für den Historiker methodisch auf der gleichen Ebene liegende Vorstellungen, Man täte am besten, wenn man die alten, bereits Historie gewordene Glaubensfragen bei Seite ließe und vergäße zu fragen, wenn man an den Stoff herantritt: Ist Jesus Gott oder Mensch gewesen? Bist du also „gläubig“ oder „ungläubig?“ Historisch gesehen, sind beide Vorstellungen richtig: Jesus ist ein menschliches Wesen, und Jesus ist als der Menschensohn ein Äonenwesen. Wenn man dem zustimmt, so ist freilich auch mit der Anerkennung der Feststellung, daß sich die Ergebnisse der historischen Kritik den Aussagen der Kirchenlehre angleichen, noch nichts Entscheidendes zur Wahrheitsfrage gesagt. Selbst die Einheit in Kirchenlehre und historischer Wirklichkeit, wenn sie so bestände, bedeutet noch nichts gegen den Einwand, daß hier Selbsttäuschung von Jesus und Illusionen seiner Jünger vorliegen. Der Mythos bleibt Mythos, auch wenn der Stifter der Religion der Urheber des Mythos ist. Und die Glaubwürdigkeit des Dogmas ist damit nicht bewiesen, daß es, wie ich sage, der historisch gewordene Mythos ist, das heißt der auf eine historische Person bezogene Mythos, analog zum Kaiserdogma, das man gemeinhin Kaiserkult nennt.

Kommt man hier überhaupt weiter? Oder gibt es nur den medizinisch-psychologischen Ausweg in der Erwägung, daß große geschichtliche Bewegungen nicht aus Selbsttäuschungen und Illusionen herauswachsen können? Oder bleibt hier überhaupt nur der „Sprung“, die „Setzung“, der irrationale Glaube übrig? Hier ist m. E. der Ort, wo geschichtsphilosophische Ueberlegungen notwendig werden. Alles Geschehen wird dadurch Geschichte, daß es sich selbst deutet und auslegt. Das tut das Geschehen spontan, aus sich selbst heraus, weil es auf Geschichte angelegt ist, weil es also Geschichte werden will. Dieser Trieb im Geschehen — es will Geschichte werden — ist das metaphysische Geheimnis der Geschichte. Geschichte ist also nicht *fable convenue*, die aus Propagandagründen entsteht, nicht ein Pragmatismus, den die Politiker klug und zielbewußt über das Geschehen stülpen, nicht „Sinnegebung der Sinnlosen“; das tausendfache Geschehen legt sich im Gegenteil selbst aus, gibt sich selbst einen Sinn und wird so Geschichte. Geschehen und Geschichte gehören zusammen, wie Licht und Schatten, wie der Mensch und seine Spiegung, wie Wort und Bedeutung. Wenden wir das auf die uns hier beschäftigende Frage an, so wird man sagen können, daß das Geschehen „Jesus“ in der Geschichte „Christus“ gedeutet worden ist, daß es deshalb grundsätzlich verkehrt ist, Jesus und Christus auseinanderzureißen, daß die Wirklichkeit in dem sich anschließenden Mythos naturgemäß ihre Auslegung findet und gefunden hat. Die Confrontation zwischen Jesus und Christus scheint mir also methodisch eine Irrung zu sein, weil sie jenem Grundgesetz der Geschichte ins Gesicht schlägt, wonach Geschehen und Geschichte eng zusammengehören. Jeder Mensch ist seine Geschichte. Und alle großen historischen Gestalten sind in dem ihnen folgenden Mythos wirksame Geschichte geworden. Gewiß, der Mythos, der zu ihnen gehört, ist anders wie sie selbst; aber er ist nicht von ihnen zu trennen, so wenig wie ich die Person und ihren Schatten von einander trennen kann¹⁾. Freilich, eins muß hier zugegeben werden. Es ist mit dieser Feststellung oder, wenn man so will, mit dieser Hypothese die Grenze der Geschichte nicht verlassen und kein Sonderfall konstruiert worden. Was von Jesus Christus gilt, gilt *mutatis mutandis* auch von anderen Großen der Geschichte. Es handelt sich dann also nur um einen Unterschied des Grades, nicht der Art. Eine *μετάβασις εἰς τὸ ἄλλο γένος* hat also nicht stattgefunden. Insofern ist noch Raum genug für den „Sprung“.

2. Köhler macht S. 406 ff. interessante Ausführungen über die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie, in der er auch das Problem der Art der Voraussetzung in den verschiedenen Wissenschaften berührt. Es ist ihm klar, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft im Sinne der alten klassischen Wissenschaft nicht gibt; aber man muß die Voraussetzung als Logos von der Voraussetzung als Mythos unterscheiden, und diese mythische Voraussetzung findet er in der Theologie, die eben deshalb nur „eine Art Wissenschaft“ ist. „Mythos ist erkenntnistheoretisch nicht gleichwertig mit dem Logos“ (407). Die Veränderung im Wissenschaftsbegriff hat Raum geschafft für das Irrationale; „aber nicht gewonnen ist ein Freibrief für das theologische Denken“.

Diese Ausführungen sind um so beachtlicher, als sie ungemein aktuell sind. Heute wird man es nicht selten hören können, daß die Theologie keine Wissenschaft ist, weil sie an zu glaubende Dogmen gebunden ist, woraus man dann die praktische Folgerung zu ziehen pflegt, daß sie auf den Universitäten nichts mehr zu suchen hat.

Hierzu ist aber zu bemerken, daß es eine voraussetzungslose Wissenschaft überhaupt nicht gibt, da jede wissenschaftliche Arbeit mit der Existenz der sie betreibenden Menschen verknüpft ist. „Existenz“ ist aber nicht nur

1) Vergl. meine Ausführungen in der Wobberminfestschrift: die Christusfrage (1939). S. 57 ff.

durch die Persönlichkeit bestimmt, sondern ebenso durch die Rücksicht auf das Ganze und durch die politische Notwendigkeit einer Zeit. Kein Mensch „ist“ eben mehr als seine Zeit. „Sein“ ist ein Zeitwort und kein Seinswort (R. Hermann).

Bei der Jurisprudenz ist das ohne weiteres klar. Es gibt keine zeitlose Jurisprudenz, und das positive Recht läßt sich nicht zu einem zeitlosen und ewigen machen. Aber auch Mathematik und Physik beruhen auf Axiomen, die nicht bewiesen werden können, sondern wo die Entscheidung für die eine oder andere durch Gründe der Zweckmäßigkeit herbeigeführt wird. Letzten Endes ist Wissenschaft überhaupt nur dort möglich, wo an die Möglichkeit der richtigen Abbildung der Sache in den Begriffen oder an die relative Kongruenz von Begriffen und Ideen, bezw. Wahrheiten geglaubt wird. Hier ist der Punkt, an dem die Forschungen von H. Scholz zur Logik und Begriffssprache mit Recht einsetzen.

Ebenso kann man weiter schauend sagen, daß jede große Wissenschaft, die auf ein Gesamtbild oder auf eine totale Erkenntnis hinarbeitet, in der Intuition — und das heißt wieder in einem Glauben — endet. Jede Wissenschaft — dünkt mich — beruht also nicht bloß auf einer Voraussetzung, sondern auf einem irgendwie gearteten Glauben (s. o.); selbst etwa auch die Nationalökonomie oder Geographie. Und sie endet wieder in einem Glauben, in dem sie das Ganze ergreift, sofern der Wissenschaft treibende Mensch nicht bloß Stoffhuber oder „maximus in minimis“ ist. Man denke etwa an die Bestrebungen der modernen Medizin und der großen Mediziner (z. B. Sauerbruch) mit ihren theoretischen und praktischen Bemühungen um den „ganzen Menschen“.

Ich möchte also folgenden Satz riskieren: Lediglich das Stück zwischen den beiden „Glauben“, die am Anfang und am Ende jeder Wissenschaft stehen, ist der rationalen, im eigentlichen Sinn wissenschaftlichen Bearbeitung offen.

Wissenschaft ist eine hohe, aber nicht die höchste Lebensform des Menschen. Ihr Grad wird aber um so höher sein, je tiefer und stärker und weiter die beiden Glauben am Anfang und am Ende der rationalen Tätigkeit sind.

An zwei Punkten dieser Ausführungen empfinde ich wohl Differenzen zu W. Köhler.

Einmal, mir scheint am Anfang jeder Wissenschaft nicht bloß eine Voraussetzung zu liegen, sondern ein Glaube, weil die Annahme der Correlation von Sache und Begriff und vielleicht auch Causalität in das Gebiet der Metaphysik oder — so darf ich vielleicht im weiteren Sinn sagen — des Glaubens gehört, und weil die Vereinheitlichung, durch welche die vielen Einzelgebiete und Einzeldisziplinen einer Wissenschaft zu einem Ganzen werden, ohne Intuition und Glauben sich nicht vollziehen läßt. Wahrscheinlich ist die Axiomatik in der Mathematik und die Entscheidung für dies oder jenes Axiom, das ich zur Grundlage mache, wesentlich rationaler, weil zweckvoller, bestimmt. — Sodann habe ich den Eindruck, daß Köhler bei der Frage nach den Voraussetzungen der Theologie zu stark und zu einseitig an die Kirchenlehre oder an das „Dogma“ denkt. Für ihn ist das theologisch-mythische Denken identisch mit der biblisch reduzierten Kirchenlehre. Man könnte, selbst bei dieser Identifizierung, einmal den Vergleich zwischen Theologie und Jurisprudenz im Hinblick auf ihre methodischen Voraussetzungen für beide Disziplinen in ihren Notwendigkeiten und Gebrechen fruchtbar durchführen. Anregungen dazu gibt der Rechtsphilosoph Emge, in übrigens sehr fruchtbarer Weise. Aber dem soll hier nicht nachgegangen werden, um den Aufsatz nicht allzu lang werden zu lassen. Doch darf ich darauf hinweisen, daß — nun anders gesehen — in der Theologie das, was Köhler „Mythos“ nennt, eben nicht einfach die Kirchenlehre ist, — was „ist“ sie eigentlich? — sondern ein mehr und mehr logisierter Mythos, wie das sich bereits darin ankündigt, daß es sich

im Christentum um das Dogma, nämlich um den Geschichte gewordenen Mythos handelt.

Auf die Frage also nach der Art der Voraussetzung in der Theologie würde ich antworten: Nach der einen Seite, daß die Voraussetzung überall mehr oder minder „Glaube“ ist; nach der anderen Seite, daß die Voraussetzung in der Theologie nicht Mythos ist, sondern Dogma (in meinem Sinn), das heißt, historisierter und damit logisierter Mythos. Wenn wir von den das Christentum konstituierenden Faktoren seit lange als vom Urbild oder vom Symbol sprechen, so befinden wir uns nicht mehr im Bann mythologischen Denkens. Vielleicht muß man hinzufügen: Leider! Aber man darf auch nicht veränderte Betrachtungsweisen wegen ihrer relativen Neuheit oder wegen der Komplizierung der Probleme übersehen. Vielleicht liegt es im Sinn von Troeltsch, wenn ich sage, daß die dauernde Aufgabe der Theologie darin besteht, den von Anfang an im Dogma historisierten Mythos mehr und mehr zu logisieren. Dann gewinnt m. E. auch die Frage nach der Voraussetzung der theologischen Wissenschaft ein neues Gesicht. Und doch bleibt diese „Voraussetzung“ ein „Glaube!“ Unterscheidet sich aber die Theologie in ihrer Struktur wirklich so sehr von den anderen Wissenschaften? Ich wage es, diese Frage zu verneinen, ohne mich zum Theologen κατ' ἐξοχήν zu „sublimieren“, und auch ohne mich auf die bequeme Landstraße der Religionswissenschaft zurückzuziehen.

Möge diese Anzeige oder Abhandlung — im kleinen ist sie das ja geworden — den Dank an den Vf. dieses Buchs über Troeltsch und an diesen selbst abstatten, den ich ihm für mein eigenes Denken schulde! Darf ich noch ein persönliches Wort daran anschließen? Als ich nach der Abwehrschlacht vor Verdun 1917 mit meiner müde gekämpften Division in Montmedy in Ruhe lag, habe ich, nachdem ich früher als Privatdozent in Greifswald die „Absolutheit des Christentums“ und „Religionspsychologie und Erkenntnistheorie“ von Troeltsch anläßlich einer Vorlesung über Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert zu verstehen versucht habe, sein dickes und — trotz allem — großes Buch über die Soziallehren gelesen. Es hat mir Anregungen und Antriebe gegeben, die ich nie los geworden bin. Das hier zu sagen, scheint mir eine Pflicht der Dankbarkeit zu sein.

Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk

von Kirchenrat D. Kadner in München

Vorbemerkung. Das Oktoberheft 1931 der Revue Benedictine enthält einen Beitrag von Professor Morin O. B. mit dem Titel: Gottschalk retrouvé. Morin selbst hat wie so manchesmal — diesmal zwischen 2 Eisenbahnzügen — den glücklichen Fund gemacht. Er erbringt den Nachweis, daß die in dem Berner Codex 584 enthaltenen theologischen Abhandlungen von dem unglücklichen Mönch Gottschalk stammen. Jetzt wissen wir, daß dieser mit den verschiedensten theologischen Fragen sich beschäftigte, nicht bloß mit der Prädestinationslehre, die allerdings für sein Denken und Leben im Mittelpunkt blieb. Teil I jenes Kodex (f. 1—28) enthält die Trinitätslehre, dem Teil II (f. 29—142) stehen 21 Quästiones voran (Nr. 1—5 wieder auf die Trinität bezüglich, 6. de libero arbitrio, 7. Si sit gemina prædestinatio, 8. de omni esse, 9. de natura et gratia, 10. de natura animae, 21. Quid de illa possumus sybilla autumare, quam constat tam aperte de domino prophetasse). Im Epilog dazu bittet der Verfasser seine Leser bezw. Hörer, sie möchten seinem Gedächtnis nachhelfen und, da die obige Liste nicht alle ihnen vorgelegten Fragen enthalte, das Fehlende istis in quaternionibus inserere. In der Tat fehlt dort zum Beispiel die Abendmahlsfrage, die hernach f. 130—35 relativ ausführlich behandelt ist. Anhangsweise folgen die gereimten Stücke zu den kanonischen Horen von der Matutin bis zur None. Und ganz zuletzt ein kalendarisches Verzeichnis der „dies aegyptiaci“, der kritischen Tage in jedem Monat des Jahres. — Daß ich monatelang diese Traktate mit ihrer ebenmäßigen karolingischen Minuskelschrift auf der Münchener Staatsbibliothek zur Verfügung hatte, verdanke ich dem gütigen Entgegenkommen der Berner Stadt- und Hochschul-Bibliothek.

I. Die Prädestinationslehre.

300 Jahre lang hatte der Streit um die Prädestinationslehre geruht. Warum hat ihn der Mönch Gottschalk mit größter Leidenschaft wieder entfacht? Gewiß haben ihn die Schriften des von ihm gepriesenen und geliebten Kirchenvaters Augustin¹⁾ angeregt. Aber warum stürzte er sich gerade auf diese Lehre? Lag ihm noch der altgermanische Schicksalsglaube im Blut? Nirgends spielt er darauf an, wie sich überhaupt Erinnerungen an die noch sehr nahe heidnische Vergangenheit seines sächsischen Stammes nicht finden; nur einmal lese ich: „wir beteten als Heiden Bäume und Steine an“. Bewußt jedenfalls beschäftigte sich sein Denken mit der alten Wurd nicht; die wirkte ja nur „Weggeschick“, nicht Gnade, und war nichts anderes als das blinde, unheimliche Fatum, während vor ihm überall in seinen Abhandlungen und eingestreuten innigen Gebeten und feierlichen Doxologien der persönliche lebendige Gott steht. Nein, er war durch seine tief religiöse Innerlichkeit für die Prädestinationslehre prädestiniert. Alle tieferen religiösen Geister sannen diesem Problem nach. Alle, die im Zeitlichen das Ewige, im Geschichtlichen das Uebergeschichtliche, im menschlichen Tun und Schicksal (auch im bösen Tun und Schicksal) das göttliche Walten suchten und so auf die Urrätsel stießen. Schon Paulus hat

1) Von ihm schreibt H. St. Chamberlain: „Augustin führte die urarische Vorstellung der Notwendigkeit als Prädestination in die Theologie ein“. Wozu zu bemerken wäre, daß es sich schon bei Augustin nicht um die blinde Notwendigkeit, sondern den ewigen Willen des persönlichen Gottes handelt. Luther mag das „ungefüge“ Wort necessitas nicht.

das, was in der Zeit geschieht, auf ein vorzeitliches Dekret Gottes zurückgeführt. Nun sieht der Feuergeist Gottschalk im Leben der Kirche seiner Zeit ein stillschweigendes Zurückschieben erster Wahrheitsforschung, eine Flucht in's Dinglich-Magische, eine zunehmende Veräußerlichung (selbst sein gelehrter Abt in Fulda und heftiger Gegner Rabanus Maurus neigte sehr zum Reliquienkultus). Da fühlte er sich berufen, der Wahrheit von Gottes Prädestination und Gnade Bahn zu brechen, damit sie endlich einmal durch ihn für die Erwählten offenbar werde (so schreibt er selbst zu Anfang seines zweiten Glaubensbekenntnisses). Man wäre versucht, ihn nicht bloß (mit Hans von Schubert) den ersten deutschen Theologen, sondern den ersten Vorreformer zu nennen; kämpfte er doch mit der Waffe der Bibel gegen kirchliche Tradition und Mittlerschaft für ein unmittelbares Verhältnis zu Gott und Christus mit heldenhafter Standhaftigkeit. Er schreibt lateinisch, und zwar ist sein Stil wuchtig, vollströmend, plerophorisch. Wie häuft er die Synonyma (z. B. f. 128, wo nicht weniger als 54 Verba aneinandergereiht sind, um auszudrücken, was er von der göttlichen pietas erfleht: *Quae me visitet, vivificet, reformet, confermet, infermet, erigat, corrigat, agat, inflammet, inhabitet, satiet etc.*)! Die Lust an der Handhabung der alten klassischen Sprache ist ihm abzuspüren, überhaupt etwas von dem Hauch des geistigen Frühlings in der karolingischen Zeit; aber deutsche Wesenszüge fehlen nicht²). Dazu gehört schon die Kühnheit, mit der er den mächtigsten Kirchenfürsten seiner Zeit entgentrat, und die Verbindung stolzen Selbstbewußtseins mit echter Demut, sein Freiheitsdurst etc. Jedenfalls war (wie Hauck in seiner Deutschen Kirchengeschichte II 649 sagt): „sein Auftreten wie eine Weisagung und deutete darauf hin, daß im Deutschen Volke Kräfte schlummerten, welche der Herrschaft der kirchlichen Tradition sich nicht immer füge konnten“.

Die Prädestinationslehre erhält bei Gottschalk eine schärfere Fassung als bei Augustin. Zwar findet sich bei beiden der Satz (F. 92): *inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae preparatio, vero ipsa donatio* (Joh. 1, 16 *gratiam pro gratia* —). Aber während Augustin nur die zuvorkommende, unwiderstehliche, einen bestimmten Teil aus der *massa perditionis*, der Menschheit, rettende Gnade im Auge hat, hingegen vom andern Teil annimmt, daß der seinem in Adam selbst verschuldeten Schicksal überlassen bleibe und nicht unter die Prädestination falle, umfaßt nach Gottschalk die Prädestination sowohl die *electi*, die Gefäße der Barmherzigkeit (von einem *numerus clausus* derselben wie Augustin spricht er nicht) als auch die Verworfenen, die *reprobi*, die *vasa irae*. Auch diese stehen nicht außerhalb des göttlichen Handelns, sie sind zum Tod vorher bestimmt, während jene zum Leben³). Es gibt aber nicht zwei Prädestinationen, sondern eine doppelte, also eine, in jedem Fall auf das Gute gerichtete. Das Gute aber ist beides: die Gnade wie die richtende Gerechtigkeit. Jene ist *gratuita* d. h. nicht zu erkaufen und nicht zu entlohnen, diese *debita*, verschuldet. Eine ist sie nach Psalm 62, 12: „*Semel locutus est deus*“; eine doppelte, weil es im Psalm weiter heißt: „*duo haec audivi, quia potestas dei est, et tibi, domine, misericordia, quia tu reddes unicuique iuxta opera sua*“. Propter „*haec duo*“ iure *praedestinatio cognoscitur gemina, generaliter videlicet una, quia semel et simul est sempiternaliter statuta, neutra (quod absit) iniusta, sed utraque iusta . . . Tale est illud, quod unusquisque nostrum, ex corpore*

2) Sie sind natürlich mehr als in den theologischen Vorträgen in seinen bekannten lateinischen Liedern zu entdecken (siehe Traube Monum. III). Vergleiche hier die Bilder vom Knappen und Ritter Christi, von der himmlischen Burg, das *carmen dulce* an der Krippe etc.

3) Jedenfalls bringt Augustin nicht so konsequent wie Gottschalk auch die Verwerfung in Verbindung mit Gottes Weltenplan.

constans et anima, duo haec habet in se, potius duo haec est ipse, quae tamen ob sui diversitatem habent pluralitatem . . . At haec ubi duo sub nomine dicuntur uno exterior et interior homo, nequaquam propter naturarum diversitatem sunt homines duo, sed propter personae specialitatem simul unus homo. Sic nimirum dei praedestinatio propter misericordiam, qua gratis electi liberantur, et propter veritatem, qua reprobi iuste damnantur, est gemina (f. 138).

Wenn auf der zweiten Synode zu Quiercy (853) nach Hinkmars Vorschlag beschlossen wurde, es sei nur eine Prädestination der Guten anzunehmen, Gott wolle alle selig machen ohne Ausnahme, wenn auch nicht alle selig werden, so war damit gerade das ausgesprochen, was Gottschalk nicht ertragen konnte. Es gäbe ja darnach einen göttlichen Willen, der nicht geschieht, Gottes Wille aber muß immer geschehen; demnach kann er die Seligkeit der Verlorengehenden nicht gewollt haben. Für Gott ist Wollen und Wirken (wie auch Sein und Wollen) Eins, denn der Wille Gottes ist effectiva potentia. Voluntas sua non est praedestinata, sed in voluntate sua praedestinavit deus cuncta et fecit, quae erant futura. Gottes Prädestination stammt nicht wie die Kreatur de nihilo, sed omnimodo de sapientiae suae profundo pio justoque consilio multiplicique copiosissimo dictissimo uberrimo thesauro. Sie ist das gemeinsame Werk der ganzen Trinität und Gott wesenseigen (propria), während z. B. der Begriff Mitleid, weil in Gott kein Leiden, ihm nur uneigentlich (improprie) zukommt; ebenso streng genommen auch der Begriff Prästienz (Vorauswissen), weil Gott futura tamquam praeterita pariter et praesentia proprie sempiternaliter scit.

Den Grundton in Gottschalks sämtlichen Abhandlungen bildet das Bekenntnis zur Majestät und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens. „Wenn von unbegreiflicher Größe das lebendig gemachte Leben (vita vivificata) ist, wer könnte begreifen, von welcher Majestät das lebendigmachende Leben (vita vivificans) ist“. Es war alles von Ewigkeit her in Gott; durch das Wirken d. h. die Kraft Gottes, welche ist der Sohn (cf. 1. Kor. 1, 24), ist alles in Erscheinung getreten und gemacht wie und wann er wollte“. Es ist auch jetzt für ihn schon Tatsache, was für uns noch nicht in Erscheinung trat (Joh. 3, 18: nondum apparuit iudicium, sed iam factum est iudicium). Immer ist das Bestimmende für Gottes Handeln sein Wille und Wohlgefallen (siehe f. 97: „Was doch eine kleine Silbe ausmacht! Gott verstockt nach Römer 9, 18 quem vult, nicht quem non vult, oder nach Römer 9, 15 clemens ero in quem mihi placuerit, nicht: qui mihi placuerit“), nicht die Person, an der er handelt. Nun ist bedeutsam, daß Gottschalk das Anathema jener Synode von Quiercy über die Behauptung, Gott habe die Menschen ad malum praedestiniert, in dem Sinn gelten läßt: Gott hat nicht vorher bestimmt zum Bösen (Uebel) der Sünde und Freveltat, wohl aber zum Uebel der Plage und Strafe. In letzterem Sinn (Gott schafft auch das Uebel) verweist er auf die Schriftstellen Klage 1, 21 Amos 3, 6 Hiob 2, 10 Jes. 45, 7. Demnach lehrt er nicht, wie die Gegner ihm vorwarfen, daß Gott zum Sündigen prädestiniere, wohl aber: den Sünder zur Strafe. Man hat über dieses ad poenam bitter gestritten. Raban gab zu: poenam, aber nicht ad poenam. Gottschalk erwidert (z. B. f. 70 b): Sollen die reprobi zum Tode bestimmt sein nach Psalm 55, 24: „Du wirst sie hinabstoßen in die tiefe Grube“, so sind sie dazu auch vorherbestimmt. Gewiß scheint er zuweilen mit unerbittlicher Logik zu behaupten, daß sie Gott nicht blos hin zum Untergang, sondern auch zum Sündigen zwingen z. B. f. 96: „Gott wirkt in den Herzen der Menschen so, daß er ihren Willen dahin neigt, wohin er will, sei es zum Guten nach seiner Barmherzigkeit, sei es zum Bösen nach ihren Verdiensten, jedenfalls nach seinem bald verborgenen, bald offenbaren, immer aber gerechten Urteil“. Aber das „nach ihren Verdiensten“ (pro meritis eorum) beweist doch, daß die Willensrichtung zum Bösen hin in menschlicher Schuld ihren

Grund hat. So heißt es bald darauf weiter: „Bei dem, den Gott verführt oder verstockt werden läßt, glaubet an seine mala merita (Mißverdienste, Verschuldungen)! Bei dem aber, dessen er sich erbarmt, erkennet die Gnade Gottes gläubig an, der Böses mit Gutem vergilt!“ Schließlich muß auch Gottschalk die göttliche Präscienz zuhülfe nehmen: Gott schuf die Menschen (auch die Engel) nicht dazu, daß sie fallen sollten, sondern hat diejenigen, quos praescivit esse lapsuros et in malo perseveraturos per ipsorum proprium facinus ac vitium, praedestinavit per iustum iudicium, quod paterentur gehennale supplicium (auch Jesus Sirach 26, 27 wird angezogen)⁴). Sie werden nicht erhört (Psalm 18, 42) quia temporales sunt, quia ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt. — Unter der Ueberschrift „Zeugnisse der Evangelien von der Prädestination der electi oder reprobi und von der alleinigen Erlösung der electi“ sind 27 Sprüche aus Math., Luk. und Joh. zusammengestellt (z. B. Matth. 13, 11; 15, 13; 19, 11; 20, 22; 24, 24; Luk. 10, 6; Joh. 8, 47; 10, 11; 10, 28; 13, 18; 18, 37). Dann folgen die Testimonia des Apostels Paulus, Stellen wie Röm. 8, 28/29; Röm. 9, 11/13; 1. Kor. 2, 7; Eph. 1, 3/5; 1, 11; 2, 10; 1. Tim. 3, 15; 2. Tim. 1, 8/9; Tit. 1, 2. Ferner ein alttestamentliches Zeugnis Jerm. 10, 23/24: „Scio, domine, quia non est in homine via eius . . . corripe domine, veruntamen in iudicio et non in furore tuo“, was Gottschalk so deutet: Noli sic mecum agere tamquam in furore quo iniquos damnare statuisti, sed tamquam in iudicio⁵), quo doces tuos non superbire, unde et alibi dicitur (Ps. 119, 175): et iudicia adiuvaunt me.

Was G. zu Joh. 6, 70 (Hab' ich nicht euch Zwölfe erwählt, und euer Einer ist ein Teufel?) bemerkt, ist beachtlich: „Auch Judas wurde erwählt, nämlich ad opus, cui congruebat; durch sein opus damnabile sollte Christi opus venerabile vollendet werden“, das Werk also, zu dem Judas bestimmt war, stimmte zu seinem Wesen. Da ist ein Gedanke ausgesprochen, wie er sich bei Luther (de servo arbitrio) findet: Quando deus omnia in omnibus monet et agit, necessario monet et agit etiam in Satana et impio. Agit autem in illis taliter quales illi sunt et quales invenit hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae nonnissi aversa et mala faciant (Band III 204 in Luthers Werken, herausgegeben von Clemen). „Dieweil Gott alles in allem regiert und schafft, muß er auch in dem Gottlosen wirken und schaffen. Darnach aber die Kreaturen sind, darnach wirket er in ihnen. Nachdem die Bösen mitgetrieben und bewegt werden durch die allmächtige Gewalt Gottes, so können sie

4) Desgleichen an anderer Stelle: „Warum sollte Gott die getauften reprobi geliebt haben, quos multo peiores futuros et graviora tormenta passuros esse praescivit, und die Heiden allein gehaßt haben, quos multo minus malos futuros atque multo minora tormenta passuros praescivit? Haben Gottschalks Gegner solche Stellen absichtlich übersehen? Es hätte sonst zu einer Verständigung kommen müssen. Es liegt nahe (besonders bei Hinkmar), an unsachliche Motive zu denken, an persönliche Feindschaft gegen den einfachen, aber temperamentvollen und viele faszinierenden Mönch. Jetzt noch, nach mehr als 1000 Jahren, kann die Frage aufgeworfen werden (s. Revue Thomiste 1932): „War der Konflikt zwischen den Lehren Hinkmars und Gottschalks plus verbal que réel?“ In der Revue Benedictine vom J. 1937 heißt es aber nicht mit Unrecht: „Wenn G. auch noch so heftig seine Orthodoxie bezeugt, seine Lebensanschauung ist nicht orthodox“. Nebenbei ad vocem Heiden: Es berührt (im Vergleich mit Augustin) sympathisch, daß G. das Wort Jesu von dem Knecht, der den Willen des Herrn nicht weiß und darum nicht tut (Lukas 12, 46f.) auf die Heiden bezieht, die darum gelindere Strafe erleiden als die baptizati reprobi, die den Willen des Herrn kennen und nicht tun.

5) Luther übersetzt dies in iudicio: „mit Maßen“.

nichts denn Böses und wider Gott tun“ (nach der Uebersetzung von Justus Jonas).

Doch oben ist bereits das Thema angeschlagen, das im Berner Kodex besonders häufig behandelt wird: die Erlösung allein der Erwählten. Gottschalk ist überzeugt, daß Christus nur für diese sein Blut vergossen hat. Auch hier zieht er den Schluß: was tatsächlich nicht eingetreten ist (nämlich die Erlösung aller), kann auch nicht göttliche Absicht gewesen sein. Es heißt das Kreuz Christi entleeren, wenn man sagt, er habe für alle gelitten. Steht geschrieben: für alle, so bedeutet das: für alle Erwählten. Es gibt zwei Welten: mundus electus und mundus reprobis. Letzterem gilt das Wort Jesu Joh. 17, 9 (ich bitte nicht für die Welt); wie sollte er für die gelitten haben, für welche er nicht einmal gebetet hat? (f. 82). Es gibt zwei corpora: corpus Christi und Antichristi; Psalm 22, 28 handelt von allen Gliedern Christi, Psalm 53, 4 von allen Gliedern des Antichrist (f. 68). „Christus (fol 70) nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum Gal. 4, 13. Proinde si Christus etiam reprobos redemit de maledicto legis, factus pro eis maledictum. Non sunt ergo nec erunt maledicti sed benedicti, quippe qui sunt a Christo de maledicto legis redempti. Sunt autem et erunt maledicti quippe quibus dicturus est dominus: Discedite a me maledicti in ignem aeternum (Matth. 25, 41). Non ergo Christus reprobos redemit de maledicto legis neque factus est pro eis maledictum . . . Non venient in Sion reprobi cum laude et laetitia sempiterna (dies ein Beispiel von der von Gottschalk mit Vorliebe verwendeten Form des Syllogismus). Würde aber einer von denen, die der Vater dem Sohn gegeben hat (Joh. 17, 2), verloren gehen, durch menschliches Laster zugrunde gehen, so würde ja Gott sich täuschen und überwunden werden, was unmöglich ist.

Gottschalk gesteht ausdrücklich zu: Incertum hominibus, ad quem sint finem praedestinati; malus ad bonum aliquando convertitur, bonus ad malum aliquando reflectitur. Vult quis esse bonus et non valet, vult alter esse malus et non permittitur. Was hielt er von sich selbst? In einem schon längst bekannten Brief an seinen Freund Abt Lupus von Ferrieres bemerkt er u. a.: „was Dich betrifft, zweifle ich nicht, daß der Herr Jesus Christus uns seiner Mittlerschaft würdige; aber was mich betrifft, zweifle ich nicht wenig; jedoch mißtraue ich nicht (das sei ferne) der Gnade dessen, der, weil er den Lazarus sterben ließ, um ihn auferwecken zu können, auch mich, den in ein Meer von Sünden getauchten, lebendig zu machen mächtig ist“. Er glaubt also an die den Sünder rechtfertigende Gnade. Wie preist er echt paulinisch (und lutherisch) die Gnade! Auf Eph. 2, 8 wird verwiesen und 2. Kor. 12, 9: sufficit tibi gratia, es genügt die Gnade, sagt Gott, non ait: sufficit tibi natura tua; non enim rationali et intellectuali creaturae sufficit aliud nisi deus. Die Gnade Gottes ist ohne Zweifel Gott. Ihrer bedarf das Geschöpf, wie die Augen und die Luft des Lichtes bedürfen, daß jene sehen, und diese leuchten kann. Sie wirkt praeveniens das Wollen und, den Wollenden begleitend, das Vollbringen. Nichts anderes als untergehen, vernichten, vernichtet werden kann die ohnmächtige Menschheit, wenn ihr nicht immer umsonst (das große gratis) die allmächtige Gottheit hilft (Hosea 13, 9). Nichts kann der Mensch von sich aus werden als immer mehr schuldig. Es ist echte Demut, wenn Gottschalk die Bezeichnungen seiner Verlorenheit und Verworfenheit häuft. Es ist echte Frömmigkeit, wenn er betet: wirke o Gott, daß ich mir mißfalle und dir gefalle, daß ich dein treuester, demütigster, enthaltsamster (folgen noch weitere 20! Attribute) Diener werde (f. 128), oder: ut anima mea subdita sit tibi et caro mea subiecta mihi, sicut expedit servo tuo. da quaeso mihi amorem tui usque ad contemptum mei . . . me accuso, cum lacrimis exclamo . . .

Aber trotz seinen miseriae und concupiscentiae nennt er sich ein Glied der Herde des guten Hirten: tua nimis morbida nimisque miseriis concupis-

centiis et desiderii mortua ovis. An die Spitze einer der Abhandlungen (f. 57) über die Prädestination stellt er den Spruch Sap 3, 1: „die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand“. Glaubend an die Rechtfertigung aus Gnaden weiß er sich in Gottes Hand, und so erträgt er sein trauriges Los, im eigenen Tun und im eigenen Leiden sieht er diese Hand..

Eine andere wichtige Frage: Spielen im Vollzug und unter der Wucht der ewigen, unveränderlichen göttlichen Willensentscheidung die Gnadenmittel keine Rolle? Sind selbst Taufe und Abendmahl wirkungslos? Gottschalk sagt (f. 81): *redemptio a peccatis praeteritis est in baptisimo communis electis et reprobis* Post istam redemptionem pereunt omnes reprobi (wie Judas). Alle getauften reprobi sind durch den einen bezeichnet, der kein hochzeitlich Kleid hatte (Matth. 22, 11). Sie sind nicht im Lebensbuch (Offenb. 20, 15). Ebenso f. 79: *illa redemptio fit per gratiam baptismi, qua communis est electis et reprobis . . . praeterita peccata diluit, a futuris non redimit*, wie nach 1. Kor. 10 alle Israeliten auf Mose getauft waren, aber größtenteils in der Wüste untergingen. — Mehr ist über die Bedeutung der Taufe im Kodex nicht zu entdecken.

Und das Abendmahl? Die reprobi empfangen es zum Gericht. Das „trinket alle daraus“ geht wieder an alle electi („für euch und für viele“ ist den Zwölfen gesagt). Näheres hiezu weiter unten. — Der Berner Kodex widerlegt die bisherige Meinung, daß dem frommen G. philosophische Gedankengänge fern gelegen wären. Untersucht G. doch die Begriffe Substanz, Subsistenz, Accidenz (mit Zuhilfenahme des Griechischen, das Rabanus nicht verstand), aber auch den Begriff *liberum arbitrium*. Wie er mit diesem letzteren Problem ringt, bleibt interessant, obwohl auch er es nicht lösen kann, trotz (oder in Folge?) seines Strebens nach voller logischer Konsequenz. Es lohnt sich, den ganzen Schlußpassus des I. Teils (f. 28 a) wiederzugeben, der in roter Schrift den Titel trägt: *Quod deus aliter in sanctis sit aliter peccatoribus praesit*. „Gott ist nahe den Guten durch die Natur und durch die Gnade. Durch Natur, welche sie zu Menschen macht; durch Gnade, welche sie, die Sünder, rechtfertigt. Natur, welche macht, daß sie leben; Gnade, welche macht, daß sie züchtig, gerecht und gottselig leben (Tit. 2, 12). Natur, welche sie in der Welt kurze Zeit bleiben läßt, Gnade, welche sie im Himmel ohne Ende regieren läßt. Aber in den Bösen ist allein die natürliche Unendlichkeit und Allmacht Gottes, durch welche er macht, daß sie leben und fühlen, vernünftig sind, auch die freie Wahl des Willens haben, aber die freie, nicht die befreite. Denn die Willensfreiheit bleibt auch jetzt in allen durch die Natur. Gott aber hat sie (nämlich die natürliche Freiheit) durch Gnade zu befreien geruht, in welchen Menschen er will, damit diese nicht den Willen zum Schlechten haben. Seitdem nämlich der erste Mensch durch freie Wahl verkauft ist unter die Sünde, begann die Freiheit des Menschen böse zu sein, weil der freien Wahl die Güte des Willens genommen ist . . . ohne Hilfe der göttlichen Barmherzigkeit kann der freie Wille weder zu Gott bekehrt werden noch vorwärts kommen in Gott hinein. Beides müssen wir glauben: sowohl die Gnade Gottes als auch den freien Willen des Menschen. Denn wenn es die Gottesgnade nicht gibt, wie wird die Welt gerettet? Und wenn es den freien Willen nicht gibt, wie wird die Welt gerichtet werden?“ Ein andermal mahnt er: „daß ihr mir von Pharao den freien Willen nicht wegnehmt! Sowohl hat Gott sein Herz verhärtet durch gerechtes Urteil als Pharao selbst durch freien Willen!“ Grundsätzlich stimmt Gottschalk mit Augustin⁶⁾ überein (der das *librum arbitrium* nannte: *illa media vis, jene neutrale Fähigkeit, welche zum Glauben durch die göttliche Gnade,*

6) Auch Augustin läßt dem Menschen die Wahlfreiheit; der Mensch müsse nicht sündigen, er tue es aber unter den faktischen Verhältnissen. — cf. W. Elliger, „Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum, bes. p. 12 f.“

aber auch zur Treulosigkeit durch menschliche Schlechtigkeit gelenkt werden kann) und schreibt in diesem Sinn: *Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec se ipsum poterit resuscitare cum occiderit, ita cum peccaretur libero arbitrio, victore peccato amissum est et liberum arbitrium, ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est.* Frei zum Tun des Guten wird nur der sein, der, von der Sünde befreit, ein Knecht der Gerechtigkeit zu sein begonnen hat. Dazu braucht er den Geist, den die Welt nicht empfangen kann (Joh. 14, 17). Nur wo der Geist des Herrn, da Freiheit (2. Kor. 3, 17). Darum eignet nur den Lämmern und Schafen Gottes dieser Wille und gute Freiheit, dem Rachen des Wolfs zu entrinnen und das Leben zu genießen auf der Weide Christi (f. 39). Wo nicht die Liebe Gottes ist, herrscht die fleischliche Begierde und ist der Mensch nicht tief innerlich (*penitus*) frei.

Also das ist Gottschalks Meinung: Der freie Wille ist noch vorhanden. Allerdings begann er mit Adams Fall böse zu sein, aber weil hernach wieder von einem falschen Gebrauch desselben und von Gottes Gericht darüber die Rede ist, besteht er für G. noch als formale Freiheit von Natur. Die reprobi verlieren sie durch eigene Schuld. Für die electi ist die ganze Frage müßig, denn sie haben den durch die Gnade befreiten Willen. — Erklären will G. das Geheimnis der Vorherbestimmung keineswegs, er will aber die Führer der Kirche aus ihrer Sicherheit aufschrecken. — Ich möchte in Bezug auf die Verlorengehenden die Frage kurz so fassen: Ist die Gnade ihnen von Gott von Ewigkeit her versagt oder versagt sie bei ihnen im Lauf der Geschichte (infolge Widerstandes des menschlichen Willens, „ihr habt nicht gewollt“)? Die Antwort möge Bezzel geben (Cf. Rupprecht; H. Bezzel als Theologe Seite 28): „Die Allmacht bewährte ihre höchste Größe in der Beachtung der selbstgewollten und selbstgezogenen Schranke des Menschenwillens“. Wir beschließen dies Kapitel über die Prädestination, „eines der delikatesten und tragischsten Probleme des Christentums“ (so Aegerter in der Benediktinischen Revue de L'histoire des Religions 1937), mit einem Bekenntnis Luthers aus seinen späteren Jahren (in den Tischreden): „die Sprüche von der Versehung, welche das Ansehen haben, daß sie uns schrecken, sollen allein dazu dienen, daß sie uns anzeigen die Schwachheit unserer Kräfte und uns zum Gebet ermahnen. Wenn wir das tun, so sind wir versehen“. Und: „Ich bin getauft, ich glaube an Jesum Christi, ich habe das Sakrament empfangen etc., was liegt mir daran, ob ich versehen bin oder nicht?“ M. a. W.: Noch nie hat hier die theoretische Vernunft rein mit ihren Mitteln bis an's Ziel geführt.

II. Die Trinität.

Gottschalk äußert sich darüber nicht bloß im I. Teil, der diesen Titel trägt, er kommt auch im II. Teil immer wieder darauf zurück. Sehr häufige Wiederholungen scheut er nicht, ebenso wenig wie Exkurse auf alle möglichen Gebiete⁷⁾, übrigens auch darin seinem Meister Augustin ähnlich. An diesen schließt er sich in der Dreieinigkeitslehre besonders eng an. Ich fand sogar größere Abschnitte, die ohne Quellenangabe wörtlich aus Augustin

7) So finden sich auch grammatikalische Untersuchungen. Morin hat schon darauf hingewiesen, daß G. von einer Spracheigentümlichkeit der *gens teudisca* schreibt, nämlich daß sie bei Verben wie bringen, holen, wenn es sich um ein Ganzes handle, den Accusativ, wenn um einen Teil, den Genetiv gebrauche: hol' mir den Wein bezw. hol' mir des Weines. Man solle, meint G., diese Dinge nicht gering, sondern für staunenswert achten, quippe cum barbarae linguae sint devinitus naturaliter indita et generaliter insita.

genommen sind⁸⁾. Das mag am Abschreiber oder Nachschreiber liegen. Zuweilen setzt G. den Zitatentext bei: *si bene memini*. Er mußte ja zumal später, als man auf Hinkmars Befehl dem Gefangenen auch alle Bücher entzog, sein Gedächtnis zu Hilfe nehmen, dessen Leistungsfähigkeit oft leistungswürdig war. Aber es finden sich auch in diesen Traktaten (oder kleinen Homilien) viele selbständige, scharf geprägte Ausführungen. Aufs heftigste wendet er sich gegen Hinkmar und dessen Schrift: „*de una non trina deitate*“, und schleudert ihm als einem Häretiker das Anathema entgegen. Ehe er ihm zustimme, wolle er lieber auf die versprochene humanere Behandlung verzichten. Seine immer wiederkehrende Losung lautet: *Trina et una deitas sive divinitas, trina et una maiestas et potestas et pietas, trina et una veritas, caritas et claritas. Sicut est naturaliter una, sic est prorsus personaliter trina essentia, patientia, sapientia . . . Si non est, ut ego dico, trina divinitas, ergo non a solo filio, sed etiam simul a patre et spiritu sancto est adsumpta humanitas, quia (prorsus ut claret) humanitatem adsumpsit divinitas . . . Caritas, quae filium habet, solus est pater, deus unigenitus; caritas, quae patrem habet solus est filius, caritas genita; caritas vero, quae nec patrem et genitorem nec filium a se genitum habet, solus est spiritus sanctus, caritas ipsa procedens. Simul antem nec tres sunt caritates, ut latrant Ariani, nec una personaliter, sicut somniant Sabelliani, sed una est naturaliter et trina personaliter caritas . . . Unum propter maiestatis communionem. tria propter personarum proprietatem. Alius pater, alius filius, alius spiritus sanctus, alius non aliud. Unum opus est patris et filii et spiritus sancti sicut una substantia et essentia. Opera trinitatis inseparabilia sunt. Nulla est voluntatis diversitas. 1. Johannes 5, 7 bezeichnet nicht operis diversitas, sondern personarum proprietates. Der heilige Geist hat mit Vater und Sohn unitatis plenitudinem et plenitudinis unitatem; ihn schenken ist actio der ganzen Trinität, immo a se ipso datur; wenn er Gottes Geschenk heißt, ist nihil temporale darunter zu verstehen. In der Trinität steht der Name einer jeden Person immer in Beziehung zur anderen Person: *si patrem dicis, filium ostendis; si filium nominas, patrem praedicas; si spiritum sanctum appellas, alicuius esse spiritum necesse est intellegas, id est patris et filii*. Jede der Personen ist an sich *plenus deus*. Non tamen (f. 24) *tres deos dicimus, sed unum deum aeternum . . . qui totus ubique est, totus ubique praesens, non per partes divisus, sed totus in omnibus, non localiter sed potentialiter, cui nihil accidens esse poterit, quia simplici divinitates naturae nihil addi vel minui potest, quia semper est quod est . . . cui idem est esse, vivere, intellegere*. Ein dreifaches Seil (f. 1 b) ist stärker als ein einfaches, aber anders ist es bei der Trinität. Die ganze Trinität ist nicht größer oder besser als irgend eine Person der Trinität allein, *quia unaquaeque persona plena est substantia in se, non tamen tres substantiae*. Abraham und Isaak sind von einer Substanz, aber jener ist früher, dieser später der Zeit nach; doch *impium est in deo credere aliquid prius esse vel posterius, quia non ex tempore deus coepit esse pater, sed sicut semper deus ita semper pater, semper habens filium, quem semel genuit aequalem sibi natura* (f. 18). Ein Bild der Trinität habe der menschliche Geist in sich selbst: *memoria, intelligentia, voluntas* (Augustin hat noch mehr Analogien).*

Ueber das Wesen der Gottheit noch diese Zeugnisse (f. 118/119): *Credamus dominum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sua mutatione mutabilia faciens*.

8) Z. B. f. 22 in der Antwort auf die Frage: *quomodo missio spiritus sancti sit intellegenda*, stammt eine Stelle wörtlich aus Augustin *de trinitate* II 5/10: „*ista missio per quasdam visibiles ad horam facta est creaturas*“ (die Taube, feurige Zungen)“ usw. Oder in der Antwort auf die Frage: *cur solus pater missus non legatur*, der Passus aus Augustin *de trinitate* II 5/9.

Ipse manet intra omnia, ipse super omnia, ipse infra omnia, et superior per potentiam et inferior per sustentationem et exterior per magnitudinem et interior per subtilitatem . . . , amplius sine latitudine, subtilis sine extenuatione . . . Hoc maxime intellegere debemus, sanctae trinitatis unam eandemque naturam ita totum implere, ut non sit aliquid, ubi non sit, sicut acutissime quendam Christianum philosopho interrogante: ubi esset deus, respondisse fertur: dic mihi, o philosophe, ubi non sit . . . tota est divinitas in spiritalibus et corporalibus singulis et tota simul in omnibus creaturis. An Schriftbeweisen werden z. B. herangezogen Ps. 139, 7 bezgl. des Vaters, Sap. 8, 1 (!) bezgl. Christi, der Weisheit Gottes, dann Sap. 1, 7 bezgl. des heiligen Geistes. Trinitas, quae est deus verus bonus . . .⁹⁾, ubique tota est secundum immensitatem atque omnipotentiam naturalem, quamvis non in omnibus habitet secundum gratiae largitatem¹⁰⁾.

Einer terrena potestas, quae summae i. e. divinae uni et trinae potestati contradicit et resistit, gibt G. mit deutscher Derbheit die lateinischen Namen: O misella potentiola (Mächtchen), inflata vesica, cutis tumida, turgida elata pellis morticina!

Wenn z. B. Röm. 11, 36 den einzelnen Personen der Gottheit Einzelnes zugesprochen wird (ex patre per filium in spiritu sancto), ist offenbar, daß Vater, Sohn und Geist ein Gott sind.

Was speziell die Person Christi betrifft, so bezeugt G. kräftig ihre Einheit, non est alius Christus deus, alius Christus homo, sed unus idemque, Christus, deus et homo. Christus pro nobis homo factus est verus et plenus, verus, quia veram habet deus ille humanam naturam, plenus, quia et carnem humanam suscepit et animam rationalem . . . Christus, dei sapientia, aedificavit sibi domum (wohl Anspielung an Prov. 24, 3) id est humanitatem, ex anima rationali simul et carne constantem, quam domum sibi intra uterum Mariae semper virginis aedificavit eamque sibi in unitatem personae non post aedificationem sed inter aedificandum i. e. dum aedificaret, copulavit. Sonst wäre er duplex persona gewesen und gäbe es in Gott gar eine quaternitas (f. 115). Ex duabus et in duabis naturis (in der adsumpta divina et adsumpta humana natura) sic una persona manet, ut humanitatem divinitas adsumeret, non se ipsa consumeret nec tamen . . . humanitatem (velut in divinitatem convertendo) absumeret . . . Christus in forma servi minor ex tempore, in forma dei aequalis ex aeterno. Es gibt zwei Auferstehungen der Menschen: resurrectio animarum per deum Christum, resurrectio corporum per hominem Christum. Deus deum misit, homo homines nach Joh. 20, 21. Christus selbst ist es, der das verlorene Schaf, den verlorenen Groschen gefunden und heimgetragen hat, er selbst, der sein Haus, die Kirche auf den Felsen baute (Matth. 7, 24). Auf Christus wird gedeutet Psalm 99, 52 adorate scabellum pedum eius i. e. humanitatem divinitatis — eius, und Ps. 57, 9 (!): Christus der Mensch sagt zu Christus dem Gott exurge gloria mea! Bezeichnend ist Gottschalks Aufforderung, die „Etymologie“ zu beachten, quod vocatur dei filius verbum, quod, aequae sicut pater eius, est vere bonum.

III. Abendmahl.

In seiner Dogmengeschichte III 299 bemerkt Harnack, zum ersten Mal habe Radbert ausgesprochen, daß der sakramentale Leib Christi der von Maria geborene sei, daß also in der Messe der wirkliche historische Leib

⁹⁾ So kann Gottschalk zur Trinität beten, wie vor ihm Augustin und schon Gregor von Nazianz.

¹⁰⁾ In der „Wartburg“ 1937 Heft 3 sind einige Gottschalk-Wörter aus dem Berner Kodex angeführt, auch das obige. Aber unter sinnwrigiger Weglassung des non (quamvis non in omnibus etc.) Gottschalk will sagen: nach seiner natürlichen Allmacht wohnt Gott allen ein, aber nach seiner reichlich spendenden Gnade nur den electi.

Christi geopfert und genossen werde. Dies hat aber schon Ambrosius gelehrt, und eben gegen die Auffassung dieses Kirchenvaters wendet sich Gottschalk. Er habe gestaunt, als er bei Ambrosius von der vollen Identität des eucharistischen Leibes mit dem aus der Jungfrau las, umsomehr als doch Augustin lehre: „quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit (Christus), in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione spiritus sancti potentialiter creari... Dieses „potentialiter“ — (der Wirkung nach) betont G. wiederholt; es bildet den Gegensatz zu realiter und spricht für eine dynamische Auffassung der Eucharistie auch bei Gottschalk. Er tritt auf die Seite des Ratramnus in dessen Kampf mit Paschasius Radbertus, zumal jener zu den wenigen ihm Gutgesinnten gehörte. Auch G. erschrickt vor der primitiven, wundersüchtigen Identifikation des historischen Leibes und des Abendmahlsleibes Christi, wie sie Radbertus vertrat.

Näheres hierüber kann ich mir sparen schon mit Rücksicht auf den knappen Raum), weil jeder Gottschalks Abendmahlstraktat („lucubratio“) bei Migne CXII p. 1511 ff. nachlesen kann. Dort (unter den Briefen des Rabanus) ist nämlich wörtlich zu finden, was in dem Berner Codex f. 130—135 steht. Mabillon hat also den Irrtum begangen, ausgerechnet dem Gegner Gottschalks, dem Rabanus, zuzuschreiben, was von G. stammt. In einer Anmerkung (p. 1511) gesteht er zu, daß diese Schrift de eucharistia von einem „Anonymus“ stamme, glaubt aber die Autorschaft des Rabanus begründen zu können. Nun kennen wir diesen Anonymus: es ist kein anderer als Gottschalk. Nur drei seiner Sätze seien hier ausgezogen:

1. *Divinitas verbi facit, ut unum sit corpus unius agni.*

2. Nur der ecclesia gibt sich Christus, nur den electi; diesen sagt er (Hohes Lied 5, 1): *comedite, amici, bibite et in ebriamini, carissimi!*

3. *Ipsius domini humanum corpus, quod seminatum est in morte, fuit quasi granum semenque vitae atque postmodum de ipso resurgente tanquam de ligno vitae pullulat sumendum nobis, unde vitam aeternam in nobis manentem habeamus.* (Deutung der coena domini auf grund von Joh. 12, 24).

IV. Traduzianismus.

In den scedulae de origine animae und de seminibus animatis erscheint dies Thema. Der Schwierigkeit desselben bewußt, stellt er an die Spitze ein Gebet (in Hexametern). Er kennt die „löblichen“ Zweifel Augustins an der Lösbarkeit der Frage, will die Unsicherheit als verdiente Gottesstrafe tragen, aber erklärt sich doch bestimmt gegen den in der römischen wie in der ganzen orientalischen Kirche herrschend gewordenen Kreatianismus. Seine Freunde bittet er aber, was er darüber lehrte, geheim zu halten bis zu seiner Befreiung aus dem Gefängnis, die er noch im selben Jahr — (horno = heuer) allerdings vergeblich — erwartete. Den Vorwurf, daß er mit seiner Auffassung die Erbsünde leugne, weist er zurück; er bestätige damit gerade die Tatsache der Erbsünde, während Pelagius kreatianisch gedacht habe, eben um diese illusorisch zu machen. Er sagt u. a.: *Deus creat ac format animas hominum, infantium scilicet parvulorum, de animabus patrum et matrum ipsorum; Non tamen sunt idcirco patres et matres (quod absit) creatores et creatrices ullatenus animarum, sicut omnino nec corporum, sed solus deus, qui creator est universorum. Corpus a deo praedestinatum est, ut sit animandam . . . Tamquam de traduce (Senker) animam de anima creare et singulis nascentibus dare deus potest. Animae cum seminibus concipiuntur.* — Bekanntlich steht Luther auf der Seite des Traduzianismus, den die heutige Vererbungslehre als selbstverständlich voraussetzt.

Es wäre verlockend, noch einiges über die vielfältige Schriftauslegung Gottschalks anzufügen. Daß sie oft eine verblüffende alle-

gorische ist, wird keinen Kenner der alten und mittelalterlichen theologischen Literatur wundernehmen. So wird z. B. Ps. 19, 2 (ein Tag sagt's dem andern und eine Nacht tut's kund der andern) so gedeutet: Christus sagt zu den Jüngern: bleibt bei mir und wachet mit mir, Judas sagt zu den Juden: Welchen ich küssen werde, den greifet. Aber G. beschreitet auch den Weg historischer Kritik. Hesekiel c. 37 versteht er (wie wir) nicht als Weissagung auf die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern auf die restitutio Israels unter Serubabel nach dem Sturz des chaldäischen Reiches. Die Gegner aber, die ihn der Leugnung der resurrectio beschuldigen, schlägt er mit dem Satz: Die resurrectio könnte nicht als Parabola für die restitutio Israels dienen, wenn sie, die resurrectio omnium, nicht als Tatsache feststände und als zukünftig geglaubt würde. —

Mehr nur ein Florilegium aus den m. W. als Ganzes noch nicht im Druck erschienenen Traktaten brachte ich hiemit. Rankes Behauptung (Weltgeschichte III 328), die theologische Arbeit der karolingischen Zeit sei voller Aufmerksamkeit wert, erweist sich wieder als berechtigt.

Abgeschlossen Ende 1938.

Allgemeines.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike. In Verbindung mit F. J. Dölger und H. Lietzmann und unter besonderer Mitwirkung von J. H. Waszink und L. Wenger. Herausgegeben von Theodor Klauser. Verlag K. W. Hiersemann, Leipzig. 1. und 2. Lieferung. Seite 1—320.

Es ist in der Geschichte der Wissenschaften ein Zeichen für die Erreichung eines bestimmten Marksteines, wenn Nachschlage- oder Sammelwerke zu bestimmten Wissensgebieten zu erscheinen beginnen. Die Zeit der frischen und bestrittenen Entdeckungen und der aufregenden Fragestellungen ist dann vorüber; man kann daran gehen, Spreu und Weizen zu scheiden und den Weizen in wohl geordnete Scheuern zu bringen. Wenn neue Fragestellungen und Sichten ihre Wirkungen sich erkämpft haben, beginnt die Aufgabe der Lexika. Es ist die Zeit der Pause, oft der schöpferischen Pause, in der die Grundlage für das Wissen einer folgenden, oft freilich dann das Erreichte auflösenden Zeit gelegt werden. Man mag das in der Geschichte der historischen Wissenschaften im 17. Jahrhundert verglichen mit den Arbeiten des 18. Jahrhunderts nachweisen können. In diesem Fall, den wir hier zu betrachten haben, handelt es sich — wissenschaftsgeschichtlich gesehen — um den Einbruch der Religionsgeschichte, wie er sich seit der Jahrhundertwende mit den Methoden der Philologie, der Historie, der Archäologie und der Volkskunde in die neutestamentliche, kirchengeschichtliche und dogmengeschichtliche Forschung vollzogen hat. Damit hat sich aber die Sicht und Gesamtschau, so hoch ich von den exakten Forschungen des 19. Jahrhunderts im Gegensatz zu der schnell fertigen Aburteilung derselben denke, gründlich verändert gegenüber den Darstellungen, die unsere Väter gegeben haben. Neue Begriffe, neue Sachen, neue Probleme sind da und verändern das Bild im Ganzen, in Einzelheiten und in bezug auf alte, große Fragestellungen auf Schritt und Tritt, auch wenn die Ergebnisse noch nicht wirklich fertig sind. Denn der verdiente Herausgeber des neuen Reallexikon, dessen unermüdlicher Gelehrsamkeit der Aufbau des uns vorliegenden Werks zu verdanken ist, Theodor Klauser in Bonn, hat ganz Recht, wenn er in seinem beachtlichen Vorwort über Zielsetzung und Grundsätze des neuen Unternehmens äußert, daß es heute noch verfrüht wäre, den Stoff „in abschließender Bearbeitung vorlegen“ zu wollen. Vielmehr bescheidet sich das neue Reallexikon mit Recht grundsätzlich damit, das Material zu den einzelnen Stichworten kritisch geordnet und möglichst vollständig vorzulegen. Ein Nachschlagewerk muß aber überhaupt auf Einfälle und Wertungen zu Ehren des freilich kritisch gesichteten Stoffes verzichten können; je zurückhaltender es ist, um so länger wird seine Dauer sein. Es ist hier ähnlich wie bei großen Editionen, die, weil sie Jahrhunderten zu dienen haben, bescheiden sein müssen. Letztlich bleibt in der Wissenschaft lediglich die geniale Gesamtschau, welche die sehr seltenen, wirklich neuen Entdeckungen zum Leben bringt, und die unpersönliche, opfervolle, gelehrte Sammlung in Edition und Nachschlagewerk. Um jedes von beiden zustande zu bringen, braucht es in der Regel unendlich vieler verganglicher Bücher. Viele Bücher und Studien sind nötig, um ein Buch oder ein Werk zu ermöglichen.

In sachlich begründetem Unterschied von dem durch G. Kittel organisierten theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament und auch von der

durch den zu früh verstorbenen Wilhelm Kroll bearbeiteten Realenzyklopädie des klassischen Altertums Pauly-Wissowas, mit denen beiden personell und sachlich freundliche Beziehungen bestehen, will Klausers Reallexikon für Antike und Christentum in Stichworten die Beziehungen zwischen Antike und Christentum darstellen und das Hilfsmittel zur Beantwortung der großen Frage sein, wie die Wechselwirkung zwischen der antiken Welt und dem Christentum ausgesehen hat. Besteht hier Kontinuität, oder ist und inwieweit ist von einem Einschnitt und von neuen Formen durch das Auftreten des Christentums zu sprechen? Das ist das echt religionswissenschaftliche Problem, dem die in dem Reallexikon sachkundig bestimmten Aufgaben und Arbeiten durch kritisch geordnete und faktisch beherrschende Darbietung des Stoffes zu dienen haben. Für Dilettantismus ist kein Platz, weder für Redensarten noch für wilde Einfälle.

Das positive Urteil, das ich hiermit über das neue Unternehmen fälle, muß am Stoff oder doch durch einen Blick auf den Stoff erhärtet werden. Denn es gibt in der Wissenschaft überhaupt nur eine echte Bewährung, die am Stoff durchgeführte, der gegenüber alles Reden über Methode ausweichendes oder fruchtloses Geschwätz ist und bleibt. Greifen wir also, durch den Zufall uns führen lassend, einige Artikel heraus, um an ihnen die Art des neuen Unternehmens zu veranschaulichen!

Der Artikel „Adler“ stammt von Th. Schneider und E. Stempinger. Er behandelt die hier gesetzten Probleme nach der griechisch-römischen, der orientalischen und der christlichen Seite hin. Zunächst hören wir von den naturwissenschaftlichen Anschauungen über den Adler; dann erfahren wir von der Rolle, die der Adler in der Mantik und im Zauber spielt — sein Kopf bringt auf der Jagd stets Glück, sein Kot hält Schlangen fern, Penelopes Traum von dem würgenden Adler deutet auf den Tod der Freier. Ausführlich sind die Angaben über die Adler-Symbolik; er ist Symbol des Zeus und erscheint so auf den römischen Feldzeichen und ist Zeichen der zum Göttergeschlecht gehörenden Herrscher; er ist ferner Symbol des Sonnengottes (im Mysterium wird der Gott schauende Mithras gelegentlich Adler genannt), und er ist der Psychopompos, der die Verstorbenen, besonders die Herrscher, als Sonnenvogel in die Welt der Götter trägt; eine aus dem Orient stammende Vorstellung. Im Christentum spielt vor allem das Adlerauge, das die Sonne ertragen kann, im Hinblick auf Christus, Johannes und die Profeten eine Rolle; in der christlichen Sarkophagkunst wird er verwendet, ebenso wie der Adler und die Schlange, die Adlerflügel und der Adler und das Aas ihre besondere Bedeutung haben. — Es fehlt vielleicht in diesen Ausführungen der freilich doch angedeutete Hinweis auf den Adler und den Doppeladler als Wappentier, wie er für Byzanz und für alle Reichs- und Geschlechterwappen von Wichtigkeit ist.

Der Artikel „Abschiedsreden“ ist von E. Stauffer verfaßt. Auch er setzt in der griechisch-römischen Welt ein (Sokrates, Plato und sein Nachahmer Dio Chrysostomos), betrachtet in der Anabasis des „göttlichen Menschen“ die mythische Transformierung der Sokratischen Abschiedsrede und zergliedert die Vorstellung der „Epiphanie der Gottheit“, in der die griechischen Abschiedsreden ihre „Hochform“ finden. In der altorientalischen Literatur sind vergleichbare Abschiedsreden nicht erhalten, wohl aber, wie Vf. sagt, in der „altbiblischen“ Literatur. Auch das Alte Testament berichtet gelegentlich — übrigens in sehr naiver Weise, wie mir scheint, und weniger geheimnisvoll (der unter der Eiche saure Milch esende Jahweh!) — von der Erscheinung Gottes in Menschengestalt. Der „Rahmen“ entspricht dabei der antiken Götterepiphanie; der Geist ist — bei Tobias — „gut altbiblisch“, eine „doxologische Engelsede von Gottes Werk und Weg“. Auch die Abschiedsreden im Neuen Testament — Christus und Paulus — sind „durchweg“ nach Form und Inhalt altbiblisch, wenn auch der Inhalt „christologisch potenziert“ ist. Schließlich folgen Ausführungen über die Abschiedsreden in der Kirchengeschichte, wobei die *epistola apostolorum*, die Gnosis, die

Apostellegenden und die Heiligenleben, besonders die wichtige vita Antonii kundig und interessant beleuchtet werden.

Den Artikel „Advent“ hat aus seiner reichen Kenntnis der liturgiegeschichtlichen Probleme A. Baumstark geschrieben. Ich setze, um nicht zu ausführlich zu werden, die von ihm gegebene Gliederung her: „A. Nicht christlich: I Grundlegende Vorstellung und Wortgebrauch; II Epidemiefeiern; III. Rulfieder und Verwandtes. B. Christlich: I. Wortgebrauch, II. Vorweihnachtszeit a) Entwicklung und Dauer, b) Ethos, c) Adventsgesänge; III Heiligenepidemien“. Der Aufbau zeigt dem Kundigen die für das „Reallexikon“ charakteristische Methode, ohne daß damit auch dem Kenner die Reichhaltigkeit der faktisch gebrachten Tatsachen und Gesichtspunkte vor Augen geführt werden könnte.

Mustergültig scheinen mir in ihrer Art die Artikel „Abtreibung“ von J. H. Waszink und „aetas aurea“ von A. Kurfeß zu sein. Aber indem ich diese Arbeiten nenne, will ich nichts gegen andere vortreffliche Aufsätze gesagt haben, wobei ich nur die über „Akademie“, „Akklamation“, „Alchemie“, „Alexander der Große“ (von M. Dibelius) und „Alexandria“ (von W. Schubart) hervorheben möchte. Sie alle würden — und auch andere mehr — eine genauere Charakteristik verdienen. Aber der Raum ist sehr beschränkt, und sapienti sat!

Noch etwas möchte ich betonen: die Literaturangaben. Jeder Wissende weiß, daß hier immer eine Crux der Wissenschaft verborgen ist. Ich finde, daß in dem Reallexikon diese Crux zwar nicht überwunden ist — sie soll und kann vielleicht nicht beseitigt werden — aber doch als glücklich gelöst erscheint. Die Literaturangaben sind relativ knapp, aber gut ausgewählt. Der Einzel-Forschung entsprungene, wichtige Aufsätze — z. B. manche der bedeutenden Forschungen von E. R. Curtius zu den mittellateinischen Problemen — kommen im Text häufig zu ihrem Recht. Vielleicht wäre es möglich gewesen, Gesamtdarstellungen, die eine neue Sicht bringen, gelegentlich zu berücksichtigen. Aber dies Postulat stößt sich wieder mit den berechtigten Grundsätzen eines Reallexikons, und so wird man auf diesen Punkt nur vorsichtig hinweisen dürfen.

Das ganze Werk soll etwa 250 Bogen in 6 Bänden umfassen. Die Lieferung, die 5 Bogen umfaßt, kostet 5,50 RM. Man muß sagen, daß dies erst recht im Hinblick auf das Gebotene ein bescheidener Preis ist.

So wünsche ich dem „Reallexikon“ von Herzen einen guten Fortgang, auch im Krieg. Wenn es vollendet ist, wird es ein gutes Denkmal deutschen Fleißes und deutschen Geistes sein und ein Beweis für die Freiheit, Beweglichkeit und Kontinuität der deutschen Wissenschaft im Dritten Reich.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Das neue Bild der Antike, herausgegeben von Helmut Berve.
I. Band: Hellas. 394 S. II. Band: Rom. 458 S. Koehler und Amelang, Leipzig, 1942. Jeder Band 14.— RM.

Berve hat 40 Gelehrte, die in der Mehrzahl nicht durch den Kriegsdienst dem Schreibtisch ferngehalten sind, zu Aufsätzen von je 20 bis 30 Seiten veranlaßt, die in geschickter Aneinanderreihung ein instruktives Bild von dem geben, was deutscher Forschergeist auf dem Gebiet der klassischen Altertumswissenschaft in den letzten Jahren sachlich erarbeitet und an neuer Gesamtschau gewonnen hat. Ein neues Bild der Antike muß mit Notwendigkeit vor den Menschen des neuen Europa aufsteigen, und die deutsche Forschung hat durch Leistungen, denen niemand die Anerkennung versagen kann, hier an ihrem Platz mitgewirkt. Davon wollen die vorliegenden zwei Bände einen Eindruck erwecken — natürlich nicht durch Mitteilung von Einzelheiten, denn das wäre Vermessenheit, sondern es soll

nur das allgemeine Ziel der heutigen Arbeit der Altertumswissenschaft mit diesem Buchtitel ins Auge gefaßt werden. Es erscheint dabei dem Herausgeber die Hoffnung nicht unberechtigt, daß unser „neues Bild der Antike“ das eigentlich Hellenische und das eigentlich Römische in seiner Wesensart reiner, plastischer, kraftvoller zum Ausdruck bringen wird, als es bisher geschehen konnte. Den ersten (Hellas-) Band eröffnen zwei archäologische Aufsätze: Friedrich Matz orientiert in lichtvollem Durchblick an der Hand des reichhaltigen Fund-Materials über die Griechische Vorgeschichte, und Karl Kübler berichtet, von Gräberfeldern her, über weitblickende Ergebnisse der Forschungen zur Kenntnis der Frühzeit. Dann folgt der kraftvolle Einsatz Schadewaldts für die einheitliche Dichterpersönlichkeit Homers als eines Mannes der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts. Kulturgeschichtlich sehr interessant ist Rich. Harders Artikel: Die Meisterung der Schrift durch die Griechen, in dem er zeigt, wie die Griechen in einem zweifachen Sinne die Schrift gemeistert haben; technisch, indem sie die reine Lautschrift durchbildeten, und sachlich, indem sie zentrale Lebensbereiche — Gottesdienst und Glauben, Dichtung und Feier — von den Gefahren der Schriftlichkeit nach Kräften freihielten. Nicht nur die Götter, auch die Helden enthalten sich des Schreibens; so wie die bildende Kunst, die den schreibenden Menschen nur ausnahmsweise darstellt, verfahren im Grunde auch die Dichter; die ganze Vorstellungswelt des Schreibwesens ist völlig an den Rand gedrängt. „Die Schrift war den Griechen nicht heilig“ — Ueber den Glauben an die olympischen Götter bringt Snell eine sehr beachtliche Untersuchung. Staunen, Wundern, ja Bewundern — das ist das Gefühl, das die Gottheit immer wieder bei Homer in den Menschen auflöst. Bei Homer fühlt sich der Mensch, wenn er nach einer Ueberlegung einen Entschluß gefaßt hat, bestimmt durch die Götter. Es fehlt bei Homer das Bewußtsein von der Spontaneität des menschlichen Geistes, daß also im Menschen selbst Willensentscheidungen oder überhaupt irgendwelche Regungen und Gefühle ihren Ursprung haben. Ueberall bei Homer ist es aber so, daß der Gott, wenn er erscheint, den Menschen nicht in den Staub drückt, sondern er erhöht ihn, macht ihn frei, stark, mutig und sicher. Bei Homer ist es nicht so, daß die Armen und Schwachen Gott am nächsten stehen, sondern umgekehrt die Starken und Mächtigen. Der Gottlose d. h. der, dem die Götter nicht nahe sind, dem sie nichts schenken, ist Thersites. — Sehr feinsinnig und anregend versteht es Hermann Gundert, die Lebensauffassung des Joniers Archilochos — eines Dichters, der den Griechen auch immer „unheimlich“ geblieben ist, ein Mann, der die Grenzen griechischer Art zu sprengen schien und der sich doch selbst an Gesetze band, die der folgenden Dichtung zur Norm wurden — in ihren Beziehungen zur homerischen Gedankenwelt uns nahe zu bringen. Daneben stellt er das artverwandte Gedankengut, des Solons Elegien darbringen . . . die Idee, die er in seinen Liedern verkündete und in Mahnrufen erklingen ließ, um deretwillen ihn 594 das gesamte Volk zum Ordner und Schlichter der Polis wählte. Archäologisch interessant sind die Ausführungen und Bewertungen, in denen E. Langlotz über die neuen Funde in Olympia Mitteilung macht, die bei der Feier der letzten Olympiade 1936 vom Führer veranlaßt worden sind, also die Ergebnisse der Grabungen, die Armin von Gerkan, danach Hampe und Jantzen, danach Kunze und Schleiff geleitet haben. Reichliche, vorzüglich ausgewählte Abbildungen veranschaulichen das Mitgeteilte. Englert bietet eine aufschlußreiche und für das aktuelle Gegenwartsleben belangreiche Untersuchung über die Gymnastik und Agonistik der Griechen als politische Leibeserziehung, während Bogner uns die Bedeutung des Chors in der Tragödie des Aischylos in neuer, tiefdringender Schau nahebringt. Von Athen und dem Griechentum im 5. Jahrhundert handelt der Aufsatz Hans Schäfers, in dem er den sog. delisch-attischen Seebund in seiner Bedeutung für den panhellenischen Einheitsgedanken in neues Licht rückt. — Vielfältig sind die Wege, sich Herodot und seinem Werke verstehend

zu nähern. Fritz Hellmann zeigt, wie seit etwa 20 Jahren man bemüht ist, sein Werk aus sich und seiner Zeit heraus zu verstehen und, in die Entwicklungslinien einordnend, positiv zu werten. Dazu hat man in neuester Zeit sehr gegenständliche Einzeluntersuchungen und Interpretationen vorgenommen, sowohl einzelner Abschnitte wie größerer Zusammenhänge. Hellmann beschreibt in anziehender Weise einige Tatbestände und einige Wesensmerkmale, die für ein lebendiges und eindringendes Verständnis der Grundkräfte, die für das herodoteische Erfassen der Geschehnisse bestimmend sind, belangvoll sind. Er schildert, was für Herodot Geschehen und Schicksal ist, wie sich ihm das Verwobensein von Menschlichem und Göttlichem darstellt, wie daraus Erkenntnisse entstehen, die es berechtigt sein lassen, mit Herodot den Anfang geschichtlichen Sehens und Darstellens anzusetzen. — Schweitzer nennt seinen Beitrag: Um Pheidias. Ihm gelingt es, die schwankenden Umrisse der Gestalt der Pheidias zu befestigen und ihn zu erfassen als einen der ersten, dessen Wirken wesentlich aus der Wucht einer geschlossenen Persönlichkeit betimmt wird, und dessen Gestalt nicht in eine Pluralität namenloser Bildhauer aufgespalten werden darf. Egermann schreibt über die Geschichtsbetrachtung des Thukydidēs. Dieser hat dem Erklärungsprinzip der Geschehnisse, das bei Herodot vorliegt, eine durchdachte Vertiefung dadurch verliehen, daß nach ihm allem Geschehen eine natürliche „Notwendigkeit“ zugrunde liegt, und daß seine Ursache vernunftgemäß faßbar sei. Für ihn ist also streng-kausales Denken bezeichnend, das die Ursache des Geschehens in der Notwendigkeit der Dinge selbst findet, so daß er also den Krieg der Peloponnesier und Athener als unvermeidlich betrachtete. Der Mensch steht in der Geschichte allein; kein Gott steht ihm zur Seite. Den geschichtlichen Verlauf bestimmen ausschließlich die natürliche Ursache und die natürliche Notwendigkeit. — Mit „Weltbild und Sprache im Heraklismus“ beschäftigt sich Diller. Heraklits Lehre ist untrennbar mit der sprachlichen Form verbunden, in die er sie gefaßt hat. Wenn man aber — bei Aristoteles — von der Richtung der Herakliteer liest, so fragt es sich, ob hier eine wirkliche innere Verbindung mit dem Meister bestand, oder ob das bloß die Nachahmung des äußerlichen Gehabens bedeutet. In der Darstellung des Heraklismus bei Plato wird klar, daß es sich für ihn hierbei nur um die allgemeine erkenntnistheoretische Aporie des ausgehenden 5. Jahrhunderts handelt, wie Plato aber auch von der Form der heraklitisierenden Philosophie abgestoßen wurde. Plato meinte — und damit hatte er sachlich recht — Weltbild und Sprachphilosophie der Herakliteer banalisieren und für seine Zwecke zurechtbiegen zu können. — Eine Glanzleistung in dieser Aufsatzreihe ist die Studie über „Platos Staat der Erziehung“ von H. G. Gadamer. Die rechte Erziehung zum Staat ist nach Plato eine Erziehung zum Philosophieren. Es gibt nach ihm keinen anderen Weg zur Macht als den über die philosophische Erziehung. Selbst wenn Plato politischen Rat geben soll, so gibt er nicht einen erfahrenen Rat zur besten politischen Ausnützung einer Lage, sondern in jeder Lage denselben Rat, der auch seiner philosophischen Erziehung zugrunde liegt. Plato ist nicht mehr, aber auch nicht weniger Staatsmann, als Sokrates es war. Gründung eines Staates gelingt nur durch erziehenden Aufbau einer rechten Staatsgesinnung seiner Bürger. Das weiß Gadamer anziehend darzustellen und überzeugend zu machen, indem er Platos Schrift vom Staate an ihren kritischen Punkten beleuchtet. — Einen Ueberblick über die Geschichte der Stoa als einer geistigen Bewegung, die aus der Krisis geboren ist, in die das griechische Leben nach dem politischen Zusammenbruch geriet, gibt in Klarheit und prägnanter Kürze Max Pohlenz, während H. Herter (Hellenismus und Hellenentum) jene Zeitperiode beschreibt, in der die lange gespaltene Kraft Makedoniens für Männer freie Bahn machte, die mit ihren Taten die Enge der langsam verdämmern den Stadtstaaten sprengten und dem Griechentum den Durchbruch in die Weite ermöglichten, in dem es vielleicht seinen größten

Stärkebeweis abgelegt hat. Eine ganz spezielle, aber für die historische Rassenkunde bedeutungsvolle Untersuchung bringt F. Zucker über die Bevölkerungsverhältnisse Aegyptens in hellenistisch-römischer Zeit. In der Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. betrug die Gesamtbevölkerung dieses überaus menschenreichen Landes (das kleiner als Belgien gewesen ist), etwa 7 Millionen; zwei von den fünf Stadtvierteln Alexandrias war meist von Juden bewohnt; in ganz Aegypten mögen sich um 40 n. Chr. etwa eine Million Juden aufgehalten haben.

Ueber den 2. Band (Rom) müssen wir uns in unserer Berichterstattung aus Raumrücksichten kürzer fassen, obwohl die meisten der 20 Artikel inhaltlich und methodisch in der gleichwertigen Weise angelegt und durchgeführt sind. Es werden hier Artikel dargeboten über Cäsar (M. Gelzer), Virgil (Klingner), Horaz (Oppermann), und Cicero (Knoche). In hohem Maße fördernd und beachtlich erscheint uns, besonders im Blick auf neufamentliche Problematik, die Erörterung Dahlmanns über Seneca und Rom. „Das Leben erhält seinen Zweck als Vorbereitung auf den Tod“. Leider fehlt Livius und vor allem Tacitus; es bedarf keiner längeren Ausführung, warum wir uns gerade von einer Behandlung des Letzteren in moderner Sicht eine anregende Wissensförderung versprochen hätten. Der Kirchenhistoriker liest mit Erwartung die Ausführungen Straubs über Konstantins christliches Sendungsbewußtsein, in denen gezeigt wird, wie die Gestalt dieses revolutionären Herrschers aus dem Geist seiner Zeit und im Hinblick auf die in ihr wirkenden Kräfte seines illyrischen Volkstums zu begreifen gesucht werden muß, ohne daß man der Gefahr verfällt, das Einmalige seiner Erscheinung im Verlauf eines mit Notwendigkeit verlaufenden Geschichtsprozesses untertauchen zu lassen. Die Gottheit erschien ihm bald in der Gestalt des Jupiter, des Herkules, bald in der des gallischen Apoll und des Sonnengottes, dem sich seine illyrischen Landsleute seit Urzeiten verschworen hatten, und dessen Bild durch die Berührung mit den orientalischen Kulturen mit Zügen des persischen Mithras und des vorderasiatischen Sol Invictus vermischt worden war. Konstantin blieb ein Sohn seiner Zeit und brauchte göttlichen Beistand; da wollte er den Gott der christlichen Kirche als Helfer haben, nicht aus politischer Berechnung; die Triebkraft war ein wirklicher irrationaler Glaube. Wenn er ihn in Gallien Apoll genannt hatte, so war für ihn mit diesem Namen wie später mit dem des Christus die besondere Erscheinungsform der Gottheit gemeint, die für ihn das Numinose schlechthin, die unbestimmbare, ungestaltete, allein in ihrem Wirken erkennbare Macht war. — Aus der politischen Geschichte Roms berichten die Artikel über Porsenna (Messerschmidt) und über Raumauffassung und Raumordnung in der römischen Politik (Vogt); grundlegende Fragen des Rechtslebens behandeln: Die altrömische Familie (Burck) und *Mos majorum* als Grundzug des Augusteischen Prinzipats (Volkman). Entwicklungsstufen des römischen Eigentums untersucht Franz Wieacker (Leipzig). Mit Kunst und Literatur beschäftigen sich: Die italische Wurzel der römischen Bildniskunst (Herbig), Elemente der römischen Kunst am Beispiel des flavischen Stils (von Blankenhagen), Römische Staatsarchitektur (Rodenwaldt); sowie der Anfang der römischen Literatur (Drexler), wo Livius Andronicus als der erste Vertreter bewußter Hellenisierung in Rom dargestellt wird, d. h. als der erste, der entschlossen nach griechischem Geschmack und unter starker Anlehnung an griechische Ratgeber dichtete, der aber auch das Seine dazu getan hat, um den Untergang von der Kunde von der früheren alllateinischen Literatur herbei zu führen. Ueber Inschriften an römischen Straßen berichtet Instinsky; Karl Köch (Graz) stellt ansprechende Erörterungen an über „Gottheit und Mensch im Wandel der römischen Staatsform“, die hinauslaufen auf eine Erklärung der Vorstellungswelt des stadtrömischen Kaiserkultes; dieser ist seinem Wesen nach Folgerung aus dem Romulus-Mythos und hängt auf das engste zusammen mit der Zuerkennung des Namens Augustus. Der Band schließt

ab mit drei Untersuchungen über Die Ostalpen in der Spätantike (Egger), Das Römerreich unter germanischer Wahrung — von Stilicho bis Theoderich — (Enßlin) und über Die Antike als Einheit in der Geschichte. (Miltner). Es ist dem Herausgeber trefflich gelungen, das Fachgebiet der Antike in seinen Problemen und ihren zur Zeit maßgebenden Lösungen dem Leser vorzuführen. Eine starke finanzielle Hilfe des Ministers ermöglicht den überaus niedrig gehaltenen Preis für ein Werk, das auch in seiner Ausstattung (Druck und reicher Bildschmuck) mit viel Bedacht und Geschmack hergestellt ist.

Marburg.

Alfred Uckelej.

Jahresberichte für Deutsche Geschichte. 14. Jahrgang 1938, herausgegeben von A. Brackmann und F. Hartung; Leipzig 1940, XXII, 524 Seiten, geb. 31.— RM.

Herausgeber und Verleger haben sich selbst durch die Schwierigkeiten des Krieges nicht abhalten lassen, auch den historischen Jahresbericht über das Jahr 1938 in der üblichen, nach Form und Inhalt mustergültigen Gestalt vorzulegen. Hat die deutsche historische Arbeit seit je bewußt im geistig-politischen Ringen um die Rechte des Reiches und seines Volkes auf Vorposten gestanden, so erweist sich das an vorliegendem Band aufs Neue. 1938 war ja noch manches Problem nicht gelöst, blutete noch manche Wunde, die indessen geheilt werden konnte, aber die deutschen Historiker — vor allem auch die Geschichtsforscher der umstrittenen Grenzgebiete — haben auch in dieser Zeit schon alles getan, um in Einzel- und Gesamtdarstellungen in ihrer Heimat das deutsche Volksbewußtsein immer neu zu begründen und dem ganzen Volk die lebendige Verbundenheit mit den Kämpfern auf vorgeschobenem Posten zu erhalten. Zwar werden die in dieser Hinsicht besonders aufschlußreichen Abschnitte über Oesterreich, das Sudetenland, die übrigen Grenzlande und das Auslandsdeutschtum erst für den nächsten Jahrgang in Aussicht gestellt, aber dafür legen die Berichte über die Ostprovinzen Zeugnis ab von dem unermüdeten Ringen um den deutschen Raum an dieser Stelle. Besonders muß dabei auf den Bericht über das einstige Memelgebiet hingewiesen werden, da dieser nach dessen Wiederaufgehen in der Gesamtprovinz noch einmal abschließend die wichtigsten Werke seit 1933 zusammenfaßt.

Die die kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Literatur behandelnden Abschnitte sind auch in dieser gegenüber dem Theologischen Literaturbericht zusammengedrängteren Form von Nutzen für den Forscher, da diese Arbeiten nun in den Rahmen der gesamten historischen Arbeit eingegliedert erscheinen. Und das geschieht beiden Teilen zum Vorteil.

So werden wir der hier geleisteten sorgfältigen und entsagungsvollen Arbeit am ehesten gerecht, wenn wir dem Wunsch und der Hoffnung Ausdruck verleihen, der Jahresbericht für Deutsche Geschichte möge die Folge seiner Jahrgänge trotz und gerade wegen der gegenwärtigen Schwierigkeiten — denn diese auf geistigem Gebiet zu überwinden ist er mit in erster Linie berufen — ununterbrochen und in gleichem deutschen tapferen Geiste fortführen können.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Kurt Pfister: Der Untergang der antiken Welt. Leipzig, Wilhelm Goldmann Verlag o. J. (1941) 345 S.

Der Verlag, der sonst Werke wirtschaftlicher und geopolitischer Probleme aus der Gegenwart herausbringt, muß sich von der Heranziehung dieses Autors für das oft behandelte Thema einen besonderen Erfolg versprechen.

Dieser ist mit verschiedenen kulturhistorischen Werken hervorgetreten und hat zuletzt eine Schilderung des Endes Konradins von Hohenstaufen gegeben. Wenn also nur eine im guten Sinne populär-wissenschaftliche Darstellung, die naturgemäß aus zweiter Hand schöpft, erwartet werden kann, so berechtigt die Durchführung des Themas doch zu einer Besprechung an dieser Stelle, da die Aktualität und überzeitliche Bedeutung des Untergangsproblems dauernde Berücksichtigung seitens der Fachwissenschaft erheischen.

Von den drei großen Abschnitten, in die die Arbeit eingeteilt ist, behandelt der erste „das Weltreich der Cäsaren“. Bemerkenswert sind die zahlreichen Zitate, die den Leser gut an die Quellen führen, besonders mit Rücksicht auf die zeitgenössische Kritik an den Zuständen ausgewählt sind, ein anschauliches Lebensbild der Kaiserzeit gemäß den von der Wissenschaft gesicherten Erkenntnissen vermitteln und von prächtigen Lichbildbeigaben unterstützt werden. Der zweite Teil ist Diokletian gewidmet, der als Organisator hervorgehoben und mit Augustus zu den Männern gerechnet wird, die Geschichte machen. In diesem Zusammenhange wird auch der inneren Aushöhlung des hellenistischen Weltbildes der Spätantike durch die neue Welt des Iranismus gedacht, während der innere Wert des Illyrertums der Kaiser dieser Periode infolge des anschließenden scharfen Einschnitts verlorengeht. Denn schon im folgenden dritten Abschnitt wird die Frage beantwortet, wodurch der Untergang der antiken Welt ausgelöst wird. Ausdrücklich wird der „allgemeine Sittenverfall“ als ausschlaggebender Faktor abgelehnt. Der Kampf gegen das Christentum war es, „der mit einer Niederlage des Staates und darüber hinaus mit einer tödlichen Wunde im lebendigen Organismus der antiken Welt endete“. „Weltgeschichtliche Stunden tragen ihr unentrinnbares Schicksal in sich. Jene, in der der Imperator das Dekret der Christenverfolgung unterzeichnete, besiegelte den Untergang der antiken Welt“. Abgesehen davon, wie Konstantin politisch oder charakterlich zu beurteilen sei, mit dem Beinamen des Großen habe die Geschichte die welthistorische Wende unter seiner Regierung zum Ausdruck gebracht. Mit Recht wird erwähnt, daß der Umwelt diese Wende nicht unmittelbar klar zu werden brauchte. Jedenfalls erscheint Diokletian in einer einzigartigen Stellung, und entsprechend bricht der Verfasser mit seinem Nachfolger die Ausführungen ab.

Man wird zuerst fragen, ob die rassistischen Bedingungen für das Untergangsproblem keine Berücksichtigung finden. Wir lesen darüber: „Freilich sind Christentum und Germanentum nur zwei wichtige auslösende Momente und nicht etwa die Ursache des Untergangs der antiken Welt gewesen, die erst starb, nachdem das Blut den Organismus verlassen hatte“. Aber dieser Begriff des Blutes wird nicht weiter erklärt, und in der ganzen Anlage betont das Werk unbedingt den Anteil des „Christentums“. — Es kann hier nicht ein Vergleich mit älteren Darstellungen gezogen werden, die ebenfalls das Christentum für den Untergang verantwortlich machten, noch ein Ueberblick über die heutigen Anschauungen gegeben werden, die mit der Herausarbeitung des Begriffs der Spätantike, der „magischen Kultur“ und ähnlichem neue Perspektiven eröffnet haben. Wir wollen nicht mit dem Verfasser rechten, daß er den Begriff der Antike und damit den des Untergangs nicht schärfer, z. B. kulturell oder politisch umgrenzt; das Problem ist jeder Generation neu gestellt, so daß immer wieder andere Periodisierungen und Lösungsversuche vorgenommen werden. Wir müssen nur fragen, ob der Verfasser bestimmte Tendenzen verfolgt, wenn er scheinbar auffällig ältere Deutungen repristinert, und ob vom Standpunkt der Kirchen- und Geistesgeschichte gegen sie erneut Widerspruch erhoben werden muß.

Der Verfasser hält sich an sein im Vorwort gegebenes Versprechen, Parallelen (z. B. zum Britischen Reich) zu meiden, und wertet die Quellen zum Christentum so besonnen aus, wie sie aus der heutigen wissenschaftlichen Literatur ihm geboten werden. Wenn also die Einseitigkeit auffallen muß,

mit der der Verfasser das Christentum in Beziehung zum Thema setzt, so ist ein Argwohn doch unberechtigt, daß die Arbeit des letzten Menschenalters, besonders hinsichtlich völkischer Wertungen absichtlich übergangen sei. Ebenso wenig lassen sich die gleichen Tendenzen spüren, die die Autoren früherer Zeiten leiteten, bei denen das Christentum schlechthin als Angeklagter erscheint. Wir glauben den Verfasser richtig in einer neuen, zeitgemäßen Deutung zu verstehen und stimmen ihm uneingeschränkt zu, wenn das Untergangsproblem als ein weltanschauliches — dies war es schon für die zeitgenössische Geschichtsdeutung — angesehen wird und wenn nicht Einfälle der „Barbaren“ oder moralische und wie zuletzt noch ökonomische Gründe für den Untergang verantwortlich gemacht werden. Aber wir wenden uns schärfstens dagegen, wenn eine solche weltanschauliche Betrachtung ohne Rücksicht auf das Volkstum ihrer Träger geschieht und wenn vom Christentum schlechthin gesprochen wird, da wir die Bedeutung der Rasse für die großen geschichtlichen Wandlungen und Entscheidungen kennen und da wir vor allem auch wissen, daß dieses „Christentum“ von seiner Entstehung an zeitlich und völkisch die mannigfachsten Ausprägungen und Gegensätze aufweist. Mit dieser starken Einschränkung wird das geschmackvoll geschriebene und ausgestattete Buch gerade für den weiten Leserkreis, für den es bestimmt ist, ungeeignet, vielleicht bedenklich sein, während es für den historisch vorgebildeten Leser einen guten Prüfstein seiner Werturteile und ein nicht unbeachtliches Denkmal für die weltanschauliche Lage seiner eigenen Zeit bildet.

Berlin.

Helmut Werner.

Johannes von Walter: Christentum und Frömmigkeit. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Bertelsmann, Gütersloh, 1941. VII. 366 Seiten, geb. 11.— RM.

Als 1940 der 64jährige D. von Walter verstarb, hinterließ er, seiner behutsamen Arbeitsart entsprechend, druckfertig eine Reihe von Vorträgen und kleinen Abhandlungen, bei denen er sich mit dem Wunsche getragen hatte, sie in einem Sammelbande zu veröffentlichen. Ein ihm nahestehender Fachgenosse hat die Herausgeberarbeit besorgt; er konnte sich dabei auf Beigabe gelegentlicher Hinweise und Fußnoten beschränken, Anspielungen auf die damalige Zeitlage, die nun belanglos geworden waren, streichen, den Fundort von Zitaten nach den neuesten Ausgaben hinzufügen. Es sind 18 Stücke der literarischen Hinterlassenschaft von Walters zusammengestellt, die ein anregendes Bild von der bedachten Forschungsweise ergeben, die er sich angeeignet hatte, daneben aber auch die Probleme und Stoffe aufweisen, die ihn besonders reizten, und zu denen er sich fördernd äußerte. Bei aller Zurückhaltung ließ er es nicht an der Herausstellung der Ergebnisse fehlen, die seine Ueberzeugung im Gegensatz zu denen anderer Forscher ausmachten. In der alten Kirchengeschichte hat er zu der Marcion-Beurteilung durch Harnack das Wort ergriffen und die hohe Ehrenstellung, die dieser dem Marcion gewähren zu müssen meinte, mit einleuchtender Begründung eingeschränkt. Sehr beachtenswert ist auch sein Vortrag „Von der Entstehung der Kirche“, in dem er eindrucksvoll nachweist, daß die Gründung der Kirche durch niemand anders erfolgt sei als durch den Herrn selbst, die Echtheit von Matth. 16, 18 stark betonend. Die Episkopen vertreten pneumatisch nicht hierarchische Aemter. Eine Entgegensetzung von Geist und Amt sei in der paulinischen Heidenkirche unmöglich. — Aus der mittelalterlichen Kirchengeschichte hat ihn besonders die Sonderstellung Bernhards von Clairvaux in der Geschichte der Mystik zur Behandlung gereizt, wie auch die Theologie Eckharts, die er an der Grundüberzeugung Luthers kritisiert.

Es liegt ihm daran, klarzustellen, daß wir Eckharts deutsche Art zwar in seinem Hymnus auf die schlechthinnige Innerlichkeit spüren, daß er aber für das dem Deutschen ebenso lebensnotwendige Handeln keinen genügenden Unterbau zu finden vermocht habe. Ob das richtig ist, bleibe dahingestellt. — Mit der Beurteilung des Erasmus und dem Ende der Erasmusrenaissance beschäftigen sich zwei Vorträge. — Fast die Hälfte aller Stücke des Sammelbandes ist der Reformationsgeschichte gewidmet. Da erhalten wir Erörterungen über den Reichstag zu Speyer 1529, über die Torgauer Artikel, sowie die Rostocker Rektoratsrede (1925) über Friedrich den Weisen und Luther mit ihrer Beurteilung: Mag der Kurfürst auch nicht tiefer in Luthers Glauben eingedrungen sein, er war nicht der Mann, der Furcht gekannt hätte; es war ihm klar geworden, daß die Reinheit der Religion an Gottes Wort hänge (S. 180); ihm galt die Sache mehr als seine Person. — Hervorgehoben sei aus den Walterschen Vorträgen noch der über den „verborgenen und offenbaren Gott“, sowie über „Rechtfertigung und Heiligung“ bei Luther — beide aus den Jahren 1934 und auf die damals aktuelle Problematik unter den Sachkennern eingehend. In dem Vortrag über „Luthers Frömmigkeit und deutsche Art“ finden wir eine einleuchtende Ausführung darüber, wie Luther sich auseinandergesetzt hat mit der Lehre des Occamismus, die ihm von seinen Lehrern nahegebracht war, wonach man sich im Guten so lange zu üben habe, bis durch ständige Wiederholung der guten Tat der gute Charakter gebildet sei. (S. 228 vgl. mit S. 320). Die „Deutsche“ Art erkennt von Walter in Luther an 3 Seiten: an dem „Faustischen“, an der Ehrlichkeit gegen sich selbst, an der Weise, sich auf ein Handeln einzustellen, das seinen tiefsten Grund im Herzen hat und von einer „unbedacht verwegenen Zuversicht“ in jeder Beziehung gekennzeichnet ist. — Zwei Vorträge beschäftigen sich mit dem „Luthertum und dem Pietismus“, speziell mit der Eigenart und Bedeutung Aug. Herm. Franckes. Bei aller Anerkennung dessen, was der Pietismus auf dem Gebiet der Jugendpflege, der Äußeren und Inneren Mission und der Bibelverbreitung (S. 317) der evangelischen Kirche gebracht hat, sieht von Walter doch die Wurzeln der pietistischen Frömmigkeit nicht in einer Ergänzung einer „einseitigen“ Luther-Frömmigkeit, sondern einerseits im Calvinismus, andererseits in einer starken Beeinflussung des deutschen Frömmigkeitslebens durch das englische Christentum des 17. Jahrhunderts, vor allem durch Uebersetzungen aus der englischen religiösen Literatur. „Wir können nachweisen, daß Spener in seiner Jugend nicht bloß durch Arndts Wahres Christentum stark beeindruckt worden ist, sondern auch durch eine Reihe englisch-pietistischer Schriften. In Genf hat er Labadie kennen und schätzen gelernt, vor allem sind seine *Pia desideria* 1675 von Labadies *La réformation de l'église par le pastorat* so stark beeinflußt, daß man sich die Entstehung dieser Schrift nicht anders vorstellen kann, als daß Spener Labadies „réformation“ neben sich auf dem Schreibtisch liegen hatte“. — Zusammenfassend wird zu urteilen sein, daß dieser Sammelband der von Walterschen Hinterlassenschaft zu den durchaus erfreulichen Veröffentlichungen gehört, deren Lektüre sowohl unterhaltsam als auch anregend und wissenschaftlich fördernd ist.

Marburg/Lahn.

Alfred Uckelej.

Dr. theol. Erich Bröcking: *Die christliche Theodizee.* Westdeutscher Lutherverlag, Witten (Ruhr) 1941, 542 S. Kart. 8.50 RM.

Die Lösungen, die das praktisch und theoretisch wissenschaftlich bedeutende Problem des Leidens, das mit dem Begriff der Theodizee umschrieben wird, je nach der herrschenden Gesamtorientierung gefunden hat, (Atheismus, Fatalismus, Buddhismus, Polytheismus, Pantheismus), versuchen alle eine Antwort auf das Warum und Wozu des Schicksals, nach einem die

Rätselhaftigkeit des Daseins aufleuchtenden Grund, der die Antwort auf die Frage nach dem Uebel sinnbedeutend so oder so prägt. Die außerchristlichen Theodizeeversuche sind zu einer Lösung außerstande. Aus einer Gegenüberstellung mit diesen Versuchen und Prägungen ergibt sich Wert und Wesen der christlichen Theodizee, in der das Nein in ein umfassendes Ja verschlungen ist.

Aufgabe der christlichen Theodizee kann nur sein: die Verdeutlichung des Heilsbestandes. Die Frage, wie die negativen Realitäten sich in die göttliche Urheberschaft einordnen, muß in apologetischer Auseinandersetzung beantwortet werden. Die Beantwortung ist nicht ein theoretisch-spekulativer Beweis, sondern muß in einer Darlegung der Geltungsgründe der Wahrheit, daß Gott, der Heilige und Gerechte, auch Herr ist über die leiderfüllte Schöpfung, und daß sich das Uebel in der Welt vereinbaren läßt mit dem Wesen Gottes, von den Grundfakten christlicher Heilserkenntnis her bestehen.

B. erörtert nun die christliche Theodizee nicht unter rein historischem Gesichtspunkt, er läßt gemäß der Themastellung das systematische Prinzip die Gliederung und historische Orientierung beherrschen. Er sieht seine Aufgabe darin, die sich aus der Offenbarung und der ihr innewohnenden Logik zu gewinnenden Erkenntnisse in seiner Darstellung systematisch geordnet unter Verzicht auf jeden rationalen Lösungsversuch zu entwickeln. Voraussetzung ist der Satz: Christliche Theodizee kann sich nur gründen auf die Offenbarung. Eine Rechtfertigung Gottes kann nur an Hand der Schrift aufgewiesen werden.

Der I. Teil des Buches untersucht eingehend die Antworten, die das AT und NT auf die Frage nach dem Verhältnis der Leidens- und Sündennot zur höchsten Zwecksetzung durch den heiligen, gerechten und gütigen Gott gibt. Dabei hat das Schriftzeugnis überall fundamentale Bedeutung. B. unterscheidet im AT 5 Gruppen, die er gesondert behandelt: Enneateuch Schriftpropheten, Hiob, Psalter, historische und didaktische Bücher (S. 13 bis 178). Der Abschluß der Untersuchung über die Theodizee im AT zeigt, daß zwar wesentliche Unterschiede in der Auffassungsweise auftreten, da der Grad gläubiger Erkenntnis bei den einzelnen Schriftstellern durchaus nicht indifferent ist. Das zur Einheit verbindende Moment jedoch ist der Anteil an der Offenbarung und der letztthinnige Bezug auf Gott.

Bei der Beantwortung der Theodizeefrage im NT wird beachtet, daß das Heil in Christo im Zentrum des Evangeliums steht. Das NT spricht von den Ursachen der Negationen menschlicher Existenz und bezieht sich in seinen soteriologischen Aussagen stets auf sie. Auf den Seiten 179—328 bespricht B. ausführlich die Aussagen und Antworten der Schriftoffenbarung des NT, um sie für seine Gesamtdarstellung und Lösung des Problems fruchtbar zu machen.

Nachdem die beiden vom Problem der Theodizee her geforderten Erwägungen auf die Fragen nach der Allmacht und Allwirksamkeit Gottes und nach der Wesensbestimmtheit Gottes (Gerechtigkeit) angestellt sind, kommt B. zu der Kernfrage seiner ganzen Erörterung, nach dem Grund und Ziel des Übels: wie kommt es, daß der heilige und gütige Gott seine Geschöpfe unter das Leidensverhängnis stellt und der Sünde preisgibt? Die entscheidenden Motive bringt Paulus Röm. 3 und 9—11 zur Geltung. Die neutestamentlichen Schriftsteller führen uns zu der Erkenntnis (vor allem die Thanaologie des NT bringt das zum Ausdruck): die Uebel haben ihren tiefsten Grund in der Sünde, die die Strafwirkungen Gottes unvermeidlich macht. Bevor B. dieses Faktum erschöpfend behandelt, erörtert er das Wesen der Sünde, die Aussagen des NT. über die Sünde: das Wesen der Sünde besteht in der Versagung dessen, was der Mensch Gott schuldet und in der Rückwendung auf das Ich, die Welt und die Mächte des Bösen, das als verwerflicher Wille im Menschen vorhanden ist.

Trotz der Zweckbestimmtheit der Sünde — Leid und menschliche Verschuldung dienen einem Heilszweck — ergibt sich daraus keine erschöpfende Erklärung und Entschuldigungsnorm. Die theologische Deutung läßt letztlich keine unbedingte Notwendigkeit des Uebels zu.

Eine klare Antwort erhält die Frage nach dem Warum und Wozu durch den Hinweis auf die richterliche und heilschaffende göttliche Gerechtigkeit, die auch die Bedeutung und den Sinn des Opfers Jesu, sein Leiden und Sterben erklärt: es ist die stellvertretende Uebernahme des göttlichen Gerichts über die Menschheitsschuld. Der Ausklang der neutestamentlichen Theodizee ist die Ueberwindung des Unheils und die Errettung aus der Sündennot.

Diesem biblisch-theologischen Teil folgt im II. Hauptteil die systematische Darstellung, die sich nach Sinngehalt und Struktur auf die im I. Teil erkennbar gewordenen Fundamente und Grundlinien aufbaut. Unter ständigem Bezug auf die hervorgehobenen biblischen Hinweise und unter besonderer Berücksichtigung der neueren protestantischen Theologie seit Ritschl, zeichnet B. die Wege nach, auf denen man eine Beantwortung der Warumfrage zu geben versucht hat. Da alle diese Versuche unbefriedigend sind, sieht der Forscher und Gläubige sich vor die Notwendigkeit des Verzichtes gestellt, es sei denn, er entschieße sich, auf Grund christlicher biblischer Offenbarungserkenntnis eine letzte, die Gesamtheit des Uebels umfassende Erklärung zu wagen.

B. bejaht die Forderung von Oettingens, die Theodizee unter den Gesichtspunkt der Thanatologie zu stellen, den Satz „Der Tod ist der Sünde Sold“ als bestimmenden Grundsatz gelten zu lassen. Die Lösung des Theodizeeproblems sieht B. darin, daß Leid und Not begriffen werden als die Folge einer Verschuldung vor Gott, der die Uebertretung durch vergeltendes Gericht erwidert. Die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens ist eine Strafe unserer Schuld, ist Sündenstrafe. Für diese These führt B. viele Zeugen an, wiewohl in der neueren Dogmatik hier keine Einhelligkeit besteht. Der ätiologischen Fragestellung weichen zahlreiche Theologen aus (Biedermann, Troeltsch, R. Seeberg).

Da die Forschung nach dem Sinn des Leidens zu der Frage nach dem Abfall von Gott führt, bespricht B. das 2. Hauptthema seiner systematischen Abhandlung, das Problem der Sünde, indem er das Wesen der Sünde definiert und den Träger bestimmt. Er kommt zu dem Ergebnis: die Sünde realisiert sich in dem von Gott abgewandten, auf Ich-Welt gerichteten Willen. Damit stößt er zu der Frage nach der Entstehung und Bedingung der Sünde vor. Die Untersuchung über das Erbsündenproblem will zeigen, daß das Böse im ursprünglichen Wesen des Menschen fest und tief verwurzelt ist. Die Erörterung über die Willensfreiheit, ohne die die Sündenfrage nicht zu klären ist, führt in die tiefsten inneren Schichten der Seele und zeitigt als Ergebnis den Satz: jede Verursachtheit durch Gott erniedrigt den Menschen keineswegs zur unfreien Kreatur.

Wiewohl angesichts der schweren Problematik immer wieder der Verzicht auf jedes begründende Wort ausgesprochen worden ist (z. B. von Ritschl, Hermann, Reischle, Lemme) läßt sich dieses Fragen nicht so ohne weiteres abtun mit Schweigen oder Verzicht. Das Recht der Forderung nach einer klaren, eindeutigen Lösung ist weithin anerkannt worden (Kaftan, Schlatter, Jul. Müller). Die Möglichkeit der rechten Klärung aber spricht B. allein dem bußfertigen Sünder zu, der sein Leben unter den Fluch gestellt weiß. Diese Lösung, über die sich nicht verfügen läßt wie über eine spekulative Idee, wird letztlich getragen von der Schuldenerkenntnis derer, die Gott zur Buße führte. Darin sieht B. die Lösung des Theodizeeproblems.

Er unterläßt es nicht, seine Lösung mit den anderen Begründungen zu konfrontieren und zu untersuchen, wie weit sie in der neueren Theologie etwa schon angedeutet ist. Festzustellen ist aber, daß es zu einer umfassen-

den systematischen Darlegung über den Ursprung des unter dem Gesichtspunkt der Schuld und des Gerichtes zu befassenden Bösen bisher noch nicht gekommen war.

Im Anschluß an diese Darlegungen unternimmt es B., auch die Frage nach dem Leiden der niederen Kreatur, auf die die Dogmatiker häufig verzichteten, in den Kreis der Erörterung zu ziehen. Anknüpfungspunkte für eine Erklärung findet B. hier bei Frank, Grützmacher, Karl Heim und Köberle.

Endlich schließen die bei der Erörterung des Theodizeeproblems gewonnenen Erkenntnisse auch die Möglichkeit in sich, auf die Frage nach dem Sinn des Leidens Jesu eine Antwort zu geben. Zur Beantwortung der Leidensfrage zieht B. auch den paulinischen, leider meist völlig übergangenen Gedanken von der *communio Christi* ein.

Trotz weitgehender Uebereinstimmung in einigen Lehrpunkten ist die gemeinsame Basis mit den neuesten Dogmatikern sehr eng. Daß sich seine Theesen nur teilweise mit den früheren dogmatischen Auffassungen decken und in Einklang zu bringen sind, ist B. vollbewußt. B. hat sich ein Ziel gesteckt, das nur durch energische Weiterführung und konsequente Entwicklung der bisher nur angedeuteten Problematik zu erreichen ist. Dadurch, daß B. bemüht ist, das Zeugnis der Hl. Schrift umfassend und erschöpfend selbst reden zu lassen, gewinnt seine Darlegung an Evidenz. Aus der Darstellung spricht der Ruf zur Beugung unter das richtende und vergebende Urteil Gottes. Der tiefste Sinn der von ihm entwickelten Theodizee ist der Hinweis auf das Grundübel der schuldvollen Sünde des Menschen und auf Jesus, der zur Vergebung und Erlösung schuldlos in den Tod ging.

Köln.

Hermann Reuter.

Alfred Müller-Armack: *Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts.* Stuttgart 1941. W. Kohlhammer Verlag. VI und 270 S.

Im Gegensatz zu zahlreichen anderen Versuchen, das geschichtliche Werden der Wirtschaft, den historisch-ökonomischen Verlauf in Stufen, Systeme oder Stile zu fassen, unternimmt es die vorliegende Untersuchung, die Entstehung und Herkunft der Wirtschaftsstile aus dem Weltanschaulichen heraus zu erklären, da nach Ansicht des Verfassers „den Weltanschauungssystemen entscheidende Bedeutung für die Gestaltung von Staat und Wirtschaft, von technischer und sozialer Kultur zukommt“. (Vorwort, S. III).

Um die Anwendbarkeit dieses Grundgedankens auch schon für die Frühkulturen nachzuweisen, wird mit der Genealogie der „frühen Wirtschaftsstile“ begonnen, die der Verfasser in vier Epochen einteilt, und zwar in das magische Weltbild, in die animistische Epoche, den Polytheismus und den Monotheismus. Das Hauptkennzeichen der vier Abschnitte gegenüber der Gegenwart sei das Fehlen der Differenziertheit der einzelnen Lebensgebiete und der Gestaltung des Weltbildes in verschiedene Aktions- und Erfahrungsgebiete.

Wenn auch nach dem Durchbruch des Monotheismus, der „in die unendliche Vielgestaltigkeit der heutigen Weltreligionen“ (S. 38) eingelenkt habe, durch Theologisierung und Verkirchlichung der Kultur als Akte von universaler Weite gemeinsame Züge in den europäischen und asiatischen Welt- und Lebensauffassungen der damaligen Zeit entstanden seien, so habe sich aber doch schon im Mittelalter Besonderes, Spezifisches des europäischen Wirtschaftsstiles herausgebildet, das vom 16. Jahrhundert an so stark geworden sei, daß sich die Eigenart von da ab sichtbar abgehoben habe. Zu derartig besonderen Kennzeichen des europäischen Mittelalters rechnet der

Verfasser die Bedeutung der Organisationsstufe im Raume der christlichen Lehre und den Glauben, daß die innere Lebensgesinnung, die Art, den Alltag zu führen, mit über das Heil und den Wert der Menschen entscheide. Vor allem aber die Einstellung zur Arbeit, die er im Gegensatz zu M. Weber nicht erst vom späten Calvinismus ab, sondern bereits im mittelalterlichen Christentum als einzigen Zugang und Beweis religiöser Erwähltheit gewertet wissen will, sei ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber fremden Kulturen, für die die Arbeit Arbeit geblieben sei, ohne daß sie ihr einen tieferen Sinn zu geben vermocht haben

Als zwei weitere Eigenarten des europäischen Wirtschaftsstiles gegenüber den anderen Kulturen nennt der Verfasser „die geistig wissenschaftliche Fundierung“ und die starke „Ausprägung der an sich auch sonst zu findenden feudalistischen Ordnung“, die in der Form der städtischen Zentren den soziologischen Raum geschaffen habe, „aus dem heraus sich die geistigen Kräfte relativ ungehemmt entfalten konnten“. (S. 48/49). Andere spezifisch europäische Züge, aus denen sich der weitere Verlauf der europäischen Wirtschaftsform ableiten lasse, seien durch die politische und wirtschaftliche Struktur des Mittelalters selbst gegeben, während der Osten durch die Annahme des griechisch-orthodoxen Christentums auf eigenem metaphysischen Boden geruht habe. Aber auch da sei die Einheit des politischen und wirtschaftlichen Stiles vom Zentrum des Weltanschaulichen her bestimmt worden. (Vgl. S. 60 ff.).

Den Beginn des neuzeitlichen Wirtschaftsstiles legt der Verfasser in Uebereinstimmig mit M. Weber in das 16. Jahrhundert, wobei er auf die durch die verschiedenartigen Entfaltungsarten bedingten und sogar regional nachweisbaren Unterschiede besonders hinweist. Er lehnt für diesen Wirtschaftsstil auch den Begriff „Kapitalismus“ ab und läßt an seine Stelle die allgemeine, aber neutralere Bezeichnung „neuzeitlicher Wirtschaftsstil“ (vgl. S. 69) treten, dessen europäische Eigenart durch die Ausbildung eines gesamtdynamischen Systems gegeben sei. Denn in der dynamischen Lebensgesinnung ruhe die Konstante des neuzeitlichen Denkens, die über den Wechsel der konkreten Verfassungen erhaben sei und sich im Staatsmerkantilismus ebenso durchgesetzt habe wie im Liberalismus und auch die heutigen Variationen der europäischen Ordnung trotz tiefster Gegensätze als gesamteuropäische Eigenart durchdringe. (Vgl. S. 72 ff.).

Entscheidend für die Entstehung der Staatsformen und des Wirtschaftsdenkens im 16. bis 18. Jahrhundert sei aber die Reformation gewesen, indem sie die durch die Theologie des Hochmittelalters gegebene geistige Einheit in verschiedene Lebenskreise zerfällt habe. So seien im Reformationszeitalter neben die Kulturformen der alten Universalkirche zwei in ihrer Wirkung sehr verschiedenartige Weltanschauungen getreten: Reformiertentum und Luthertum — alle drei gegeneinander abgesetzt und geschieden nicht nur im Glauben, sondern auch in den politischen Ueberzeugungen und in wirtschaftlicher Haltung. (Vgl. S. 81/82). Von besonderer Art sei dabei der Calvinismus, auf dessen Gebieten sich am sichtbarsten der Uebergang zu einem neuen politischen und wirtschaftlichen Stil vollzogen habe.

So habe durch den Calvinismus die Kirche ihre Funktionen als Mittlerin der göttlichen Gnade verloren, denn nunmehr habe eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes gestanden, und zwar mit der innersten Ueberzeugung, daß sich die Pflicht zum Gehorsam einzig in asketischer Aktivität im Irdischen entladen könne. Dagegen habe im Luthertum der deutsche Fürstenstaat die Stelle der römischen Kirche eingenommen, wobei sich aus dem Zusammenfallen von Staat und Kirche in der Form der Staatskirche eine sofort spürbare Verstärkung des Staatsgedankens ergeben habe. Der Calvinismus habe aber infolge der von ihm geschaffenen geistigen Gegenmacht seit dem 16. Jahrhundert die Macht des absoluten Staates beschränkt, so daß der Forderung nach religiöser Freiheit

des 16. Jahrhunderts die Forderung nach politischer Freiheit im 17. Jahrhundert gefolgt sei, der sich dann im 18. Jahrhundert die Forderung nach wirtschaftlicher Freiheit angeschlossen habe.

Auf rein wirtschaftlichem Gebiete habe sich der Calvinismus deshalb lediglich auf die Entfaltung der neuen Unternehmertätigkeit ausgewirkt, die in der rastlosen, asketisch disziplinierten Weltarbeit offensichtlich geworden sei. Demgegenüber habe sich das Luthertum von Anfang an nicht zu politischen Leistungen durchringen können — und die bedeutendste politische Schöpfung im Raume der lutherischen Staaten, die Entstehung des preussischen Staates, sei nur durch die Verbindung einer calvinistischen Oberschicht mit einer staatsreuen Bevölkerung möglich gewesen. (Vgl. S. 101 und 147 ff.). Auch in der Wirtschaft habe sich das Luthertum infolge seiner unasketischen Haltung nicht aktiv gestalten auswirken können und „keiner der folgenreichen neuen Wirtschaftsgedanken ist lutherischen Ursprungs“. (S. 104). Dementsprechend habe es im Luthertum zur Ausbildung der öffentlichen Unternehmung kommen müssen, wodurch der Staat Träger einer dynamischen Wirtschaftsentfaltung geworden sei. „Sein (erg. Luthertum) Beitrag zur Bildung der neuzeitlichen Wirtschaftsgesinnung liegt in der vertieften Auffassung von Arbeit und Beruf als einzig sittlich berechtigter Existenz des Menschen, nicht in der Vorbereitung eines asketischen Arbeitsfanatismus“. (S. 108.). Und die Wertung des Menschen von der „Berufserfüllung“ sei ebenso lutherischen wie die Wertung vom „Berufserfolg“ calvinistischen Ursprungs gewesen. (Vgl. S. 88).

Der Verfasser vermag nunmehr im weiteren Verfolg seines Grundgedankens einmal die durch die gegenseitige Absetzung der Weltanschauungen entstandenen unterschiedlichen Stilzonen des 16. bis 18. Jahrhunderts, die „geistigen Landschaften“ Europas, in idealtypischer Gegenüberstellung zu entwickeln und zum anderen die jeweiligen Auswirkungen der drei Konfessionen auf den entscheidenden Lebensgebieten der Menschen konkret nachzuweisen.

So ergibt sich etwa, daß in Hinsicht auf die Staatspraxis die der alten Universalkirche treubleibenden Länder auch weiterhin ständisch bestimmt bleiben und dort vor allem die Konservierung der thomistischen Staatsidee und die Entwicklung der utopischen Literatur stattfinden (vgl. S. 165), während das Luthertum zum Absolutismus und zu einer besonderen Staatswissenschaft — dem Cameralismus — führt. Ganz anders demgegenüber der Calvinismus, der an die Stelle der Straffung und Konzentration auf die Ziele des Staates ihre Lockerung und Weitung treten und eine „revolutionäre Literatur“ entstehen läßt, die den Gedanken des Naturrechts in den Mittelpunkt rückt. (Vgl. 176).

Auch bei der Untersuchung der Herkunft des sozialen Denkens zeigen sich die konfessionell-weltanschaulich bedingten Unterschiede, indem das Gebiet der römischen Kirche im wesentlichen die Sozialstruktur des Hochmittelalters beibehält. Allerdings erscheinen auch Luthertum und Calvinismus hinsichtlich dieser Frage wenig aktiv, denn „einzig die Errichtung des Arbeitshauses kann als sozialer Beitrag des Calvinismus gewertet werden“. (S. 250). Es wird durch die Darlegungen des Verfassers klar, daß die Begründung eines neuen sozialen Empfindens nur von der Peripherie des Protestantismus aus ihren Weg genommen hat, und zwar durch die Sekten, Freikirchen und religiösen Absonderungen des 17. und 18. Jahrhunderts.

Abschließend kann der Verfasser das allgemeine Ergebnis seiner Untersuchung dahingehend zusammenfassen, daß der zentrale Ansatz der Weltanschauungen gleichzeitig die Richtung festgelegt habe, in der die Entwicklung der äußeren Formen der wirtschaftlichen, sozialen und technischen Kultur vor sich gegangen sei. Zugleich habe sich dieser zentrale Ansatz der Weltanschauung aber auch als Ausgangspunkt erwiesen, wie es überhaupt zu Wirtschaftsstilen, zu einer einheitlichen Gestaltung der verschiedensten

Lebensgebiete durch einen gemeinsamen Ausdruck gekommen sei. „Der Zusammenschluß der entferntesten Kulturerscheinungen unter die Einheit eines Stilmomentes findet seinen letzten Grund in dieser prägenden Wirkung, die vom Geistigen her sich allen Lebensäußerungen mitteilt“. (S. 261).

Wenn auch das Objekt der vorliegenden Untersuchung an sich nicht neu, sondern bereits des öfteren Gegenstand von Diskussionen gewesen und selbst der spezielle Gedanke, daß das Religiös-Weltanschauliche das Einzige sei, das in die Tiefe hineinreiche und die Totalwandlung erklären könne, in den bisherigen geistesgeschichtlichen Forschungen nicht unausgesprochen und unbehandelt geblieben ist, so muß dem Verfasser doch eine eigene Forschungsmethode zugebilligt werden. Er sieht zwar — und das wird stets sein bleibendes Verdienst sein, an dem sich seine Arbeit entschieden hat — die in den religionsoziologischen Untersuchungen von M. Weber angegebene Richtung, in der er positiv aufbauend weitergeht, auch für sich als verbindlich an, aber durch die „Konkretisierung“ des M. Weberschen Ansatzpunktes, durch die „Aufweisung der realen Zwischentappen, auf denen der weltanschauliche Ansatz sich zu konkreten politischen und wirtschaftlichen Formen wandelt und so schließlich dazu gelangt, die Wirtschaftsgesinnung zu formen“ (S. 81), verselbständigt der Verfasser seine Untersuchung und macht sie zu etwas durchaus Eigenem.

Es mögen bei den sachlichen Ergebnissen, die sich teilweise stark auf H. Schöfflersche Arbeiten stützen, da und dort Bedenken aufkommen, ob sich das Religiös-Weltanschauliche in der vom Verfasser des öfteren präzisierten Härte realiter niedergeschlagen hat oder ob nicht doch noch andere Einflüsse und geistige Konstellationen bedingend mitgewirkt haben. Im Zusammenhang damit steht die Frage, wo des näheren die Grenzen der geistigen Gestaltungsmöglichkeiten im allgemeinen wie im besonderen liegen und ob nicht etwa bestimmte durch natürliche Gegebenheiten auftretende Notwendigkeiten hemmend oder fördernd die Auswirkungen des Geistigen auf die Wirklichkeit einengen bzw. ausweiten können.

Es sei auch dahingestellt, wo im einzelnen die durch die bewußte und immer wieder betonte Heraushebung des zentralen Arbeitsgesichtspunktes verursachten Schwächen der Untersuchung liegen, die im übrigen durch weitergehende Vertiefung des benutzten Materials und durch stärkere Differenzierung der Forschungsergebnisse im gewissen Umfange zu beheben sind. In dieser Hinsicht sei nur auf ein Beispiel verwiesen.

Das erste vom Verfasser für den europäischen Wirtschaftsstil als entscheidend dominierend angeführte Spezifikum — die Verinnerlichung der Arbeit — kann nicht, wie er es tut mit der aus dem Calvinismus resultierenden Einstellung zur Arbeit entsprechend der M. Weberschen Interpretation gleichgesetzt werden. Dagegen spricht allein schon die Gesamthaltung dem Diesseits gegenüber, die zumindest in den Anfängen des Mittelalters in ihrer vollen Stärke wirksam war und erst im weiteren Verlauf und besonders im Spätmittelalter bestimmte Wandlungen erfuhr. Wenn sich die Botschaft Jesu Christi bei Matthäus (5, 3) zwar nur an die „Armen im Geiste“ wendet und nur diesen das Himmelreich verheißen wird, so spricht Lukas (6, 20—21, 24—25) auch von den im Besitz Armen, den Hungernden; und schließlich kann im Jakobusbrief ein Frohlocken über die sichere Vernichtung der Besitzenden nicht unterdrückt werden. Die sich daraus ergebende Einstellung zum Eigentum mußte natürlich notwendig ihre Wirkung auf die Arbeit als dem allein rechtmäßigen Mittel des Eigentums-erwerbes ausüben. Gewiß mögen Rechenhaftigkeit und Erwerbsstreben im Kampf mit jener christlich-frühmittelalterlichen Haltung gestanden haben, aber wie es von Sombart nicht richtig ist, die Rechenhaftigkeit als Kriterium der neueren kapitalistischen Entwicklung hemmunglos wirksam zu sehen, so ist auch die Ansicht des Verfassers falsch, daß neben allem religiösen Ueberschwang des Mittelalters in ihm eine „elementare Erwerbsgier“

zu finden gewesen sei. (Vgl. S. 50). Rechenhaftigkeit und Erwerbsgier sollen für diese Zeit nicht gelehnet werden, aber sie fanden ihre Grenzen in der christlichen Lebensgesinnung, in der kraftgebenden Hoffnung und im Vertrauen auf Jesu Wiederkehr, was bewirkte, daß die immer wieder begehrt werdenden Wünsche nach einer Besserstellung im Diesseits eingengt oder gar erstickt werden konnten.

Diese Haltung führte nun keineswegs zu einer vollständigen Negierung oder bewußten Ablehnung der Arbeit, etwa im Sinne des hellenistischen Arbeitsbegriffes, denn gerade in der Zeit stärkerer wirtschaftlicher Entfaltung erklärte Thomas von Aquino die Arbeit als „gottgewollt“ und gab ihr damit einen jenseitsgerichteten Charakter, indem nunmehr die Arbeit, aber eben als bloße Arbeit, mit zu den Vorbereitungen auf das Jenseits gehörte. Erst der Calvinismus drehte den Begriff der Arbeit wieder dem Diesseits zu und behauptete, daß am Erfolge aus der Arbeit die Gnade Gottes erkenntlich sei, und zwar schon im Diesseits. Der Begriff der Arbeit wandelt sich also von der Verinnerlichung, von der religiösen Liebe zur Arbeit zu einem Fanatismus der Arbeit, aber auch zu einem Maßstab des Erfolges und der Gottesgnade. Uebertragen auf das rein Materielle wurde der Besizende ein von Gott gesegneter Mensch, während der Arme bereits im Diesseits offensichtlich der göttlichen Verdammung unterlag. Diese Auffassung entspricht aber keineswegs der mittelalterlichen Einstellung zur Arbeit und insofern mußte der vom Verfasser angeführten Gleichsetzung des mittelalterlichen und calvinistischen Arbeitsbegriffes entgegengetreten werden.

Trotz dieses Einwandes und anderer, die hier nicht vorgebracht werden können, bleibt aber der Wert der Arbeit als solcher unangetastet, denn über all den hin und wieder auffindbaren Unzulänglichkeiten dominiert die ideell so naheliegende Gedankenführung in der Anlage der Arbeit, die dadurch ihre entscheidende Bedeutung erlangt, daß in universaler Schau die gestaltenden Kräfte des Geistig-Weltanschaulichen in ihren Wirkungen auf die menschlichen Lebensbereiche erkannt und zur Darstellung gebracht worden sind.

So erweist sich die Arbeit, die aufbaumäßig etwas schärfer hätte gefaßt werden können, um damit bestimmte überflüssige Wiederholungen zu vermeiden, als eine Untersuchung, die sowohl Ergebnisse als auch Ausgangspunkte liefert, von denen aus in vielfältiger Weise weitergeforscht werden kann, um einmal ganz allgemein die Bedeutung des Weltanschaulichen für die menschlichen Lebensbereiche zu verifizieren und zum anderen im besonderen die vom 16. bis 18. Jahrhundert auftretenden Geistesströmungen selbst und in ihren Auswirkungen auf das reale Leben in aller Tiefe erfassen und beweisen zu können.

Halle/S.

H. G. Schachtschabel.

Alte Kirche.

Ethelbert Stauffer: Die Theologie des Neuen Testaments (in: Theologische Wissenschaft herausg. von Erich Seeberg). Gr. 8°. XI und 357 S. Mit 111 Abbildungen auf 32 Tafeln. W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin. 1941.

Es soll gleich als erstes gesagt werden: eine ungewöhnliche Leistung! Das ist umso erfreulicher, als diese Neutestamentliche Theologie im Augenblick wohl so etwas wie einen Abschluß auf dem neutestamentlichen Büchermarkt darstellt. Sie ist darum doppelt willkommen als Neuanatz, der der kommenden neutestamentlichen Forschung wichtige Anregungen vermittelt und ihr, namentlich methodisch, neue Wege weist.

Wohl kaum auf einem anderen Gebiet der deutschen neutestamentlichen Forschung klaffte eine so empfindliche Lücke wie auf dem der ihre Ergebnisse zusammenfassenden Neutestamentlichen Theologie. Gewiß besaßen wir eine ganze Reihe von bedeutenden Darstellungen derselben; achtet man jedoch auf das Erscheinungsjahr der Erstauflagen, so sieht man, daß sie bis auf den kurzen Abriß von F. Büchsel (1935) sämtlich vor über 30 Jahren geschrieben wurden (H. J. Holtzmann 1897, A. Schlatter 1909/10, P. Feine 1910, H. Weinel 1911). Der Zeitabstand zur Gegenwart macht sich bei diesen Werken vor allem darin geltend, daß ihnen ausnahmslos der umfassende religionsgeschichtliche Unterbau fehlt. Hier setzt Stauffer entschlossen ein. Gleich der § 1 „Zur Vorgeschichte des Urchristentums“ umreißt dessen religionsgeschichtlichen Standort. Weder die Erforschung der hellenistischen Welt, noch auch die des rabbinischen Schrifttums, hat, so stellt St. fest, den eigentlichen Wurzelboden des Urchristentums erschlossen. In der Tat! Wir sind einer religionsgeschichtlichen Arbeitsmethode müde, die sich im Sammeln von z. T. völlig entlegenen Parallelen — man könnte groteske Belege in Fülle anführen! — erschöpfte und weithin zu einem verhängnisvollen Anarchismus geführt hat. Analogien wurden auf diese Weise erschlossen, aber nicht — und darauf kommt es an! — genetische Zusammenhänge. Wo aber finden wir genetische Zusammenhänge? St. antwortet: In der auf dem Boden des A. T. erwachsenen Apokalyptik! „Die apokalyptische Gedankenwelt ist die geistige Welt, in der die Männer des N. T. zu Hause waren“ (S. 6). Hier und hier allein finden wir zentrale Begriffe wie Menschensohn vorbereitet, die wesentlichen Grundlinien der urchristlichen Geschichtstheologie vorgezeichnet. Diese jedenfalls für das urkirchliche Geschichtsbild zutreffende, ja geradezu befreiende Erkenntnis wird in Sts. Werk entschlossen durchgeführt. Erstmals wird konsequent die Gedankenwelt der Apokalyptik, wie sie in den Pseudepigraphen des A. T., den Apokryphen und Apokalypsen, der Damaskusschrift und verwandten Werken, aber auch bei Josephus und Philo, in Stellen der spätjüdischen Gebetsliteratur und der rabbinischen Theologie, in der altchristlichen Literatur, Liturgie und Kunst zu erfassen ist, als Hintergrund einer Darstellung der neutestamentl. Theologie entfaltet. Das Ergebnis ist ein Gesamtbild von eindrucksvoller Geschlossenheit.

Von dieser methodischen Einsicht aus, daß die Apokalyptik den geistesgeschichtlichen Hintergrund des N. T. bildet, bestimmt St. die Aufgabe der Neut. Theol. — ob mit Recht, wird noch zu fragen sein — dahin, daß sie die christozentrische Geschichtstheologie des N. T. darzustellen habe. Dementsprechend ist der Aufbau des Werkes der folgende: Ein kurzer einleitender 1. Teil stellt in großen Linien den Werdegang der urchristlichen Theologie von Johannes dem Täufer bis zu Ignatius dar. Der umfangreiche 2. Teil entfaltet systematisch „Die christozentrische Geschichtstheologie des N. T.“, so zwar, daß der Leser in 5 Hauptstücken den Weg von der Urzeit zur Endvollendung geführt wird: 1. Schöpfung und Fall, 2. Gesetz und Verheißung, 3. Das Christusereignis, 4. Kirche und Weltgeschehen, 5. Gegenwart und Zukunft. Ein wieder kürzerer 3. Teil behandelt anhangsweise die Glaubensformeln der Urkirche. An diese Darstellung schließen sich die — absichtlich als selbständiger Teil gebotenen — 837 z. T. umfangreichen Anmerkungen an, die auf knappstem Raum eine schlechthin erstaunliche Fülle des Stoffes aus den Quellen und der im weitesten Umfang beherrschten Literatur entfalten. Der Reichtum des Buches ist damit noch nicht erschöpft. 7 Beilagen bieten tabellarische Materialsammlungen zu wichtigen Problemen der Traditionsformung und der Formelsprache. Den Schluß stellen 111 sehr sorgfältig ausgewählte Abbildungen dar, die Illustrationsmaterial von Münzen und aus der antiken, spätjüdischen und frühchristlichen Kunst vorlegen. Mag es auf den ersten Blick überraschen, daß eine Neut. Theol. mit einem Bilderanhang schließt, so überzeugt die Darstellung davon, daß in der Tat wesentliche frömmigkeitsgeschichtliche Einsichten auf diese Weise gewonnen

und bestätigt werden. Als Beispiel sei der § 8 „Geist und Antlitz des dritten Geschlechts“ genannt, der die Darstellung des Werdegangs der urchristlichen Theologie abschließt. In glänzender, ja ergreifender Weise wird hier an Hand einer vergleichenden Analyse antiker und frühchristlicher Portraits (bei der Einzelheiten, wie mich A. M. Schneider belehrt, archäologisch anfechtbar sein mögen) eingepreßt, wie die umgestaltende Gewalt des Evangeliums sich auf den Gesichtszügen der Männer und Frauen der Märtyrerkirche widerspiegelt. Da ist — ein erschütternder Kontrast zu dem Dichterportrait von Neapel — der in der Seelsorge gereifte Prediger, der Ambrosius des Mailänder Mosaiks, dem „die Pflege persönlichen Lebens nichts mehr, der Dienst am Weltleid alles“ ist (S. 32). Da sind die Beterinnen der Vigna Massimo und des Thermenmuseums, in deren Gesichtern beides zu lesen steht: die Qual der Verfolgungszeit und der überwindende Sieg des Glaubens.

Es ist unmöglich, im Rahmen einer Besprechung auch nur andeutend den Reichtum des St.schen Buches zu entfalten. Der erste Eindruck, den der Leser gewinnt, ist der Respekt vor der ungewöhnlichen Fülle des Stoffes, die ihm in Text und Anmerkungen auf knappstem Raum und in stärkster Konzentrierung, zu der die Raumbegrenzung zwang, geboten wird. Man bewundert in gleicher Weise die Gabe der klaren und präzisen Formulierung, die Treffsicherheit des Urteils und die Fähigkeit, den Quellen nicht bloß Wissensstoff, sondern auf Schritt und Tritt wichtige theologische Einsichten abzugewinnen. Immer wieder steht man vor neuen geistvollen Durchblicken, die durch eine Fülle sorgsamer Einzelbeobachtungen unterbaut sind. St.s Darstellung ist allen ausgefahrenen Geleisen von Grund aus feind, geht überall eigene, oft kühne Wege, liest sich darum fesselnd; die Glaubenswelt der Urkirche kommt nicht in trockenen Lehrsätzen, sondern in ihrer lebendigen, aufwühlenden Bewegtheit zur Darstellung. Vielleicht das höchste Lob, das dem Werk gesendet werden kann, ist dieses, daß sein Inhalt unmittelbar der Verkündigung dienen kann. Nicht deshalb, weil die Darstellung „erbaulich“ wäre, sondern weil die Sache, um die es geht, lebensvoll und in die Tiefe führend entfaltet wird. Es gibt nicht viele theologische Bücher, von denen man sagen kann, daß sie in gleicher Weise die Forschung bereichern, dem kirchlichen Amtsträger (etwa für die Rogatepredigt) unmittelbare Hilfe bieten und dem ernsthaft um die Fragen ringenden Nichttheologen Antwort geben auf die letzten Fragen des Lebens.

Gerade einem Buche, dem man so reichen Dank zollen muß, schuldet man auch den Dank der Kritik. Wiederum soll dabei — es sei ausdrücklich betont — auf Einzelfragen und Einzelheiten verzichtet werden. St.s Stärke ist die systematische Begabung; sie ist aber auch die Grenze des Buches. Gewiß wird die Neigung zum konstruktiven Herausstellen großer Linien auf Schritt und Tritt geleitet und ausgerichtet durch gediegene exegetische Einzelarbeit, aber das letzte Wort behält sie doch. Wenn, um ein Beispiel zu nennen, immer wieder die Darstellung (insbesondere in den Abschnitten über das Leben Jesu, Kreuz, Hadesfahrt, Auferweckung und Himmelfahrt) fast monoton jeweils unter die Trias doxologische, antagonistische, soteriologische Interpretation gestellt wird, so ist ganz sicher Zentrales gesagt: es geht bei dem „Christusereignis“ (wie St. gern mit K. Heim sagt) im Rahmen der „Allgeschichte“ in der Tat um diese Trias: Gottes Ehre, die Ueberwindung des Bösen und die Erlösung der Schuldbeladenen. Aber es kommt bei solchem Schema die geschichtliche Entwicklung innerhalb des N. T. in den einzelnen Abschnitten in ihrer Vielgestaltigkeit notwendig zu kurz.

Am stärksten wirkt sich der Primat des Systematischen aus in der Gesamtauffassung und ihrer Durchführung. Was die Gesamtauffassung angeht, so stellt St., wie gesagt, die Neut. Theol. als die „christozentrische Geschichtstheologie des N. T.“ dar. Aber — ist damit der Schnitt durch das N. T. richtig gelegt? Ist damit das innerste Anliegen des N. T. wirklich getroffen? Ist das N. T. im Letzten nur eine neue, aus dem Christusereignis

nis erwachsene apokalyptische Schau der Geschichte? Liegt hier nicht die Gefahr einer Verschiebung des Akzentes auf das Intellektuelle vor? Ist nicht vielmehr das Entscheidende, worum es dem N. T. geht, die schlichte Realität eines neuen Lebens? Es ist doch wohl kein Zufall, daß in St.s Darstellung die neue Sittlichkeit fehlt. Gewiß, aus Raumgründen! Aber dieser harte Zwang rechtfertigt das Fehlen der Ethik nicht. Das könnte er nur, wenn die urchristliche Ethik eine selbständige GröÙte wäre neben der urchristlichen Theologie. Aber das ist sie nicht! Sie ist ja nichts Anderes als das Sichtbarwerden des neuen Lebens, gelebtes „Leben“ so gut wie der Glaube, Offenbarwerden der Gegenwart des Heils. Daß der Getaufte eine neue Kreatur ist, gilt gewiß zunächst im geltungshaften Sinne, aber doch auch (gegen S. 122; 273) im seinshaften Sinne — so gewiß das in der Taufe geschenkte Pneuma eine Realität ist. Die Worte der Bergpredigt wollen — jedenfalls im Munde Jesu — ganz sicher nicht den Menschen durch notvollen Konflikt zu Jesus Christus führen (S. 73 f.), sondern sie schildern die Lebenswirklichkeit der kommenden Basileia, die überall da schon jetzt Wirklichkeit und Gegenwart wird, wo Menschen aus der Dankbarkeit des begnadeten Gotteskinds leben. Weil dieses gelebte „Leben“ Sichtbarwerden des geglaubten „Lebens“ ist, darum ist die Ethik unlösbarer Bestandteil einer Neut. Theol. Hier wird deutlich: wenn die Neut. Theol. als christozentrische Geschichtstheologie bestimmt wird, wird ihr Reichtum nicht erschöpft!

Was die Durchführung der eben besprochenen Gesamtaufassung anlangt, so führt uns Stauffer — auch dieses war schon gesagt — den Weg von der Urgeschichte zur Endvollendung. In der Tat wird die Neut. Theol., vor allem bei der Darstellung der paulinischen Theologie, dieses Weges nicht entraten können. Dennoch unterliegt dieser Weg bei St. nach zwei Seiten Bedenken. Zunächst: wenn die Darstellung der urkirchlichen Glaubenswelt mit Schöpfung und Fall einsetzt, so gerät sie in die Gefahr zu einer christlichen Apokalyptik, zu einer Gnosis der Heilsgeschichte zu werden und die Besonderheit der urchristlichen Haltung zu nivellieren. Diese Besonderheit besteht darin, daß Schöpfung und Fall, Präzienz und Prädestination, Menschheitsgeschichte und Allgeschichte von der Urkirche nicht, wie von der Apokalyptik und der Gnosis, als selbständige Probleme gesehen werden, sondern einzig und allein rückschauend von der gegenwärtigen Erfahrung des Heils in Christus. Die Gewißheit der Veröhnung steht am Anfang, alle anderen Erkenntnisse und Bekenntnisse, alle geschichtstheologischen Aussagen sind einzig und allein von diesem Zentrum aus gewonnen. Wieder zeigt sich, daß die Neut. Theol. mehr ist als Geschichtstheologie des N. T., als neue Schau der Heilsgeschichte. Sie muß die Ganzheit des urchristlichen Glaubenslebens zu erfassen suchen und darum das Kernstück desselben, von dem aus alles andere (auch die Geschichtstheologie) erst abgeleitet ist, als solches hervortreten lassen: das persönliche Ueberwundensein durch die Botschaft des Evangeliums. Sodann: St. stellt die urchristliche Theologie als Einheit dar. Gewiß ist sie das bei aller Verschiedenheit der Ausprägungen im Einzelnen. Aber bei seiner glänzenden Gesamtschau der urkirchlichen Theologie kommt die historische Entwicklung zu kurz, vor allem an Einem Punkte: es fehlt eine zusammenfassende Darstellung der Predigt Jesu, die vielmehr jeweils in den Rahmen der Einzelausführung eingebaut ist. Darüber kommt sie zu kurz und wird ihre Eigenart verkürzt. Diese besteht darin, daß Jesu Predigt der Ruf ist, auf den das urkirchliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt. Ruf und Antwort sind zweierlei. Der Ruf bleibt das Einzigartige. Er ist auch schlichter als die Antwort. St. entfaltet uns die Antwort der Kirche auf den Ruf Jesu in ihrer nach immer neuen Ausdrucksformen ringenden Vielgestaltigkeit der theologischen Formung. Ein überwältigender Lobgesang der Anbetung klingt aus seinem Buch wider; man wird beim Lesen erinnert an die kosmische Liturgie des Bilderanhangs. Man hört den Chor der unzähl-

baren Zungen, die bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes, des Vaters. Aber das ist alles Antwort. Den schlichten und gerade in seiner Schlichtheit erst in die allerletzte Tiefe führenden Ruf Jesu bleibt uns St. schuldig.

Noch einmal: eine ungewöhnliche Leistung! Kein Kompendium und kein Lernbuch, auch nicht das letzte Wort, Sondern ein durch und durch eigenständiges Werk, geistvoll und sprühend, einseitig und eigenwillig, der Forschung neue Wegeweisend und zugleich eine unmittelbare Hilfe für die Verkündigung der Heilsbotschaft in Predigt und Unterricht. Die Fülle des Gebotenen kann nur in ständiger Benutzung ausgeschöpft werden. Niemand, der auf dem Gebiete des N. T. und der ältesten Kirche arbeitet, sollte die Anschaffung des Werkes versäumen, das man auch in den Händen vieler Pfarrer und Religionslehrer zu sehen wünschen möchte.

Göttingen.

Joachim Jeremias.

Johannes Theissing: Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge Band VI). Müller & Seiffert, Breslau 1940. 155 S.

Beim Studium der ntl. Theologie spürt man immer wieder, wie viele Einzelfragen noch geklärt werden müssen, ehe man ein in etwa gesichertes Gesamtbild, das die Eigenart, den Zusammenhang und die Entwicklungslinien des ntl. Gedankengutes klar erkennen läßt, entwerfen kann. Ein wichtiger Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe ist die hier vorliegende Breslauer Doktordissertation, die einen Ausschnitt aus der Eschatologie Jesu behandelt. Unter der „ewigen Seligkeit“ versteht der Vf. den außerirdischen Heilszustand, „das glückliche Fortleben des einzelnen nach dem Tode“. Den vormessianischen Zwischenzustand der Patriarchen läßt er außer Betracht. Wie im Vorwort bemerkt, beschränkt er das Thema auf die Lehre Jesu nach den Synoptikern, Mithin wäre zur abschließenden Darstellung der Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit noch eine ergänzende Untersuchung des johanneischen Materials notwendig und wünschenswert. Der Vf. tut gut daran, nicht von vornherein die johanneische Verkündigung Jesu mit der synoptischen zu vermengen, weil bei der Deutung und Auswertung der johanneischen Aussagen die ganze Eigenart des Johannesevangeliums berücksichtigt werden muß, die eine gesonderte Behandlung ratsam erscheinen läßt.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: In dem ersten, analytischen unterzieht der Vf. die für das Thema wichtigsten Stellen der Synoptiker (I. Programmatische Texte. II. Parabeln. III. Einzelworte.) einer kurzen quellen- und literarkritischen sowie einer eingehenderen exegetischen Untersuchung. Auf den so gewonnenen Ergebnissen aufbauend, sie deutend und auswertend, arbeitet er in dem zweiten, systematischen Teil die einzelnen Wesenszüge der ewigen Seligkeit und den Charakter der Gemeinschaft der Seligen heraus. Die Seligkeit beschreibt er als einen Zustand des Erlöstseins von religiösen und physischen Uebeln, als vollendete Gottesgemeinschaft und Gemeinschaft mit dem Menschensohn im erneuerten, verklärten Kosmos. Der einzelne Mensch erfährt dabei eine Erfüllung und Entfaltung, eine Erhöhung und Verklärung seines Wesens. Durch ihre innere Einheit einerseits und durch die verschiedenen Stände und Rangstufen andererseits erhält diese Gemeinschaft der Seligen ihr besonderes Gepräge. — Fraglich ist mir, ob man mit dem Vf. in den Gleichnissen Lk. 19, 12 ff. und Mt. 24, 45 ff. die einzelnen Züge so weit ausdeuten darf, daß man in der Beförderung des Sklaven eine Ueberordnung über andere auch in der Seligkeit zu sehen hat (S. 125). In der 3. Vaterunserbitte scheint mir gegenüber dem Vf. die Herabkunft der Basileia auf die Erde im Hinblick auf *ἐλθάτω* der 2. Bitte doch angezeigt zu sein (S. 25 f.).

Durch eine gründliche Untersuchung des eschatologischen Begriffsmaterials Jesu und durch eingehende Auswertung auch mancher in den bisherigen Darstellungen der Eschatologie Jesu noch nicht voll gewürdigter Herrenworte, z. B. der Seligpreisungen, gewinnt der Vf. bedeutsame Ergebnisse. Es ist ein besonderer Vorzug der Arbeit, daß sie einmal die Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik zur Klarstellung der Aussagen Jesu ausgiebig heranzieht, dann aber in der Konfrontierung der Anschauungen die Grenzen klar hervortreten läßt, so daß deutlich wird, wie Jesus sich nicht nur durch Kürze und Zurückhaltung, sondern vor allem durch Klarheit und Einfachheit, durch Konzentration auf das Wesentliche, durch die Reinheit und Geistigkeit seiner Vorstellungen von der Umwelt abhebt.

Der Vf. zeigt eine erstaunliche Beherrschung der einschlägigen Literatur und großes Geschick in der Auswertung und systematischen Ordnung des weitschichtigen Materials. Seine durchaus selbständige, besonnene, scharfsichtige Exegese bietet durchweg gut begründete Ergebnisse. Die Arbeit ist eine Leistung, die alle Anerkennung verdient.

Breslau.

Josef Gewieß.

Origines Werke 12. Band Origines Matthäuseklärung III Fragmente und Indices. Erste Hälfte. (Herausgegeben im Auftrag der Kommission der Spätantiken Religionsgeschichte bei der Preußischen Akademie der Wissenschaften unter Mitwirkung von Ernst Benz von Erich Klostermann. Verlag Hinrichs Leipzig 1941). 269 Seiten.

Der vorliegende Halbband bietet zunächst die Zitate bei Eusebius und Pamphilus. Es folgen dann gegen 600 Katenenfragmente. Hier hat der Herausgeber angestrebt, das möglichste Maß der Vollständigkeit zu erreichen. Der Hrsgb. hat hierbei neue Handschriften herangezogen und z. T. einen neuen lesbaren Text hergestellt. Den Schluß des Bandes bilden die vier von Paulus Diakonus Origenes zugeschriebenen Homilien zum Matthäusevangelium, die im Homiliar Karls des Großen enthalten sind. Auch hier hat der Hrsgb. den Text wesentlich verbessert.

Auch der vorliegende Halbband der verdienstvollen Ausgabe von Klostermann und Benz legt Zeugnis ab von der oft bewährten Meisterschaft Klostermanns im Edieren altchristlicher Texte und Schriftsteller und seiner sehr sorgfältigen philologischen Arbeit. Bei Abschluß der Klostermannschen Origenesedition wird die Forschung endlich in der Lage sein, eine kritische und sorgfältige Ausgabe der Texte zu besitzen. Kl. setzt sich mit dieser Ausgabe ein bleibendes Denkmal in der Geschichte der Forschung und Editionen. Die Mühe und die genaue philologische Arbeit wird dem Benutzer des Werkes immer wieder deutlich vor Augen treten.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Franz Joseph Dölger: *IXΘYC*. Band V: Die Fischdenkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst. Lieferung 7 und 8: S. 481—638. Tafel 316—333. 1940. RM. 10,25 (Subskriptionspreis RM. 9.—). Münster (Westfalen), Aschendorff.

Mit diesen vorliegenden beiden Lieferungen hat der Bonner Kirchengeschichtler und Religionswissenschaftler Franz Joseph Dölger sein reichhaltiges Schaffen abgeschlossen. Sein wesentliches Interesse hat von Anfang an der Erforschung des Verhältnisses der antiken Kultur zu den alten christlichen Formen gegolten. D. hat sich schon früh dem Uebergang von Heidentum

zum Christentum zugewandt und war bestrebt, bei Verfolgung dieses Uebergangproblems zur Klarheit über das Verhältnis von Heidentum und Christentum zu kommen.

Ichthys: das ist ein Wort, das mit Dölgers Namen und Forschung verbunden bleiben wird. Das Fischsymbol und der heilige Fisch haben im Mittelpunkt seines Forschens gestanden. 5 Bände, die von 1910—1940 erschienen, liegen über das Fischproblem vor. Die beiden letzten Lieferungen des 5. Bandes sollen hier angezeigt werden. D. bespricht und beschreibt im einzelnen zahlreiche Denkmäler aus der Sarkophagplastik und sepulkralen Malerei. In Fortsetzung des Themas über den Denkmälerbestand und die Deutung des Fisches behandelt D. Fischmahlszenen aus der antiken sepulkralen Malerei (zunächst den Gemäldezyklus in der Vibiagruff). Bei der Beurteilung dieser Mahlszenen kommt er entgegen Wilpert zu dem Schluß, daß dieses Bildwerk dem heidnisch-antiken Typenschatz entstammt und nicht das mindeste Anzeichen eines christlichen Einflusses gegeben ist. Die Fischmahlszenen in der Katakomben Pietro e Marcellino in Rom erklärt D. für Totenmahlszenen, bei denen der Fisch als reale Speise verzehrt wurde; die Entstehung der Mahlszene in der Priscilla-Katakomben setzt D. in die ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts an.

Die Ausführungen D's. zeigen, wie schwierig der Nachweis zu erbringen ist. Aber „es ist besser, diese für manchen Forscher harte Tatsache einzugestehen, als mit oberflächlicher Beweisführung oder mit starker Behauptung darüber hinwegzutäuschen“ (S. 540). Dieser Kernsatz kennzeichnet die Forscherhaltung Dölgers, der lieber das Schlußurteil offen läßt, als vor-schnelle Beweise führt.

Im Abschnitt III. des 5. Bandes folgen Ausführungen über „Die Nachwirkung des antiken Fischmahl-Typus in den Abendmahlsbildern des späten Altertums und des frühen Mittelalters“. Von einer Buchillustration, einer Miniatur in dem Vergilkodex der Vatik. Bibliothek leitet D. zu einem Abendmahl mit dem Fisch auf einer Elfenbeintafel in Mailänder Domschatz über. Die folgenden Beschreibungen (Mosaikdarstellung des Abendmahles in S. Apollinare Nuovo, Holzskulptur in Alt-Kairo, Elfenbeinrelief des Grafen Stroganoff, Psalterium in der Sammlung Chloudoff) zeigen die Linien der Entwicklung der Abendmahlstypen in den frühchristlichen Jahrhunderten auf (Gruppierung und Anordnung der Personen bei Tisch). Damit nähert sich D. zuletzt dem Rätsel des Fisches in den Abendmahlsbildern, das die Archäologen und Kunsthistoriker auf die verschiedenste Art zu lösen versucht haben. Die Erklärung Dölgers ist denkbar einfach: der Fisch wurde zum Typus des feineren vornehmen Mahles und hat sich dann als Typus des vornehmen Mahles in die Abendmahlsbilder hinein forterhalten. „Die Erkenntnis ist keine Herabminderung des Abendmahles Christi in seinem geschichtlichen Geschehen und in seiner christlichen Bewertung“ (S. 610).

Im IV. Abschnitt versucht D. die Bedeutung des Fisches auf Sarkophagen und Mosaikgräbern, losgelöst von den Mahlszenen, zu bestimmen. Hier wendet D. erst recht den Grundsatz an: „Es ist besser, die Unsicherheit zu bekennen, als nach vielfacher Archäologenmanier eine zweifelsfreie unbedingte Sicherheit zur Schau zu tragen“ (S. 637).

Die Tafeln mit Anhang geben die besprochenen Szenen in guten Reproduktionen wieder.

Der Radius der Kultur- und religionsgeschichtlichen Studien Dölgers war so weit gespannt, daß seine Untersuchungen viele durchschlagende Lösungen gebracht haben. Auf diesem Gebiete ist D. immer ein Kämpfer gewesen, der mit Entschiedenheit und Ueberlegung seinen Standpunkt vertreten und keinen Hehl daraus gemacht hat, daß er Gegner von merkwürdigen Argumentationen und abwegigen, kühnen Konstruktionen (z. B. der Wilpertschen Thesen) ist. Die Irrungen in Deutung und Datierung läßt D. zusammenbrechen. Er erwägt zunächst eine Reihe von Möglichkeiten, um dann mit klarer Ueber-

legung und logischer Folgerichtigkeit einen überzeugenden und befriedigenden Beweis zu erbringen. Immer hat D. sich gehütet, Dinge herauszulesen oder hineinzuzinterpretieren. Ob er dabei überall der Gefahr der Mißdeutung entgangen ist, bleibe dahingestellt.

Wir sind dankbar, daß die Forscherarbeit, die F. J. Dölger geleistet hat, für die Wissenschaft getan wurde, und neigen uns in Ehrfurcht und Dankbarkeit vor seinem Werk.

Köln.

Hermann Reuter.

E. Günther: *Martys, die Geschichte eines Wortes.* (Verlag Bertelsmann, Gütersloh 1941; 160 S.)

In Auseinandersetzung mit der bekannten Arbeit von Karl Holl und dem neueren Buch von Campenhausen führt der Verfasser in einer sehr sorgfältigen philologischen Interpretation seine Arbeit durch. Nach einer genauen, wie die ganze Arbeit, etwas zu breit geratenen Analyse der Wortgeschichte in der griechischen, römischen und jüdischen Literatur, kommt der Verfasser zur These, daß *martys* ein Neologismus des Urchristentums ist. Der Verfasser kommt dabei zu einem dreifachen Gebrauch des Zeugentitels im Neuen Testament, der älter ist als der Märtyrertitel. Der *Martys* ist zunächst der Augenzeuge der Auferstehung Christi. *Martys* erscheint ferner als „apokalyptischer Zeuge“ d. h. als Träger einer Himmelsbotschaft. Hier ergeben sich auch die Beziehungen zu Deuterojesaja, auf die Holl aufmerksam gemacht hat. Der dritte Sprachgebrauch von *Martys* ist das johanneische Bezeugen, hier folgt der Verfasser im Wesentlichen Campenhausen und kommt auch zur „Theologie des Zeugnisses“, die den Doketismus bekämpft. In einer späteren Stufe hängt dann mit dem *Martys* der Gedanke der *imitatio Christi* zusammen, und der Titel wird zum Märtyrertitel. Auf diesen Zusammenhang hatte bereits Reitzenstein aufmerksam gemacht. Der Verfasser dürfte aber gegen Reitzenstein Recht haben, daß diese Verbindung einer späteren Zeit zuzurechnen ist. Der Bedeutungswandel entsteht für den Verfasser aus dem „apokalyptischen Zeugen“, so daß das Wort *Martys* für den Märtyrer erst um 150 eingeführt sein dürfte. Inhalt des Wortes *Zeuge* ist für den Verfasser „der Verkündiger des Evangeliums“. Es scheint mir diese Deutung zu modern, um wahr zu sein. Demgegenüber scheint mir, trotz der Gegengründe des Verfassers, die visionäre Schau von Holl, daß der Märtyrer in seiner Sterbestunde den Himmel mit dem erhöhten Herrn offen sieht, wie das im Martyrium des Stephanus zum Ausdruck kommt, der wahrscheinlichere zu sein, d. h., daß die Erscheinung des erhöhten Herrn den *Martys* schafft und hierin der Unterschied zum Homologeten liegt. Im Märtyrer dürfte sich dann auch die Reihe der Zeugen der Auferstehung und Erscheinungen fortgesetzt haben. Das ergibt sich auch bei einer Interpretation von 1. Kor. 15 und Acta 5, trotz aller sprachlichen und philologischen Anstößigkeiten. Auch der Daseinskampf des Paulus um seine Erscheinung wird hierbei eine interessante Nuance erfahren. Erich Seeberg hat auf diese Zusammenhänge bereits in einer Anzeige des Campenhausen'schen Buches in der D. L. Z. hingewiesen. Hervorgehoben werden muß die Sorgfalt der Arbeit, die der Verfasser als Pfarrer, offenbar ohne Absicht der Promotion etc., sondern lediglich vom Problem getrieben, angefertigt hat. Sie ist ein „Zeugnis“ dafür, daß die Beschäftigung mit den Fragen der wissenschaftlichen Theologie im evangelischen Pfarrerstand noch nicht erloschen ist, oder sollte der Verfasser eine Ausnahme darstellen?

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Theodor Klauser: Vom Heroon zur Märtyrerbasilika. Neue archäologische Balkanfunde und ihre Deutung. Kriegsvorträge der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn. Aus der Vortragsreihe „Griechenland, Heft 62. Verlag Gebr. Scheur, Bonn 1942, 26 S. 65 Rpf.

Da im Bereich des Totenkultes eine weitgehende Kontinuität zwischen der vorchristlichen und der christlichen Periode des Altertums ohne Zweifel besteht, hat man die berechnete Auffassung vertreten (Paul Styger, Ejnar Dyggve, Rudolf Egger), daß sich auch in Bezug auf die mit dem Totenkult zusammenhängende christliche Architektur Zusammenhänge mit den Schöpfungen der vorangehenden Zeit aufweisen lassen. So versucht Klauser im Rahmen eines Vortrages die Balkanfunde und die Erwägungen, die der dänische Forscher Dyggve, der die Meinung vertritt, daß auch die altchristliche Märtyrerbasilika nur ein Endprodukt einer bruchlosen, mit der hellenistischen Heroon anhebenden Entwicklung gewesen sei, an sie anschließt, kritisch zu referieren.

Er beginnt seine Betrachtung mit einer Zusammenstellung dessen, was wir über die altchristliche Märtyrerbasilika und ihr Verhältnis zur Gemeindebasilika wissen, um von da zu den Denkmälern des Balkans überzugehen, aus deren Studium Dyggve seine Thesen gewann. K. gibt Dyggve Recht: Verwandtschaften bestehen in der Tat zwischen dem Heroon zu Kalydon (gegenüber Patras) und der christlichen Märtyrerbasilika. Aus solchen Analogien aber folgert Dyggve den Schluß: Also muß hier ein genealogisches Verhältnis vorliegen. Gegen diese Schlußfolgerung lassen sich mancherlei Bedenken aufweisen. Die Ausgrabung und sorgfältige Untersuchung eines altchristlichen Friedhofes in der Nähe von Salona (Dalmatien) hat nach Dyggve den triftigen Beweis geliefert, daß die christliche Märtyrerbasilika letztlich aus dem hellenistischen Heroon hervorgegangen ist. K. kann jedoch der von D. entworfenen Entwicklungslinie nicht beipflichten. Er vermißt für das Deszendenzverhältnis eine gewisse Stärke der Beweiskraft. Die entscheidende Instanz gegen Dyggves Thesen ergibt sich aus den chronologischen Tatsachen, an denen Dyggve scheitern muß. Die nachgewiesene Zeitfolge läßt seine Hypothese ins Wanken geraten: wenn nämlich nicht der Märtyrerbasilika, sondern der Gemeindebasilika die Priorität zukommt, schwindet die Möglichkeit eines Deszendenzverhältnisses.

Köln.

Hermann Reuter.

Karl Heinrich Schäfer: Das Rätsel des Mainzer Rades. C. A. Starke 1941. S. 57—86, 2 Tafeln und viele Abbildungen im Text. 8^o (Vorabdruck unter dem Titel: Das Mainzer Rad und Konstantins Reichsstandarte im „Herold“ 2.: 1941).

Der Verfasser führt unter Beibringung eines umfangreichen Belegmaterials aus, daß das Mainzer Wappenrad nicht etwa das Sonnenrad sei, sondern daß es aus der kaiserlichen Reichsstandarte, dem Labarum, zum Wappen der Residenz Mainz, der ideellen Hauptstadt und Repräsentantin des Reichs, geworden sei. Weiter stellt der Verfasser nach A. Holder die These auf, daß Labarum dem altkeltischen labarus = Wort entspreche, daß also das Fleisch gewordene Wort Gottes, der Logos, mit diesem Zeichen versinnbildlicht wird.

Die Ausführungen des Verfassers, die überall gut belegt sind und die aus dem 4. Jahrhundert und aus dem Mainzer Sprengel weit in das Mittelalter und über Europa und den vorderen Orient hinweg spüren, haben viel für sich und werden namentlich da, wo man das angeblich naturhafte, im Mainzer Wappen symbolgewordene Sonnenrad glaubt bekämpfen zu müssen oder doch anders deuten zu sollen, als eine solide Grundlage dieser Kampfstellung dankbar begrüßt und aufgenommen werden.

Indessen glauben wir nicht, daß mit diesen Darlegungen Schäfers das Problem restlos geklärt worden ist. Einmal ist die Symbolik der gekreuzten Stäbe noch nicht annähernd erforscht. Dazu bietet der in vielen Einzelheiten heute überholte Artikel ‚Monogramm Christi‘ in der RE. 3. A. Bd. 13 S. 367 ff. noch wertvolle Hilfen; Weiteres siehe bei J. Sauer, Kreuz, in Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche, 2. A. Bd. 6. 1934 Sp. 242 ff. und W. Moisdorf, Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst, 2. A. 1926 S. 11—13. Darüber hinaus aber werden uns die zünftigen Symbolforscher unserer Zeit auch zum Thema Kreuz noch mancherlei zu sagen haben, was zunächst im kirchlichen Raum Befremden und Widerspruch hervorrufen könnte. Vgl. dazu den Abschnitt ‚das Kreuz‘ bei Frederik Adama van Scheltama in: Symbolik der germanischen Völker. Handbuch der Symbolforschung Bd. 2. 1941 S. 50 ff.

Sodann aber geht der Verfasser dem Auftauchen, der Form und der Anwendung des Labarum nur in der nachkonstantinischen Zeit nach, wobei das über das Chrismon, nämlich die symbolische Anrufung der hl. Dreifaltigkeit an der Spitze feierlicher Urkunden, S. 76 Gesagte zu mindest nicht ganz ausreichend ist. Wichtiger aber wäre es, festzustellen, ob das Zeichen des Monogramms Christi, das wir nachkonstantinisch Labarum nennen, nicht schon in vorkonstantinischer Zeit — und in welcher Bedeutung etwa — vorkommt. Da sagt z. B. Oskar Doering in dem für weitere Kreise bestimmten Büchlein „Christliche Symbole“ 2. A. 1940 S. 39 f., daß die Verschmelzung von X und P zum sogenannten konstantinischen Monogramm schon hundert Jahre vor Konstantin gebräuchlich gewesen sei; ähnlich J. Sauer, Christusmonogramm, in Buchbergers Lexikon für Theologie und Kirche, 2. A. Bd. 2. 1931 Sp. 941 ff. In den Tafeln, die E. Stauffer seiner Theologie des Neuen Testaments (1941) beigibt, haben wir unter Nr. 37 die Rückseite einer Münze Herodes des Großen etwa aus dem Jahre 33 v. Chr., deren Bild Stauffer als dreibeiniges Räuchergefäß mit Deckelhaube, daran sternförmiger Knauf beschreibt. Dieser sternförmige Knauf aber ist nichts anderes als das Skelett des Sechssterns, also des Labarums. Andererseits deuten die Abbildungen 43 und 111 bei St. darauf hin, daß noch weit in nachkonstantinischer Zeit das Christuszeichen auch in der Form vorkommt, in der das P mit dem senkrecht gestellten X als P (crux monogrammatica) zusammenfällt, so daß also keine dem Labarum ähnliche Form dabei herauskommt.

Wenn man nun aber zum Ganzen nachliest, was Ludwig Traube über X sagt (Nomina Sacra, 1907 S. 115), dann wird man sehr skeptisch. Unzweifelhaft steht fest, daß schon in der Priscilla-Katakombe aus dem 3. Jahrhundert das X für Christus gebraucht ist, also lange vor der Anwendung des Zeichens auf der kaiserlichen Reichsstandarte. Weiterhin wurde das Zeichen X als Sigel für $\chi\rho\sigma\nu\varsigma$ und $\chi\rho\eta\sigma\mu\mu\omicron\nu$ verwendet.

Mit diesen wenigen Bemerkungen möchten wir den Hinweis auf Schäfers anregende Ausführungen abschließen in der Erwartung, daß die eigentliche Debatte damit erst eröffnet sein wird.

Berlin.

Otto Lerche.

Benedikt Marx: Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlaß des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. (Münsterische Beiträge zur Theologie, herausgegeben von F. Diekamp und † R. Stapper, Heft 23). Münster, Aschendorff, 1940. X und 104 S. — RM. 5.25.

F. X. Bauer hatte in seiner Monographie über Proklos von Konstantinopel (München 1919) auch eine Untersuchung über die Ueberlieferung der Schriften versprochen, die leider nicht erschienen sind. Dafür hat nun M., wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkte, sich der Predigten des Pr. ange-

nommen, nachdem er „Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne“ (*Orientalia Christiana Periodica* V [1939] S. 281—367) herausgesucht hatte; neuerdings hat er (ebenda VII [1941] S. 329—369) den „Homiletischen Nachlaß des Basileios von Seleukeia“ behandelt.

Die Echtheit der bei Migne, PG. 65 gedruckten 20 Orationes und 5 Homiliae des Pr. und der 5 bereits von Bauer für ihn in Anspruch genommenen Predigten nimmt M. ohne eingehende Nachprüfung an; von den diesen bisweilen angezweifelten Stücken sucht er nur die Or. VI ausführlicher als „fingierte Homilie und Erzeugnis von Mußestunden“ (S. 90—93) für Pr. zu retten; für Or. II, IV und XVII (letztere ist übrigens auch in der armenischen Ueberlieferung für Pr. bezeugt) ergebe sich die Echtheit ohne weiteres. Das Hauptanliegen M.s ist nämlich die Ermittlung bisher unbekannter Homilien des Pr.; etwa 90 neue Texte glaubt er, wohl meist mit größerer Wahrscheinlichkeit, als Eigentum des Pr. erweisen zu können, darunter sind zwei Inedita, die er Ehrhard verdankt und S. 97—102 veröffentlicht: eine Chrysostomos zugeschrieben Osterpredigt, inc. *Ἄφατος εἰς ἡμᾶς τοῦ Κυρίου φιλανθρωπία* (Nr. 1 seiner Zählung) und einen als Pfingstpredigt des Basileios von Seleukeia überlieferten Text, inc. *Πικρὰ μὲν ἡμῖν, ἀλλ' ἐπωφελεῖ τῆς ἐκκλησίας τὰ πνευματικὰ θέατρα* (Nr. 41). Aus den Spuria Basilii Magni nimmt M. (Nr. 2) die *Ὀμιλία παραμυθικὴ ἀσθενούντι* (PG. 31, 1712—22), aus den Spuria Athanasii seine Nrr. 85—88 (PG. 28, 905—13; 944—57; 973—1000; 1001—1024) für Pr. in Anspruch; die Hauptmasse der neuen Procliana müssen jedoch die Dubia und Spuria des Joh. Chrysostomos liefern. Die Kriterien für diese Zuweisungen sind für M. Form und Inhalt der Texte. Man kann zwar bei ihm, der so viele Predigten der Väter dieser Zeit untersucht hat, eine außergewöhnliche Kenntnis des besonderen Stiles der einzelnen Verfasser voraussetzen, aber manchmal wird man doch bedauern, daß es ihm nicht möglich war, die Textüberlieferung an der Hand von Handschriftenkatalogen, Florilegien, Katenen und Uebersetzungen genauer zu untersuchen und seine inneren Kriterien mit äußeren Bezeugungen zu stützen; das Ziel (S. 4), einen Beitrag zu Pr. und seinen Werken zu liefern, hat er wohl erreicht und man wird ihm für seine mühsame Arbeit Dank wissen.

Einige Ergänzungen zur Ueberlieferung der Homilien seien angefügt. Der M. (S. 1) unerreicht gebliebene Aufsatz von C. Moß (*Le Muséon* 42 [1929] S. 61—63) giebt das in der syr. Ausgabe von J.—B. Chabot (*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei* Ser. 5, Bd. 5 [1869] S. 180—83) fehlende Stück der Hom. (nicht Or.) 4 In Nativitatem Christi, PG. 65, 841 bis 44; den griechischen Originaltext dieser (inc. *Εὐκταρον εἰπεῖν σήμερον*) und der 3. Homilie (inc. *Πλούσια γὰρ τῆς θείας χάριτος τὰ ἔσθματα*) hat jetzt Ch. Martin (*Le Muséon* 54 [1941] S. 40—48 aus *Par. Graec.* 1941) herausgegeben. Zur Or. 5, *Laudatio* in s. *Virginem et Genetricem Mariam*, inc. *Πᾶσι μὲν αἱ μαρτυρικαὶ πανηγύρεις* (PG. 65, 715—22) ist zu bemerken, daß sie syrisch unter dem Namen des Atticus geht und von J. Lebon (*Le Muséon* 46 [1933] S. 167—202) und gleichzeitig von M. Brière (*Revue de l'Orient Chrétien* 29 [1933/34] S. 160—186) ediert wurde; da sie Joh. Damascenus an zwei Stellen seines Traktates über das Trishagion dem Proklos, Cyrill von Alexandrien aber im 1. Briefe Ad Reginas dem Atticus zuschreibt, möchte sich Lebon dahin entscheiden: „que (le discours) est d'Atticus par Proclus“ (S. 174). — Nr. 18 der Zählung bei M., In Christi Natalem Diem, inc. *Ὁ τῆς δικαιοσύνης* (= PG. 61, 737), wird in der armenischen Ueberlieferung neben Pr. auch Gregor Thaumaturgos, (Pitra, *Analecta sacra* IV, 156—59), in der arabischen dagegen Chrysostomos zugeschrieben, vgl. Ch. Martin, *Revue d'Histoire ecclésiastique* 24 [1928] S. 364 f.); die Zuweisung an Pr. erfährt eine Stütze durch die Angabe bei A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand I S. 514. — Die Frage nach dem Verfasser und dem gegenseitigen Verhältnis der beiden Nrr. 46 und 47 hat auch Ch. Martin in dem oben erwähnten Aufsatz in der *Rev. d'Hist. ecclés.* S. 366—73 behandelt; die

Ps.-Chrysostomus-Homilie (Nr. 46) In Nativitatem Christi, inc. *Μυστήριον ξενὸν καὶ παράδοξον βλέπω* (PG. 56, 383—94, ist nicht nur vom Ps.-Athanas. (PG. 28, 960 f. und Ps.-Chrys. inc. *Πάλιν τῇ παραρησίᾳ* (PG. 59, 709—14) benutzt; Cyrill von Alexandrien, Ad. Reginas in 2 Zitaten und das Florilegium Edessenum (ed. Ign. Rucker in den SB. d. Bayr. Akademie, phil.-hist. Kl. 1933, Heft 5) in 2 anderen Zitaten (Nr. 44 und 45) nennen Chrysostomus als Verfasser, ebenso die arabische Uebersetzung, während die armenische Gregor Thaumaturgos anführt; zuletzt hat Chr. Martin, *Le Muséon* 54 (1941 S. 30 bis 33 sich mit dieser Frage befaßt und die Chrysostomus zugeschriebenen Auszüge S. 48—52 herausgegeben. — Bei Nr. 73 ist die Abfassung durch Pr. auch äußerlich durch die syr. Uebersetzung in Hs. 848 fol. 146 des Brit. Mus. gestützt. — Der von A. Ehrhard, Ueberlieferung usw. Bd. I und II festgestellte Bestand an Pr.-Homilien geht nach einer vorläufigen Schätzung nur mit etwa einem halben Dutzend neuer Texte über das bei Migne gedruckte Material hinaus; von den durch M. neugewonnenen Stücken konnte ich nur Nr. 18 bei Ehrhard wiederfinden; damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß außerhalb der liturgischen Bücher keine anderen Pr.-Homilien überliefert sein können.

Münster/Westfalen.

Adolf Rücker.

Josef Loosen S. J.: *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (Münsterische Beiträge zur Theologie herausgegeben von Univ.-Professor Dr. F. Diekamp und † Univ.-Professor Dr. R. Stapper, Heft 24) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941, XXIII, 132 S. geh. 9.50 RM.

Loosen liefert einen quellenmäßig ausgezeichnet fundierten Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik in frühbyzantinischer Zeit. Damit wird auch von deutscher Seite ein beachtlicher Beitrag zur Erforschung des inneren Lebens der östlichen Kirche beigesteuert. In der Hauptsache wird nämlich diese Sparte historischer Theologie von französisch schreibenden Gelehrten (vgl. I. Hausherr, V. Grumel, M. Lot-Borodino) gepflegt. Die Bedeutung des hl. Maximus für die Entwicklung der Mystik kann nicht leicht überschätzt werden, denn sein Einfluß erstreckte sich in der Folgezeit nicht nur auf den griechischen Osten, sondern griff auf dem Wege über Johannes Scotus Eriugena zu Eckhart auch in den Bereich der weltlichen Theologie über. L. wählte sich für seine Untersuchung ein Teilproblem aus. Er bringt zur Darstellung, was Maximus Confessor über die Beziehungen des getauften und in der Gnade lebenden Christen zur zweiten und dritten göttlichen Person in der Trinität gedacht hat, und arbeitet heraus, was der göttliche Logos und das göttliche Pneuma, welche persönlich dem begnadeten Menschen einwohnen, für die subjektive Rechtfertigung des Menschen bedeuten.

Im I. Teil der Arbeit (S. 7—38) beschreibt der Verfasser die theologische Grundvorstellung des Maximus vom Aufstieg und der Entwicklung des begnadeten Menschen zum Endzustand der Vergöttlichung in der mystischen Beschauung (*ἀνάβασις εἰς θεώσιν κατὰ χάριν*). Auch nach der Erreichung des Zieles der Anabasis tritt nicht Ruhe ein, sondern es herrscht ein ewiges Bewegtsein. Der Mensch steigt nicht aus eigener Kraft, sondern in der Gnade auf. Die Gnade treibt zum sittlichen Tun, dann führt sie zum Erkennen des Göttlichen in der Welt, und auf der dritten Stufe wird Gott jenseits der Welt erkannt. Der vergöttlichte Mensch, der selbst Gott durch Gnade geworden ist, tritt hinaus in die Leere der absoluten göttlichen Transzendenz. Im II. Teil (S. 39—86) wird die Bedeutung des göttlichen Logos bei diesem Aufstieg des begnadeten Menschen untersucht und der III. Teil (S. 87—126)

behandelt das Verhältnis des göttlichen Pneuma zum aufsteigenden Menschengeist. Von den zahlreichen Feststellungen, die den Theologen der Mystik interessieren, sei hervorgehoben, daß Maximus die Theorie vom qualitativen Unterschied zwischen mystischer und nichtmystischer Beschauung zu begünstigen scheint. Ueber die Stellungnahme des Maximus in der Frage nach der Allgemeinheit der Berufung des auf Erden lebenden Menschen zur Mystik ist keine völlige Klarheit zu gewinnen. Da die Vergöttlichung des Menschen, die von der substantialen Einwohnung des göttlichen Logos und Pneuma gewirkt und getragen wird, zugleich auch von der Taufe abhängt, so ist damit ein Kriterium dafür gegeben, daß sich die Auffassung des Maximus deutlich von der rein philosophischen und ebenso von der pelagianischen Erklärung der Beschauung unterscheidet. Die *θεωσις* hat außerdem die im geschichtlichen Raum sich abspielende Inkarnation des Logos zur Voraussetzung und darum hemmt und bündigt die Inkarnation ein für allemal den Flug des Mystikers in die Sphäre der reinen Geistigkeit. Die Menschwerdung Christi bringt unsere Gottwerdung, und unsere Gottwerdung ist Christi Menschwerdung. Wegen der wesenhaften Verbindung des Begnadeten mit Christus dem Gottmenschen nehmen wir auch teil an seinen eigentümlichen Beziehungen zum Heiligen Geist und zum Vater.

Wie der Verfasser (S. 3) einleitend erklärt, möchte er Maximus nur aus Maximus interpretieren. Er kommt darum auch höchst selten auf die Anschauungen anderer Autoren zu sprechen. Diese Selbstbeschränkung und Isolierung des behandelten Problems kann nicht gutgeheißen werden. Es muß als eine selbstverständliche wissenschaftliche Forderung gelten, daß eine theologie- oder dogmenhistorische Frage immer im Rahmen größerer geschichtlicher Zusammenhänge untersucht wird. Denn durch quellenkritische Feststellungen und Aufdeckung ideengeschichtlicher Zusammenhänge oder wenn solche nicht sicher aufgewiesen werden können, durch Aufzeigung gedanklicher Parallelen bei älteren Autoren kann der Quellgrund und das Werden und Wachsen der mannigfach nuancierten Auffassungen verschiedener Denker verfolgt werden, und nur auf diesem Wege kann dann weiter eine in etwa vorliegende selbständige Leistung zuverlässig konstatiert und richtig gewürdigt werden. U. von Balthasar z. B., der in zwei kürzlich erschienenen Arbeiten sich ebenfalls mit der theologischen Bedeutung des Maximus Confessor beschäftigt (vgl. meine Anzeige dieser Werke in der Theol. Revue 1942, 51/4), hat sich an diese erprobte Regel historischer Forschung gehalten und eine reiche Ernte eingebracht. Der Verfasser hätte es sich nicht verdröben lassen sollen, uns wenigstens auf Grund der von ihm mit großer Vollständigkeit verzeichneten Literatur (S. XII—XXII), die vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten erschienen ist und sich mit Fragen zur Geschichte der patristischen Frömmigkeit und Mystik beschäftigt, die daraus für sein Thema zu gewinnenden neuen Erkenntnisse, kritisch gesichtet, vorzulegen. Im übrigen ist die Schrift L's. mit großem Fleiß und aus guter Kenntnis der Werke des Maximus gearbeitet. Die Darstellung ist vor allem wegen allzu großer Aufspaltung der Gedanken, die keinen ruhigen Fluß der Diktion und keine schöne Form aufkommen läßt, nicht gerade gelungen zu nennen. Dankenswert ist das der Schrift beigegebene griechische Wörterverzeichnis.

Breslau.

Berthold Altaner.

Mittelalter.

or I
✓
Fritz Blanke: Columban und Gallus. Urgeschichte des schweizerischen Christentums. (Fretz und Wasmuth, Verlag Zürich). 235 Seiten.

Der Verfasser hat es unternommen, auf Grund sehr sorgfältigen Quellenstudiums die Urgeschichte des Schweizer Christentums aufzuzeigen. Er setzt ein mit dem Eindringen des Christentums in die Schweiz unter den Römern und der Zeit des Eindringens der Burgunder und Alemannen. Der Vf. schildert dann sehr genau und unter Heranziehung aller Quellen und kulturgeschichtlichen Studien das Wirken der beiden irischen Mönche Columban und Gallus. Hierbei hat der Verfasser sehr sorgfältig die Biographie des Heiligen Gallus von Wettli ausgewertet und legt diese zum größten Teil in seiner Arbeit zu Grunde. Mit einem Ausblick auf die beiden größten Angehörigen der Abtei St. Gallen, Notker den Stammler und Tutilo, schließt der Band.

Das Buch ist nicht nur eine sehr sorgfältige historische Arbeit über die Anfänge des Christentums auf dem Boden der Schweiz, sondern der Vf. gewährt sehr schöne und neue Einblicke in das Leben der beiden Mönche, ihre Regel und ihr Wollen. Deutlich wird dabei, wie Columban und Gallus weniger an der Missionierung als vielmehr an ihrer regula interessiert sind. Man darf nur nicht übersehen, daß es sich in dieser Studie nicht nur um die Geschichte des Schweizer Christentums handelt, sondern daß ein Stück der deutschen Christentumsgeschichte in ihren Anfängen uns sichtbar gemacht wird. Hervorgehoben werden muß, daß die manchmal etwas trockene Materie vom Vf. immer wieder lebendig gestaltet und anschaulich und leicht lesbar zur Darstellung gebracht worden ist. Es fehlt dem Buch, daß es nicht in größere Zusammenhänge hineingestellt ist, sondern zu sehr im Stoff beschränkt bleibt, es bleibt der Vf. etwas in den engen Grenzen des Schweizer Bergstaates. Columban und Gallus sind in ihrer Zeit zwar in ihrem Gebiet hängen geblieben, aber wurzeln doch in den geistigen Strömungen ihrer Zeit, die über die Schweizer Grenzen hinausgingen und gehen.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Rudolf Meißner, Die norwegische Volkskirche nach den vier alten Christenrechten (Schriften des deutsch-rechtlichen Instituts in Verbindung mit der Forschungs- und Lehrgemeinschaft „Das Ahnenerbe“, herausgegeben von Karl August Eckhardt, Weimar, Verlag Hermann Böhlau, Nachf. 1941, 2,65 RM.

Im gegenwärtigen Zeitgeschehen, in dem Norwegen und seine kirchlichen Verhältnisse weitgehend in den Blickpunkt europäischen Interesses getreten sind, kann eine rechtshistorische Untersuchung über die norwegische Volkskirche von vornherein Interesse für sich in Anspruch nehmen. Dies um so mehr, als sogar der Reichsführer SS. Heinrich Himmler der Schriftenreihe folgendes Geleitwort auf den Weg gegeben hat: „Ein Volk lebt so lange glücklich in Gegenwart und Zukunft, als es sich seiner Vergangenheit und der Größe seiner Ahnen bewußt ist“. Behandelt wird das Leben der früh norwegischen Christenheit nach Abschluß der Christianisierungsperiode (etwa 1030). Die Quellen der Darstellung sind die Rechtsbücher der vier norwegischen Thingbezirke. Es ist ein Christenrecht, was dargestellt wird, kein Kirchenrecht, denn eine eigentliche Kirche und Kirchenverfassung gab es ja noch nicht. Die Christen stehen sichtbar noch inmitten der im Grunde noch

heidnischen Umwelt und fest aufbauend auf der heidnischen Ueberlieferung. Den Uebergang vom Christenrecht in das norwegische Kirchenrecht, die Entstehung und spätere Entwicklung der norwegischen Kirchenverfassung können wir dann dem Sammelwerk *Ekklesia* (Dir Kirche Norwegens) entnehmen.

Berlin-Wilmersdorf.

W. Haugg.

Die *Quaestiones disputatae De fide* des Bartholomäus von Bologna O. F. M. Von Dr. P. Meinolf Mückshoff O. F. M. Cap. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXIV. Heft 4. 8° LX und 199 S. Münster i. W. Aschen-dorff. 1940. RM. 11.40.

Bartholomäus von Bologna aus dem Franziskanerorden, unter Alexander IV. Inquisitor in Avignon, vor 1275 magister regens an der Universität Paris, 1279 Lector S. Palatii und 1285—1288 Provinzialminister der Bologneser Ordensprovinz, hat neben einem Traktat *de luce* und zehn Sermones an authentischen Schriften noch 12 *Quaestiones de primo principio*, 5 *de fide*, 5 *de anima* und 4 *de assumptione Beatae Virginis Mariae* hinterlassen. V. bietet uns nun in dem angezeigten Werk vor allem einen kritischen Ueberblick über Leben und Schriften des Bartholomäus, dann aber eine wertvolle Ausgabe der fünf *Quaestiones disputatae de fide*, welcher *Cod. Theol. Phil. Q. 160* der Landesbibliothek in Stuttgart und *Cod. Plut. XVII sin. 8* der *Biblioteca Medicea Laurenziana* in Florenz zugrunde liegen. Wertvoll ist hier, daß nicht bloß die Zitate mit aller Sorgfalt verifiziert werden, sondern daß jeweils auch auf diejenigen Stellen verwiesen wird, an denen andere Autoren des 12. und 13. Jahrhunderts gleiche Probleme behandeln. Aus der Frühscholastik findet man so z. B. die Namen von Raduphus Ardens, Simon von Tournai, Petrus von Capua, Praepositinus, Wilhelm von Auvergne, Wilhelm von Auxerre, Philipp dem Kanzler, Hugo a. S. Charo, Johannes von Treviso, und Richard Fishacre, deren Werke uns meistens lediglich in Handschriften erhalten sind.

Die Titel der Quästionen lauten: 1.) *Quaestio est, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua, quae non possunt convinci per naturalem rationem.* 2.) *Quaestio est, utrum quilibet in sua fide possit salvari, an solum sit una fides tantum in qua sit salus.* 3.) *Quaestio est, utrum fidei christianae possit subesse falsum, et hoc est quaerere, utrum sermones complexi, qui sunt veritatum articulorum fidei enuntiativi, possunt esse falsi, ut: caro nostra resurget, mundus conflagrabitur per ignem et sic de aliis.* 4.) *Quaeritur, utrum verum, quod subest articulis, fidei christianae sit verum, quod a parte sua sit demonstrabile, quantum est ex sua ipsius propria certitudine, licet nos non possimus ipsum demonstrative probare propter defectum ingnorantiae nostrae.* 5.) *Quaestio est, supposito, quod tantum sit una lex sive fides, in qua sit salus, utrum illa fides sit fides christianorum.*

In besonders eingehender Weise widmet der V. einen eigenen, zweiten Teil des Werkes der Untersuchung des *Auctoritas-Ratio-Problems* in den Quästionen des Bartholomäus, soweit es die Glaubensbegründung und das Verhältnis des Glaubens zur Wahrheit und zum Wissen betrifft. Da jeder Theologe im Strom einer Entwicklung steht, kann seine Bedeutung und vielfach auch der Sinn und die Tragweite der von ihm behandelten Probleme nur dann erfaßt werden, wenn man die Vor- und Mitwelt und schließlich auch die Nachzeit zum Vergleich heranzieht. Dieser Aufgabe hat sich denn auch V. mit großer Geduld unterzogen. Merkwürdigerweise hat er aber hierbei die Paulinenliteratur unberücksichtigt gelassen, obwohl sie sich mit den Problemen der Glaubenslehre in jener Zeit eingehend zu befassen pflegt. Immerhin aber ergibt die geleistete Untersuchung zur Genüge, daß Bartho-

Iomäus zwar ein belesener Gelehrter, aber nicht ein origineller spekulativer Theologe gewesen ist. Jedenfalls war er der Erste innerhalb der Franziskanerschule, der die Glaubensbegründung zum Gegenstand von *Quaestiones disputatae* gemacht hat. Auch wird er als Quelle für den Kardinal Mattäus ab *Aquasparta* erwiesen.

Bamberg.

Artur Landgraf.

Martin Grabmann: *Gentile da Cingoli*, ein italienischer Aristotelesklärer aus der Zeit Dantes. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung; Jahrgang 1940, Heft 9. München 1941, kl. 8^o, 88 Seiten.

In das Gesamtbild des mittelalterlichen Geisteslebens, das Grabmann aus einer nun schon fast unübersehbaren Menge von nach den handschriftlichen Quellen zumeist als deren Entdecker gezeichneten Einzelbildern zusammengesetzt hat, fügt er mit dieser Untersuchung einen neuen Mosaikstein ein. Wieder geht es dabei um das Hauptproblem der mittelalterlichen Geistesgeschichte: die Aufnahme und Verarbeitung des aristotelischen Gedankenguts, diesmal exemplifiziert an einem italienischen Professor der Philosophie an der Universität Bologna: *Gentile da Cingoli*. Aufgrund seiner einzigartigen Kenntnis der Handschriften auch der italienischen Bibliotheken gelingt es Grabmann, das bisher über das Leben und Wirken dieses mittelalterlichen Aristotelikers gebreitere Geheimnis zu lüften und diesen vor allem in seiner schriftstellerischen und lehrenden Tätigkeit uns verhältnismäßig deutlich vor Augen zu stellen. Denn Leben und Lehren dieses Mannes sind typisch für den Vorgang der Aristotelesrezeption in Italien überhaupt. *Gentile da Cingoli* — geboren in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts eben in *Cingoli* in der Mark *Ancona* — wird in dem Zentrum des abendländischen Aristotelismus, in Paris, u. a. durch *Johannes Vath*, den Pariser Rektor des Jahres 1290, in die aristotelische Philosophie eingeführt und bringt dann von dort her — wie so mancher vor und neben ihm es auch sogar schon mit *averroistischem* Gedankengut getan — die neuen Ideen in seine Heimat, wo er sie im Verein mit Gleichgesinnten vorträgt und zu verbreiten sucht.

So erstreckt sich die wissenschaftliche Tätigkeit Gentiles hauptsächlich auf die Bearbeitung der aristotelischen Logik und vor allem der Sprachlogik, in deren Rahmen ja ein gut Teil der erkenntnistheoretischen und -psychologischen Probleme des Mittelalters zu Worte kommen. Kommentare zu der *Isagoge* des *Porphyrius*, zu den *Kategorien*, zu *Perihermeneias* und zu den *Analytica priora* des *Aristoteles*, zu dem *Tractatus de modis significandi* des *Martinus von Dacien* und psychologisch-medizinische *Quaestiones* sind uns vor allem durch die *Reportata* seines Schülers *Guilelmus de Varignana* überliefert worden. Die Arbeits- und Wirkungsweise Gentiles wird am besten charakterisiert durch die beigegebenen Texte, denn diese zeigen u. a. deutlich den Fortschritt seiner Arbeit an den sprachlogischen Problemen in den verschiedenen Ansätzen zu der Kommentierung des *Tractatus de modis significandi* des *Martinus von Dacien* und schließlich sogar die Weiterverarbeitung der Gedanken Gentiles bei einem *Magister Swebelinus*.

Indem uns so an Hand dieses Einzelfalles ein Blick auf die Vorgänge und Zusammenhänge der Aristotelesrezeption an den italienischen Universitäten, speziell der von *Bologna*, wohin *Dante* ja auf seiner Lebenswanderung auch gelangte, ermöglicht wird, fällt auch von dieser Seite her ein neuer Lichtstrahl auf das geistige Milieu Dantes und besonders auf seine Vertrautheit mit der Ideenwelt des *Stagiriten*, die den Dichter manchmal fast als zu einem Kommentator der *Scholastik* geeignet erscheinen läßt.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Konrad von Mengenberg: *Planctus ecclesiae in Germaniam* (*Monumenta Germaniae Historica*, C I 2: Staatsschriften des späteren Mittelalters II, 1), bearbeitet von Richard Scholz, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig 1941, VIII und 104 S.

Aus dem Jahresbericht des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde für das Jahr 1937 war zu erfahren, daß ein altes, einst von Karl Zeumer begründetes und geleitetes Arbeitsvorhaben der „Monumenta“, die Sammlung der Staatsschriften des späteren Mittelalters wieder aufgenommen und der Leitung von Richard Scholz und Hermann Heimpel unterstellt worden sei. Als sein erstes Ergebnis liegt jetzt als erstes Stück des zweiten, den Werken Konrads von Mengenber geltenden Bandes dieser neuen Reihe der *Planctus ecclesiae* in Germaniam vor, den R. Scholz selbst unter Mitarbeit von Norbert Fickermann bearbeitet hat, wie kein anderer dazu berufen, da er schon 1914 den Erstdruck dieses eigentlich erst durch H. Grauert 1901 wieder bekannt gewordenen Werkes besorgt hatte. Ueber seinen Verfasser ist Neues nicht zu sagen, seit mit Ibachs Arbeit über Leben und Schriften des Konrad von Mengenber (Berlin 1938) alle ältere Literatur überholt worden ist. Scholz schließt sich ihm in der knapp gefaßten Einleitung an, vor allem, was die Beurteilung von Konrads Weltanschauung betrifft, die auch dort einheitlich gewesen sei, wo man früher einen „Bruch“ anzunehmen geneigt war. Denn „die Sache des Reichs und die Anrechte der Deutschen am Reich hat er nie preisgegeben, päpstliche Uebergriffe nie gebilligt“ (S. 3). Ebenso nachdrücklich hebt er bei der Frage der Bedeutung des *Planctus* für Konrads politische Anschauungen hervor, daß es sich hier um ein Jugendwerk für einen ganz bestimmten nichtpolitischen Zweck handelt, um „eine Examensarbeit im wörtlichen Sinne, um als Bittschrift an der Kurie bei der schriftlichen Prüfung des Bewerbers um eine Pfründe zu dienen“ (S. 10). Aus dieser Eigenart erklärt sich vieles, was an Stil und Sprache des *Planctus* auffällt und vom Bearbeiter kurz erläutert wird. Bei dieser Gelegenheit wird auch als bisher nicht erkannte Quelle die *Poetria nova* des Engländers Galfridus de Vivo Salvo aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts nachgewiesen, ein zu Konrads Zeit viel gebrauchtes Lehrbuch der Poetik, während die Benutzung der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine mit großer Wahrscheinlichkeit wenigstens vermutet werden kann.

Die handschriftliche Ueberlieferung des wohl schon im Herbst 1337 fertigen Werkes war für die Edition verhältnismäßig einfach, da es nur in einer Pariser Hs. vorliegt (von der es noch eine Abschrift ohne eigenen Wert gibt). Da sie aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammt, muß sie dem Original sehr nahe stehen, und stammt vielleicht sogar aus Konrads eigenem Besitz. Die Ausgabe selbst ist samt dem Namen-, Wort- und Sachregister mit größter Sorgfalt gearbeitet und mit sehr förderlichen Anmerkungen versehen, welche das Verständnis des Lesers erleichtern und zugleich auch die geistige Eigenart des Verfassers in deutliche Erscheinung treten lassen. — Einige Textbesserungen hat inzwischen Klapper, DLZ. 1942 Sp. 404 f. vorgeschlagen.

Freiburg i. Br.

Hans-Walter Klewitz.

Bruno Decker: *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Neue Folge, Band VII). Verlag Müller und Seiffert, 1940 (XV, 224 S., gr. 8°). 12.— Reichsmark.

Die vorliegende Arbeit verdient die gute Aufnahme, die sie von der Fachkritik bereits gefunden hat.

Der Verfasser hat erst sein Thema und Ziel scharf umrissen und er tat gut daran; denn die Problemstellung, von der aus damals die Frage nach der

Offenbarung behandelt wurde, ist von der heutigen ganz verschieden. Nur die auf die Zukunft gerichtete Prophetie interessierte die fröhscholastischen Autoren; sie bildete auch in der Hochscholastik noch den Mittelpunkt der Erörterung. Dabei fanden besonders zwei Problemkreise besondere Beachtung: die erkenntnistheoretische Frage nach der Vereinbarkeit der absoluten Unfehlbarkeit der göttlichen Voraussagen mit der wesentlichen Kontingenz der vorhergesagten Ereignisse und die psychologische Frage nach dem Offenbarungsvorgang. Die vorliegende Arbeit hat es nur mit der letzten Frage, mit der Theorie des Offenbarungsaktes zu tun.

In einem ersten, kürzeren Teil werden die Quellen vorgeführt, die auf die scholastische Doktrin Einfluß gewannen. Von den wenigen der patristischen Ueberlieferung entnommenen Stellen wurden vor allem wirksam Augustins Lehre von der dreifachen Vision (*De gen. ad lit.* XII c. 6 und 7) und Kassiodors Definition der Prophetie aus der Einleitung seines Ps.-Kommentars, die beide auf dem Umweg über die Glossenliteratur der Scholastik zugeführt wurden. Der zweite Strom, welcher der Prophetielehre der Scholastik Anregung und Befruchtung gab, ging von der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie aus, besonders von Avicenna, der die Prophetie als Funktion natürlicher Kräfte bei besonders günstiger seelischer Struktur betrachtete, und von Maimonides, der diese Theorie mit dem biblischen Material in Einklang zu bringen suchte, indem er an dem göttlichen Ursprung der Prophetie festhielt und die sittlichen Vorbedingungen auf Seite des Propheten stark betonte.

Nachdem der Verfasser in einem literarhistorischen Ueberblick den chronologischen und problemgeschichtlichen Rahmen gezeichnet hat, läßt er jeden Scholastiker, ja jede in Frage kommende Schrift einzeln zu Wort kommen, wobei er mit genauer Sorgfalt all die Wandlungen verzeichnet, welche das Problem erfährt, die Gesichtspunkte, die neu hinzutreten bzw. ausgeschieden werden, die Einflüsse und Abhängigkeiten, die sich nachweisen lassen. Diese Methode ist von dem quellenanalytischen Interesse diktiert, das den Verfasser leitet. Es entsteht ein methodisch und sachlich gleich sorgfältig gearbeiteter Längsschnitt durch ein fast nur aus Handschriften zugängliches Problemgebiet, der mit einer seltenen Anschaulichkeit die Tendenzen enthüllt, welche das scholastische Denken beherrschen, belasten und fördern, und die verschiedenen Richtungen zeigt, welche hier miteinander ringen.

Wie viele Erörterungen hat z. B. das Wort, daß der Prophet die Zukunft „in speculo aeternitatis“ schaut, veranlaßt, ein Wort, dessen letzter Ursprung im Dunkel liegt. Während Wilhelm von Auxerre und Philipp der Kanzler den Spiegel mit der göttlichen Wesenheit identifizieren, haben Alexander von Hales und Albert d. Gr. mit tiefer theologischer Spekulation seinen kreatürlichen Charakter verteidigt. In dem Bestreben, die Analogie mit dem materiellen Spiegel herauszuarbeiten, bietet Alexander seine ganzen Kenntnisse über Spiegeloptik und Lichttheorie auf und sucht Albert wenigstens die Aehnlichkeit in der Funktion des Widerspiegels darzutun, während Thomas schließlich den ganzen Ballast dieser künstlichen Konstruktionen wieder ausscheidet. In ähnlicher Weise wurden die langen terminologischen Erörterungen, welche durch Augustins „offenbar abwegige“ Identifizierung des Pneumas in 1. Cor. 14, 14 mit der menschlichen Einbildungskraft hervorgerufen worden waren, später zurückgedrängt.

Sachlich wichtiger sind die Bemühungen der Scholastiker, den übernatürlichen Charakter der Prophetie zu sichern, der durch die augustinische Erleuchtungstheorie verwischt worden und durch die naturalistischen Deutungsversuche Avicennas gefährdet war. Seit Philipp dem Kanzler wird der übernatürliche Ursprung der Prophetie aus ihrem Inhalt begründet, weil die freie Zukunft der menschlichen Erkenntnis unzugänglich sei. Aber immer deutlicher ringt sich in der Hochscholastik das Bewußtsein durch, daß das eigentliche Wesen der Prophetie nicht in ihrem futuristischen Inhalt zu suchen sei.

Neben den engeren Begriff der Prophetie tritt der weitere der *revelatio* und *inspiratio*, der nicht mehr allein und nicht mehr zunächst durch den Inhalt, sondern durch die göttliche Vergewisserung des Inhaltes bestimmt wird; neben dem materiellen Inhalt kommt die Bedeutung des Formalobjekts zur Geltung; Offenbarung ist nicht bloß Vermittlung neuer Kenntnisse, sondern neue übernatürliche Lebensbeziehung zu Gott. Diese Umstellung, die mit einer neuen und vertieften Auffassung des Glaubens und der Theologie einhergeht, und die ihr zugrunde liegenden Faktoren hätten noch mehr Beachtung verdient, als sie beim Verfasser finden. Ueberhaupt ist dringend zu wünschen, daß die wertvollen Aufschlüsse der schönen Arbeit für die theologische Beurteilung und Einschätzung der scholastischen und thomasischen Offenbarungstheorien voll nutzbar gemacht werden. Nichts erleichtert mehr ein Werturteil über die zeitlose Gültigkeit von Theorien als die Aufdeckung der zeitbedingten Einflüsse. Die Voraussetzungen hiefür hat der Verfasser geschaffen, in ganz zuverlässiger und umsichtiger Weise geschaffen.

Bonn.

A. Lang.

Wilhelm E. Heupel: *Der sizilianische Großhof unter Kaiser Friedrich II. Eine verwaltungsgeschichtliche Studie* 1940. Leipzig. Verlag Karl W. Hiersemann. Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germ. Historica Bd. 4).

Dem Kirchenhistoriker wird ein Hinweis auf diese Untersuchung, deren Ausgangspunkt die Frage nach dem Aufbau der Verwaltung am Hofe Barbarossas ist, insofern willkommen sein, als hier die sizilianische Verwaltung, deren Erforschung bisher spürbar vernachlässigt worden ist, ihren Darsteller findet.

Die Anregung zu dieser lohnenden Arbeit, die in München 1938 als Dissertation vorlag, ist von Rudolf von Heckel ausgegangen, der selbst auf diesem Gebiete der hochmittelalterlichen Verwaltung wertvolle Vorarbeiten geleistet hat. Wegen der allzu großen Lücken des Materials konnte H. noch nicht ein Gesamtbild von Aufbau und Organismus des sizilischen Beamtenstaates entwerfen und eingehend die gesamte sizilische Verwaltung darstellen. Nur der Mittelpunkt der Verwaltungstätigkeit, der Großhof, konnte auf Grund des bisher gedruckten Materials zur Darstellung kommen. Bis in alle Einzelheiten vermittelt H.s Arbeit die Kenntnis der Verwaltungsvorgänge am Großhof. Die Besonderheit und das eigene Leben der Verwaltung werden beschrieben. Die Gliederung des Großhofes und die Aufteilung der Verwaltungsarbeiten in die verschiedenen festen Aufgabenkreise und festumgrenzten Geschäftsbereiche ist schon entwickelt. Die Untersuchung der einzelnen Stellen: Kanzlei, Gericht und Kammer nach Zuständigkeit, innerem Geschäftsgang und Stellung innerhalb des gesamten Hofes ergibt ein konturiertes Bild der kaiserlichen Behörden und vermittelt eine Anschauung von dem Typus der friderizianischen Amtsstellen.

H. zählt eine Reihe verschiedener Akten auf und beschreibt sie in ihren einzelnen Gliedern, so daß die für die friderizianische Verwaltung bezeichnenden Merkmale hervortreten.

Der Wert der Untersuchung liegt darin, daß H. auf Grund der Urkunden neues Material erschließt. Die Auswertung der zusammengetragenen Ergebnisse ist folgenden umfassenderen Arbeiten vorbehalten. Die Weiterführung der vorliegenden Arbeit ergäbe gesicherte Maßstäbe für die Beurteilung der geschilderten Einrichtungen. Auf dem Gebiete der Verwaltungsgeschichte klaffen spürbar überall große Lücken, da die Urkunden noch nicht gedruckt sind, so daß noch viel Vorarbeit geleistet werden muß, um zu sicheren Resultaten zu kommen.

Bonn/Rhein.

Hermann Reuter.

Giannino Ferrari dalle Spade: Immunità ecclesiastiche nel diritto Romano imperiale, extratto dagli atti del Reale istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, tom. 99, parte 2: cl. di scienze mor. e lett., Venezia 1939, 142 S.

In 6 Abschnitten legt Verfasser mit dieser Arbeit die Ergebnisse seiner eingehenden historischen Forschungen zum Gebiet der Privilegien und Lastenfreiheiten der christlichen Kirche und ihrer Geistlichkeit im Recht der römischen Kaiserzeit der Öffentlichkeit vor. Zunächst behandelt er (S. 3 ff.) die Freiheit von Grundsteuern, sodann (S. 16 ff.) jene von *munera sordida* und *munera extraordinaria*, ferner die Freiheit der Kleriker von *munera civilia* (S. 56 ff.). In 4. Abschnitt folgt die Darlegung der Freiheiten der Kleriker hinsichtlich Tutel und Cura (S. 65 ff.). Der nächste Abschnitt bringt die Privilegien der Kirche bezüglich der Handelsabgaben (S. 87 ff.) und im letzten (S. 108 ff.) folgen die Begünstigungen für Kirche und Klerus auf dem Gebiet der Gerichtsbarkeit. — Die Entwicklungsphasen zu den einzelnen Abschnitten, ihre Vielgestaltigkeit in Weiterbildung und Umgestaltung werden vom Verfasser gewissenhaft dargelegt. Was den 1. Abschnitt anlangt (Freiheit von Grundsteuer), so war sie eine doppelte: Begünstigung der Kirche als solcher unter Konstantin vom Jahre 315, die bald gegenteiligen Strömungen unterlag, die auf der Synode von Rimini (359) Ausdruck fanden und sich langsam zum Verlust dieser Immunität ausbildeten, welche jedenfalls im 5. Jahrhundert beseitigt war. (S. 6). Seit Gesetz vom Jahre 353 war auch der Klerus für sich und seine Familienmitglieder grundsteuerfrei. Später aber wurde diese Lastenfreiheit eingeschränkt und erhielt sich auf dem Weg des Spezialprivilegs für Stadtgeistliche, nicht aber für Landgeistliche (S. 11). Diese Unterscheidung in Stadt- und Landklerus ist nach dem Verfasser schon eine sehr frühe (S. 15). Unter den „*munera sordida*“ — Quelle hiefür wie für die meisten Immunitäten ist der Codex Theodosianus — sind vom Verfasser eine Reihe von Lasten festgestellt, welche die Kirchenvermögen ausnahmsweise nicht ergreifen sollen: so u. a. Proviantleistungen an die Heeresverwaltung, Leistungen für die staatlichen Posten, von *operae* und *artifices*; Baumaterialien und Holz für militärische Zwecke, Reparaturleistungen für öffentliche Gebäude, Beherbergungslast, Wege- und Brückenbaulast (S. 26 ff.). Befreit sind gewisse Kategorien von Personen, dann aber allgemein die Kirchen, was Verfasser als eine spätere Interpolation der in den Cod. Theodos. aufgenommenen Bestimmungen erkennt (S. 37). Des weiteren wird gezeigt (S. 38 ff., 53), daß der Begriff der *munera sordida* und der *m. extraordinaria* in den fraglichen Bestimmungen nicht scharf getrennt ist. Verfasser legt dar, daß Kirchen im Fall außergewöhnlicher Bedürfnisse auch besonderen Lasten unterworfen bleiben (S. 47 ff), und daß jedenfalls unter Justinian auch hier eine Verschlechterung der Lage der Kirche eintrat (S. 52). Andererseits schuf dieser Kaiser eine besondere Lastenfreiheit für die 1100 Ergasteria der Kirche S. Sofia in Konstantinopel als solcher (S. 53). Die Freiheit der Kleriker von bürgerlichen Lasten (S. 56) beginnt sich unter Konstantin anzubahnen. In Betracht kommt vor allem die Ausnahme von *nominations* und *susceptiones* für Gemeindeämter u. ä.

Die Freiheit der Kleriker von der Uebernahmepflicht für Tutel und Cura entstand erst unter Justinian (S. 65 ff., 85). In diesem Abschnitt setzt sich Verfasser mit verschiedenen Belegen auseinander, die, sich häufig widersprechend, Tutel und Cura bald zu den *munera publica*, bald zu den *m. civilia* rechnen (S. 77 ff.) und legt dar, wie die Vorstellung der Vormundschaft als Amt im öffentlichen Interesse, für welches sich die staatlichen Behörden interessieren, erst dem spätrömischen Recht eigen ist.

Was die Privilegien hinsichtlich kaufmännischen Erwerbs anlangt (S. 87 ff.), so waren von der schon seit dem Ende des Prinzipats bis zur Zeit Kaisers Anastasius bestehenden *lustralis collatio*, einer alle 5 Jahre fälligen Abgabe

aus dem Gewerbe, die Kleriker bzw. Kirchen seit Konstantin befreit: „si quid de vobis alimoniae causa negotiationem exercere volunt, immunitate potientur“ (S. 91). Verfasser weist Seite 95 auf das Verbot Kaiser Valentinians vom Jahre 452 hin, betr. Untersagung des Handels für Kleriker. Derselbe Kaiser brachte auch eine Belastung der Kaufgeschäfte mit einer Abgabe (*exactio siliquarum*), von der, wie Verfasser darlegt, einige Kirchen ausgenommen waren (S. 96 ff.), ein Rechtszustand, der sich im Ostgotenreich weiter erhielt (S. 99 ff.). Unter Justinian fällt die Befreiung der Kirchen von den *inscriptiones lucrativorum* nach *Cod. Just.* 1, 2, 22 (S. 105 ff.) Im 6. Abschnitt führt Verfasser über das Sonderrecht des Klerus zur gerichtlichen Zuständigkeit aus (S. 108 ff.): Kriminalsachen von Geistlichen gehören nach kaiserlicher Konstitution von 376 vor die weltlichen Gerichte, nur leichte Delikte „*ad religionis observantiam pertinentia*“ vor die kirchliche Instanz. Für Vermögensstreitigkeiten der Kleriker sind nach Konstitution vom Jahre 399 die ordentlichen Gerichte zuständig, womit auch die dritte Sirmondianische Konstitution übereinstimmt (S. 110). Doch können solche Prozesse stets vor dem geistlichen Gericht angebracht werden, wenn ein Kompromiß der Parteien vorliegt, und es ist durchaus möglich, daß auch Laienparteien dieses Gericht in Anspruch nehmen. Ein Laienkläger kann den Geistlichen auch vor das staatliche Gericht bringen (S. 113) und andererseits kann ein geistlicher Kläger einen Laienbeklagten mit dessen Einwilligung vor das kirchliche Gericht zitieren (S. 114). Zur Frage des *Compromissum* und der Notwendigkeit der vorherigen Unterwerfung unter dasselbe erörtert Verfasser eine Reihe interessanter Streitfragen, zu welchen namentlich *Lameyer* und *Steinwenter* Stellung genommen haben (S. 120 ff.). Ueber das vom geistlichen Gericht angewendete materielle Recht schreibt Verfasser S. 122: „Das Recht, das man vor dem bischöflichen Gericht anwandte, ist nicht das Recht des Staats, sondern ein Recht besonderer Art, bei welchem die *aequitas christiana* eine besondere Rolle spielt, eine *aequitas*, die nicht mit jener der heidnischen Epoche zusammenfällt“. Die erste Sirmondianische Konstitution, die abweichend von der späteren Entwicklung das bischöfliche Gericht auch bei nur einseitiger Unterwerfung einer Partei zuständig werden läßt, hält Verfasser im Gegensatz zur herrschenden Lehre, wie sie besonders *Hänel*, *Mommsen* und der von Verfasser nicht genannte *Busek* gefestigt haben, für unecht (S. 123 ff.), bestenfalls, meint er, die Geltungsdauer dieser Konstitution sei nur von kurzer Dauer gewesen, da vom Jahre 398 an jedenfalls das geschilderte Kompromißerfordernis vorgesehen war (S. 126). Im Anschluß werden weitere Privilegien prozessualen Charakters behandelt (S. 127 ff.), so das seit 381 bestehende Zeugnisverweigerungsrecht der Bischöfe, ferner das Privileg derselben, wegen öffentlicher Delikte nicht vor das weltliche Gericht gestellt zu werden, das Privileg sämtlicher Kleriker von 412, wegen öffentlicher Anklagen nur an das bischöfliche Gericht zu kommen (S. 129 ff.), das Recht der in Zivilsachen belangten Kleriker, den Prozeß nicht außerhalb ihres Wohnsitzes führen zu müssen (S. 134); weiterhin Privilegien der Kirche betr. Erstreckung der Klagenverjährungsfristen zu ihren Gunsten auf 100, später auf 40 Jahre (S. 136), das gesetzliche Pfandrecht der Kirche am Vermögen des Erbpächters von Kirchengütern wegen ihrer Ansprüche aus Verschlechterung der Pachtsache (S. 137). Endlich gedenkt Verfasser der Anerkennung des Instituts der *defensores ecclesiarum*, das seit 407 erwähnt ist (S. 138), und vertritt die Ansicht, daß diese frei von der Kirche gewählt, meist aus Laienjuristen bestehenden *advocati* sich längere Zeit, als gewöhnlich angenommen wird, erhalten haben.

Betrachten wir das Werk als Ganzes, so handelt es sich um eine anregende, sorgfältige Arbeit, die eine Reihe schwierigen Materials mit Umsicht durchforscht hat. Mag man vielleicht auch nicht alle Gedankengänge des Verfassers teilen, so wird man jedenfalls seinen vorsichtig abwägenden und kenntnisreichen Schlüssen Achtung abgewinnen. Eine vollkommene Zusam-

menstellung aller rechtlichen Vergünstigungen des geistlichen Standes bezw. der Kirche für die römische Periode bringt die Arbeit freilich nicht. Es sei hier nur auf einiges hingewiesen, was zur Abrundung des Bildes beigetragen hätte: bei Frage der vormundschaftlichen Befreiung der Kleriker vermißt man nähere Ausführungen zu Nov. 123, 5; die Befreiung von der patria potestas durch Erlangung der Bischofswürde (Nov. 81, 3) ist ebensowenig behandelt wie die Exemtion des kirchlichen Einkommens des Geistlichen von den Rechten seines etwaigen Gewalthabers, weil dieses Vermögen zum *peculium quasicastrense* gehörte (Cod. Just. 1, 3, 34). Auch die Frage, daß gewisse Bürgerschaften von Geistlichen nichtig waren und diese nicht verpflichteten (Nov. 123, 6), ist vom Verfasser nicht behandelt. Endlich wäre noch hinzuweisen auf das Recht der Kirche am erblosen Nachlaß eines ihrer Geistlichen, ein Privileg, mit welchem die Kirche vor dem Fiskus rangiert, ja ihn ausschließt (Cod. Just. 1, 3, 20; Nov. 131, 13). Das Fehlen eines Quellenregisters ist ein fühlbarer Mangel beim Studium des Buches.

München.

Rudolf Düll.

Alfons Hufnagel: Die Wahrheit als philosophisch-theologisches Problem bei Albert dem Deutschen. Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, herausgegeben von A. Radermacher † und G. Söhngen, Heft XVII, Bonn, Peter Hanstein, 1940, 89, XII und 108 Seiten; 3,80 RM.

Als seinen Beitrag zu dem jeder Zeit und Generation neu aufgegebenen Ringen um die „Wahrheit“ bringt in dieser „Grenzfrage zwischen Theologie und Philosophie“ Hufnagel eine für die Charakteristik der gedanklichen Arbeit Alberts des Großen wie für die Erkenntnis des Wahrheitsproblems gleich bedeutsame historisch-systematische Studie. Zweimal hat Albert das Wahrheitsproblem im größeren Zusammenhange erörtert: zuerst am Anfang seines Weges im *Sentenzenkommentar* (ca. 1243—48) und dann in seiner *Summa theologiae I* (nach 1270) gegen Ende seines langen Lebens. Die oft gegenüber dem Werk des Albertus sich erhebende Frage: hat er ein eigentliches System schaffen wollen und können oder er ist lediglich ein Kompilator — wenn auch größten Stils — geliebt? erhält durch den Vergleich der von ihm in diesen beiden Werken gegenüber der Wahrheitsfrage jeweils eingenommenen Position eine neue Beleuchtung. Denn auf diese Weise wird die Entwicklung deutlich, die Albert durchgemacht hat von der am Anfang stehenden Durcharbeitung und Durchleuchtung der verschiedenen alten und neuen Autoritäten bis hin zur definitiven Festlegung auf eine Lösung im Alter. So konnte Hufnagel mit Recht den systematischen Charakter der Leistung des Albertus Magnus auch an Hand der Behandlung dieser Frage erneut feststellen und belegen. Die bisher so oft zu Tage getretene Schwierigkeit bei der Beurteilung und Auswertung des Albertus liegt ja wohl hauptsächlich darin begründet, daß man diesen deutschen faustischen Geist zu leichthin vergleicht mit dem romanischen formalen Genie seines Schülers Thomas von Aquino. Alberts Eigenart — und das wird man wohl auch als einen typisch deutschen Charakterzug ansehen dürfen — besteht aber gegenüber Thomas gerade darin, daß er nicht zuerst nach der formulierten Lösung einer Frage sucht, sondern bei der Entfaltung der dem behandelten Stoff eigenen Problematik in dauernder geistiger Entwicklung und Weiterbildung begriffen bleibt — selbst auf die Gefahr hin, dadurch unklar und unsystematisch zu wirken. Albertus ist deshalb zweifellos schwieriger zu verstehen und zu interpretieren als etwa Thomas, aber er gibt dafür — recht verstanden — den echten Impuls zu eigenem Ringen und selbständiger Forschung weiter. Das tritt auch bei der Behandlung des Wahrheitsproblems durch Albert schön zu Tage; im Vordergrund steht für ihn nicht die Definition, sondern das Problem, das er mit Sorgfalt nach allen Seiten der ihm

vertrauten scholastischen Methode entfaltet. An Hand der Autoritäten aus der Väterzeit: Augustin, Hilarius, Anselm einerseits — des „Philosophen“ und seiner Kommentatoren andererseits und auch nach dialektischer Methode aus dem Gegenbegriff des *falsum* legt er die verschiedenen Aspekte der Wahrheitsfrage dar, wie die geistige Situation seiner Zeit sie bot. Der Stoff gliedert sich nach den Hauptfragen des scholastischen Denkens: wie verhält sich das *verum* zu den anderen Transzendentalien, zum *ens* und zum *bonum*, zum Sein und zum Wert; sodann wird auch die Frage nach der „Ewigkeit“ der Wahrheit und schließlich auch die nach dem Verhältnis Gottes zur geschaffenen und ungeschaffenen Wahrheit dargelegt. Dabei wird erneut klar, daß die Nachwirkungen des Albertus — sowohl im Hinblick auf die Methode des Ganzen wie auch auf einzelne Formulierungen und Beispiele — auf die ihm folgende Zeit, wenn man dabei nur an Thomas und an Meister Eckhart denkt, ganz gewaltig gewesen sind. Charakteristisch für die Entwicklung dieses Bahnbrechers des Aristotelismus im Mittelalter ist nun aber seltsamerweise, daß weder die echte aristotelische Wahrheitsdefinition von der Übereinstimmung der Aussagen mit dem Sein noch die vermeintlich aristotelische von der *adaequatio rei ad intellectum* den Sieg davon tragen über die aus der theologischen Tradition stammenden Bestimmungen. Denn schließlich bekennt er sich in der *Summa theologiae* ausdrücklich zu der Sentenz des Anselm: *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* als der besten Umschreibung des Wesens der Wahrheit. Und er tut das, wie das auch Alexander von Hales und wohl unter seinem eigenen Einfluß auch Thomas getan haben, d. h. er bekennt sich bei der Lösung dieser Frage zu dem Vorrang des Theologischen vor dem Philosophischen und steht hier wie an vielen anderen Stellen dadurch der theologisierenden Philosophie des Platonismus und des Neuplatonismus innerlich näher als dem rationalistischen Aristotelismus. Somit hat Hufnagel in der vorliegenden Arbeit bewiesen, wie die auf ein Einzelproblem begrenzte Themasetzung bei einem so umfassenden Geist, wie es Albert der Deutsche ist, sich als überaus fruchtbar erweist für die Erkenntnis dieses mittelalterlichen Denkers, und hat damit einen wertvollen Baustein geliefert zum weiteren Ausbau unseres Bildes von der mittelalterlichen Welt, für den ihm die Fachwelt nur dankbar sein kann.

Hohen Neuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Dionys Siedler, Dr. theol.: Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXXVI, Heft 2, Münster i. W., Aschendorff 1941 (XV. und 256 S., 8^o).

Es ist die unbestreitbare Sonderstellung Alberts d. Gr., die seine Zeit erregenden Probleme mehr als andere seiner Zeitgenossen empfunden und mit sich ausgetragen zu haben. Auch seine Zeitgenossen, die in Bewunderung zu ihm aufschauten, hatten von ihm diesen Eindruck, der sich in dem Ehrentitel des ‚doctor universalis‘ und in dem Beinamen ‚der Große‘ verdichtete. Langsam beginnt die Forschung, besonders seit der letzten Neubelebung des wissenschaftlichen Interesses für Albert, sich die Wege in sein Riesenwerk zu bahnen und über Alberts geistige Leistung Klarheit zu verbreiten; beginnt Alberts Treue zur Tradition neu zu werten, beginnt aber auch klarer und deutlicher zu bezeichnen, was die eigene, aufbauende und richtungweisende Leistung dieses großen Sohnes der schwäbischen Erde ist. Damit aber fallen frühere Vorurteile und es wird, auch nur allmählich, eine gerechte Würdigung des Mannes und seines Werkes möglich. Nicht zuletzt ist der Zugang dazu gebahnt durch die stille, aber zähe Arbeit des Albertus-Magnus-Institutes in Köln, das unter der energischen und zielbewußten Leitung von Prof. Dr. B. Geyer-Bonn die europäischen und erreichbaren außer-

europäischen Bibliotheken nach hs, Zeugen der Werke Alberts systematisch durchforscht hat, um für die kritische Neu-Edition eine solide Basis zu gewinnen. Diese Arbeit kommt schon merklich den Einzeluntersuchungen zugute.

Auf Anregung und unter Förderung von B. Geyer ist auch die vorliegende Arbeit entstanden, die nach Anlage und Durchführung hohes Lob verdient. Zwar könnte der Titel etwas befremden. Denn ‚Intellektualismus und Voluntarismus‘, zwei so tief verschiedene geistige Grundhaltungen, sind bei einem Geiste ersten Ranges nicht anders vorzufinden als im Ringen miteinander, und eben dieses Ringen will Vf. zeigen. Zum andern pflegt jede der beiden Grundhaltungen bis in Einzelheiten hinein zu wirken, wengleich das Willensproblem am deutlichsten den geistigen Ort oder die geistige Bewegtheit eines Denkers anzeigt; Vf. hat sich mit Recht auf das Willensproblem beschränkt. Es wäre wünschenswert gewesen, beides im Buchtitel zum Ausdruck zu bringen.

Die Untersuchung hat keine ausgesprochen systematische Absicht. Sie ist in der Hauptsache historischer Art und darum für diese Zeitschrift von Interesse. Vf. bietet seinen in sorgfältiger Kleinarbeit gewonnenen Stoff in zwei großen Teilen dar. Der erste: „Menschlicher Wille und menschliches Wahlvermögen nach Albertus Magnus“ bietet die philosophischen Teile der Lehre vom Willen, die ausmünden in das heilsgeschichtliche Problem von Freiheit und Gnade; der zweite: „Der göttliche Wille nach Albertus Magnus“ enthält die theologische Seite des Willensproblems (Dasein, Wesen, Freiheit des göttlichen Willens; Gottes Wille als Grund des Geschöpflichen; Objekt des göttlichen Willens, wobei auch das Problem des Uebels und der Sünde, die Frage, ob Gott Böses befehlen könne und der Heilswille Gottes zur Behandlung kommen). Die einzelnen Lehrpunkte sind jeweils eingebettet in den Aufweis ihrer Quellen und ihren ideengeschichtlichen Zusammenhang in, soweit erforderlich, literarkritischer Untersuchung. Dabei ist auch die Entwicklung gekennzeichnet, die von den Frühwerken Alberts zu seinem „Alterswerk“, der *Summa theologiae*, geht.

Sehr reizvoll ist es nun, zu sehen, wie der große Deutsche in geistigem Ringen steht mit der von der überragenden Autorität Augustins getragenen traditionsmäßigen und somit besonders starken voluntaristischen Strömung einerseits (sie erlebte nach dem Tode des Thomas in der Verurteilung thomistischer Sätze durch Stephan Tempier am 7. März 1277 in Paris neuen Triumph) und dem mit dem gewaltigen Einbruch des Aristotelismus dargebotenen Intellektualismus andererseits. Alberts Geist war es gelungen, die Lehre des Aristoteles aus den Verzerrungen der arabischen und jüdischen Vermittler zu lösen. Er war es, der nicht nur durch seine große Aristotelesparaphrase zum „Bannerträger“ des hochscholastischen Aristotelismus geworden ist. Er hat das Ansehen der durch Joh. Damascenus und Nemesius vermittelten aristotelischen Willenspsychologie neu gestärkt; immer wieder beruft er sich auf diese beiden Autoren in Verbindung mit Aristoteles. Aber er hat doch nicht vermocht, sich von der ‚voluntaristischen‘ Tradition vollends zu lösen. Besonders wenn die Dinge theologisch bedeutsam sind, wenn Heilsgeschichte in Frage steht, ist es Augustins anscheinend größere Nähe zur Offenbarung, ist es die auf seine Autorität gestützte voluntaristische Theologie der Vorgänger, die Alberts Lösungen beeinflusst. Gleichwohl erfährt Alberts Theologie vom Aristotelismus her starke Bereicherung, ja wird stellenweise energisch aristotelisch geformt, wobei vom Neuplatonismus herkommende Gedanken in christlich-theologischer Umprägung den aristotelischen Intellektualismus glücklich ergänzen. Nicht selten ist Alberts Darstellung ein Zeichen dafür, wie sehr er mit dem jeweiligen Problem gerungen und sich damit auseinandergesetzt hat.

Die geistige Auseinandersetzung Alberts mit den beiden großen Grundströmungen dauerte bis in sein Alter. In seinen jüngeren theologischen Werken (*Summa de creaturis* I und II, *Sentenzenkommentar*, vor allem in den

noch ungedruckten sog. ‚Summen‘) hatte er sich bemüht, aristotelischer Denkart in der Theologie Heimrecht zu verschaffen; in den Aristoteleskommentaren wollte er nach seiner eigenen Aussage (Phys. L. 1 tr. 1 c. 1, Borgn. 3, 2) die aristotelische Lehre den ‚Lateinern‘ zugänglich machen, ohne sich jedoch ohne weiteres mit ihr identifizieren zu wollen (De somno et vig. L. 3 tr. 1 c. 12, Borgn. 9, 195), was er aber weitgehend getan hat. Umso überraschender ist nach so viel Aufnahme des Aristoteles die auch vom Vf. neu erhärtete Feststellung, daß sich in Alberts „Alterswerk“, der S. theol., und in dem zu ungefähr gleicher Zeit entstandenen Antwortschreiben auf eine Anfrage des Aegidius von Lessines über 15 um 1270 in Paris diskutierte Sätze ‚De XV problematibus‘ rückläufige Tendenzen zur augustinischen, d. h. zur voluntaristischen Auffassung durchsetzen. So wird z. B. die optimistischere Auffassung der jüngeren Werke zum Problem ‚Freiheit und Sünde‘ in der S. theol. von einer viel ernsteren, „fast düsteren“ Sprache abgelöst. Die in der S. theol. auffallende Abhängigkeit von der Summa Halensis (Alexander v. Hales) kann wohl kaum als hauptsächlicher Grund dafür geltend gemacht werden, oder man müßte dem großen Albert nach einer so umfassenden Lebensarbeit, nach so manchem mutigen Vertreten eigener Meinung zutrauen, daß er im hohen Alter nicht mehr den Mut zu seinem früheren Mut gefunden habe, und das will schlecht in das Bild der Persönlichkeit Alberts passen, der 1277, im höchsten Alter, drei Jahre vor seinem Tode, nach Paris eilte, um dort seinen Schüler Thomas gegen die voluntaristischen Gegner zu verteidigen. Die S. theol. bleibt nach wie vor ein Rätsel, das zu lösen die literarhistorischen Beobachtungen zwar Bausteine beibringen, das sie aber nicht vollends lösen können. In diesem Sinne sind die Feststellungen des Vf. auch nur vorläufiger Natur.

Immerhin ist auch in dem „Alterswerk“ der aristotelische Einfluß derart spürbar, trotz der rückläufigen Tendenzen, daß Vf. glaubt, Albert als „gemäßigten Voluntaristen“ bezeichnen zu können.

Die Aufdeckung der Quellen, zu jedem einzelnen Lehrpunkt sorgfältig durchgeführt, ergibt ein interessantes Bild, wobei auch wichtige Beobachtungen zur Chronologie der Schriften Alberts abfallen. Hier nur das wichtigste: neben der Einwirkung Wilhelms von Auxerre und des Kanzlers Philipp auf den jüngeren Albert tritt Odo Rigaldi in einer eigenartigen Verbindung mit Albert auf. Nach den Feststellungen des Vf. hat Alberts Summa de creaturis dem Sent. Komm. Odos vorgelegen. Odos Sent. Komm. ist seinerseits wahrscheinlich von Albert als Quelle für seinen Sent. Komm. benutzt. Vf. hält ferner (im Gegensatz zu O. Lottin) dafür, daß Odos Sent. Komm. auch der Summa Halensis vorgelegen hat. Andererseits glaubt er nicht an einen Einfluß der Summa Halensis auf Alberts Sent. Komm.; Ähnlichkeiten findet er genügend erklärt in der gemeinsamen Abhängigkeit vom Kanzler Philipp. Dagegen steht die S. theol. Alberts in literarischer Abhängigkeit von der Summa Halensis bei allerdings auch merklichen Unterschieden.

Freilich gelten alle diese Feststellungen zunächst nur für jene Lehrpunkte, die Vf. behandelt hat, und auch hier ergibt sich nicht allenthalben ein gänzlich einheitliches Bild. Was das „Alterswerk“, die S. th., angeht, so ist — abgesehen von der zunächst noch unbefriedigenden Feststellung der in ihr obwaltenden Rückkehr zu den Alten und der Abhängigkeit von der Summa Halensis — doch auch zu beobachten, daß gerade diese Schrift in sich selbst merkwürdige Verschiedenheiten aufweist, deren Feststellung und Erklärung noch aussteht. Desgleichen bedeutet der Einfluß eines bestimmten Autors in einem bestimmten Lehrpunkte nicht auch ohne weiteres einen Einfluß auf das ganze Werk. So stellt Vf. z. B. fest, daß in der Frage, ob Gott Böses befehlen könne, eine Abhängigkeit des Sent. Komm. Alberts von Odo Rigaldi nicht vorliegt (227 Anm. 507). Ähnliches gilt auch für den Einfluß Philipps. Verfasser hat einen maßgebenden Einfluß des Kanzlers auf die noch ungedruckte Summa de bono Alberts

gefunden (192 Anm. 363). Vf. hat gerade aus diesem Werk beträchtliches, für den ersten Teil seiner Untersuchungen wichtiges Material übersehen, das ihm eine beachtliche Selbständigkeit Alberts gezeigt hätte (es sind die umfangreichen Artikel: *De involuntario per violentiam; De involuntario per ignorantiam; De voluntario quid sit; De prohaeresi et prohaeresi . . .*, die in vom Ref. für die Edition gefertigter Abschrift im Albert-Magnus-Institut zu Köln (vgl. S. IX) dem Vf. zur Verfügung gestanden hätten).

Die Untersuchung ist ein tüchtiger Schritt vorwärts in der Erkenntnis des wissenschaftlichen Werkes Alberts. Aber sie zeigt auch, wie wir noch am Anfang stehen, und die Beantwortung einer Frage stellt sofort neue. Möge es dem Vf. gelingen, sein Vorhaben, noch andere Teile des Lehrsystems Alberts zu bearbeiten, nach diesem guten Anfang durchzuführen.

Braunsberg/Ostpr.

Heinrich Kühle.

Bücher Augustinischer und Franziskanischer Geistigkeit. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Wissenschaft und Weisheit. Dritte Reihe: Theologie und religiöses Leben. Zweiter Band: Die Schriften des heiligen Franz von Assisi. Ins Deutsche übertragen von O. Bonmann. Herder, Freiburg, 1940.

Diese Uebersetzung will weiteren Kreisen einen Eindruck von Person und Geist des Franz von Assisi vermitteln, dieses echten Jüngers Christi und dieses — gegen seinen Willen und trotz der klugen Maßnahmen der Kirche — großen Revolutionärs, der durch die Deutung seiner Schüler die Grundlagen der Kirche fast so stark wie Luther erschüttert hat, der doch auch mit der späteren Franziskanertheologie zusammenhängt.

Die Einteilung ist „systematisch“. Verfasser bringt die Schriften, die er übersetzt, in drei Teilen: Ordnung des Lebens, Worte der Mahnung, Gebet und Lobpreis. Mir scheint, es wäre besser gewesen, wenn Verfasser versucht hätte, eine chronologisch-kritische Einteilung zu finden. Das hätte m. E. den Gebrauch seiner Arbeit auch für wissenschaftliche Zwecke praktisch nützlicher gemacht. Es wäre freilich schwieriger gewesen.

Die Uebersetzung selbst scheint mir geglückt zu sein. Und wir wollen dessen eingedenk bleiben, daß Uebersetzungen ein schwieriges wissenschaftliches Werk sind, zu dem viel Fleiß, Kenntnis und Verstehen nötig sind. Auch die einleitenden Bemerkungen des Verfassers sind als Einführung brauchbar, obwohl gerade hier die oben gemachten Einschränkungen gelten dürften. Noch eine Bemerkung: Warum ist in der Literatur nicht das Buch von Ernst Benz „*ecclesia spiritualis*“ zitiert, der das überragende Werk der neuesten Zeit über Franz von Assisi und über die Franziskaner-Spiritualen ist? Ein bedauerlicher Schönheitsfehler!

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Martin Bechthum: Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters, 1941. Gustav Fischer, Jena. 199 S. 7.50 RM. brosch. Beitrag zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte. Bd. 14.

Seinen Studien über das Vagantentum des lateinischen Mittelalters schickt Verfasser zunächst einige einführende Bemerkungen voraus. Drei Motive haben dem Vagantentum einen üppigen Nährboden bereitet; diese Antriebe sind die altchristliche Peregrinatio, der germanische Wandertrieb und der antike Mimus. Diese Dreierheit von Elementen hat das Vagantentum wesentlich gefördert und ist für es von entscheidender Kraft gewesen.

Ein Ueberblick über den Stand der Forschung zeigt, daß für das frühe Mittelalter kaum ein Versuch unternommen worden ist, das Vagantentum im Zusammenhang darzustellen. Es handelt sich fast nur um Karikaturberichte aus der Feder des Gegners. Aus dem 6./7. Jahrhundert stammen viele Erlasse von Synoden und Kirchenversammlungen gegen das Vagantentum. Karl der Große suchte in mehreren Verordnungen ihm Einhalt zu tun (*capitulare eccl.* 789). Man sah vor allem die Schattenseiten des Vagierens und Pilgerns; daher auch die Stimmen gegen die Romfahrer, die „römischen Vagabunden“. B. zeigt, daß die starke kirchliche Abneigung gegen die Romfahrten mit dem Mimus, dem letzten Verfechter heidnischen Wesens, zusammenhängt, mit dem die Pilger bekannt wurden; (daher die Warnung eines Alkuin vor den Mimen in Italien!) Die Rompilgerfahrten leisteten durch all ihre Begleitumstände einem weltfreundigen Vagantentum Vorschub.

Nicht erst im 12. Jahrhundert (wie Giesebrecht behauptet), sondern schon im 10./11. Jahrhundert ist das Phänomen der dichtend-singenden Vaganten entstanden. Die Denkmäler und Liedersammlungen, die als Zeugnisse für das „frühe“ literarische Vagantentum des 10. und 11. Jahrhunderts in Frage kommen, führt B. im zweiten Teil seiner Abhandlung eingehend vor. Zwar ist der Anteil, den die Vaganten an dem literarischen Schaffen dieser Zeit haben, nicht besonders hoch einzuschätzen, aber immerhin waren im 10. und folgenden Jahrhundert die kulturpolitischen Voraussetzungen bereits gegeben. Schon in dieser Zeit war das Wandern der Scholaren allgemeiner Brauch. Aber erst das 12./13. Jahrhundert ist die Blütezeit. Das wichtigste Motiv für dieses Aufblühen im Hochmittelalter ist das neue Universitätsleben; die fahrenden Schüler suchten die gefeierten Lehrer auf. B. wagt es, mit Recht von einer „Kulturmission der Vaganten“ zu sprechen. Die meisten bisherigen Charakterisierungen der Vaganten, die lediglich als Lumpen und Poetaster angesehen werden, scheinen B. unfruchtbar und erledigt. Um ihre kulturelle Bedeutung im 12./13. Jahrhundert zu würdigen, will B. die kirchlichen Bestimmungen nicht als Quellen ersten Grades berücksichtigt wissen. Er fordert, das literarische Schaffen selbst einer Betrachtung zu unterziehen, und kommt zu dem Schluß, daß wir oft zur höchsten Anerkennung genötigt werden und keinen Grund haben, immer einen Stein auf den clericus vagus zu werfen.

„Für die Kultur- und Kirchengeschichte ist jedenfalls das Phänomen der clericus vagi . . . nicht ohne Bedeutung geblieben“.

Köln.

Hermann Reuter.

Ernst Friedrich Ohly: *Sage und Legende in der Kaiser-Chronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung.* (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung, herausgegeben von Julius Schwietring, Heft 10.) 1940. Aschendorff, Münster (Westf.). XIV. und 424 Seiten. RM. 5.80.

Mancher Forscher hat versucht, neue Wege zur Lösung der vielschichtigen Probleme der Kaiserchronik zu weisen. Aber das wissenschaftliche Gespräch über diese Dichtung beschränkte sich bisher inhaltlich auf drei hartnäckig umstrittene Fragen, die auch heute noch nicht überzeugend entschieden sind. O. nimmt daher hier die Aufgabe in Angriff, ein besseres Wissen um die Quellen, das dringend erwünscht war, zu vermitteln. Er versucht, den dunklen literarischen Hintergrund durch Einzeluntersuchungen möglichst weit zu erhellen, um so zu einer Gesamtvorstellung zu kommen. Dem Gang der Dichtung Schritt für Schritt folgend, gibt O. durch eine lockergefügte Reihe von Einzeluntersuchungen ein Gesamtbild von dem literarischen Bildungsraum der Kaiserchronik. Seine Hauptabsicht ist, nicht stoff- und motivgeschichtliche Entwicklungsreihen und Gestaltungsprozesse aufzuzeigen, son-

dern hinzuführen zu der in dieser Dichtung vorliegenden und aus dem Gesamtwerk zu erschließenden dichterischen Eigengestalt. Die lateinische und byzantinische Chronistik genügt nicht, um den Quellraum der deutschen Dichtung zu erschließen. An seiner grundlegenden Bedeutung für die Quellenfrage und den Aufbau der Kaiserchronik weist O. als Erster das weite Feld der Heiligenlegende auf. Umfassende Berücksichtigung findet also in dieser Untersuchung zum erstenmale der Lebensraum der Heiligenlegende und ihre Behandlung in der mittelalterlichen Predigt.

Chronik, Historie, Sage, Legende und Predigt bilden die weiträumige Quellenlandschaft, aus der der weite Strom der Kaiserchronik gespeist wird. O. sieht diese Chronik als organisches Ganze und in ihrer eignen Gestalt als Kunstwerk und Dichtung.

Die drei einführenden Kapitel sind orientierende Skizzen, die die Blickrichtungen freilegen sollen, unter denen die Kaiserchronik bisher nicht betrachtet worden ist. Ihnen schließen sich die Quellenuntersuchungen und Interpretationen an. Eine einheitliche, chronikalische zugrunde liegende Quelle, die man immer vermutet hat, wird auch von O. nicht entdeckt, aber die eigene schöpferische Leistung des Dichters herausgestellt. Die Untersuchung Os. fördert nur einige Quellen zutage. Vor allem hat die Heiligenlegende dem Dichter die Stoffe gespendet. Zwei Drittel der ganzen Chronik gehen auf diesen Quellraum zurück.

Das Arbeitsprinzip des Dichters, der mit erstaunlicher Freiheit und Eigenwilligkeit zu Werke geht, zeigt, wie stark er gestaltgebend und umprägend eingreift in die Ueberlieferungen. Alte Stoffe werden von ihm zu neuen Episoden umgeformt und verwandelt. Die Kaiserchronik eröffnet damit die Epoche einer neuen, legendarische und sagenhafte Exempel aufweisende Form der Chronik überhaupt, wodurch sie sich erheblich von den vorausgehenden lateinischen Chroniken unterscheidet. Der Charakter des Werkes ist gekennzeichnet durch ein Kompositionsgesetz, nach dem innerhalb jeder Kaisergeschichte der heilsgeschichtliche Kampf der guten und bösen Mächte zur Anschauung gebracht wird.

O. hat sich bemüht, aus den Eigenheiten der Dichtung und des ersten Geschichtswerkes in deutscher Sprache, die aus einer unausgesprochenen Sinnmitte hervorleuchtende innere und höhere Einheit zu erweisen.

Köln.

Hermann Reuter.

Willibald Pirckheimers Briefwechsel. I. Band. In Verbindung mit Dr. Arnold Reimann (+) gesammelt, herausgegeben und erläutert von Dr. Emil Reicke. Veröffentlichungen der Kommission zur Erforschung der Reformation und Gegenreformation. Humanistenbriefe, IV Band). (Verlag C. H. Beck, München 1940). 592 Seiten, geh. 32.— RM.

Dankbar wird man das Unternehmen der Herausgeber begrüßen, die Briefe des Nürnberger Humanisten Pirckheimer in einer vollständigen Gesamtausgabe der breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Wir gewinnen vielleicht nirgends so stark und intim wie in Briefen Einblicke in die kulturellen und politischen Fragen einer Zeit, zumal wenn es sich wie im vorliegenden Fall nicht nur um amtliche Schreiben, sondern um persönliche Briefe handelt. So erhalten wir aus dem Briefwechsel Pirckheimers ein lebendiges und buntes Kulturbild der Zeit des ausgehenden Mittelalters. Der vorliegende Band umfaßt die Briefe der Zeit von 1491 bis 1507. Hervorgehoben seien aus der Fülle der Briefe die Briefe Albrecht Dürers aus Venedig, die Gedichte Pirckheimers, die deutlich den Geist des Humanismus beim jungen Pirckheimer zeigen. Die Studentenbriefe aus Italien, die uns Einblick in das studentische Leben der Zeit gewinnen lassen. Die politischen Briefe über den Schweizer Krieg und den Kölner Reichstag

1505. Hervorgehoben seien auch die naturwissenschaftlichen und astrologischen Gedanken in dem Schreiben des Bamberger Lorenz Beheim. Die Herausgeber haben die Briefe sehr gründlich erläutert und die Ausgabe mit einer Vorrede über die abenteuerlichen Schicksale der Briefe und die Geschichte der Edition versehen. Die Siegel- und Wasserzeichen sind überall von den Herausgebern sehr sorgfältig beschrieben, denen wir nur Dank sagen können für ihre sorgfältige und erläuternde Edition. Vielleicht würde es sich empfehlen einen Teil der lateinischen Briefe zu übersetzen, um so auch den weithin nicht mehr humanistisch gebildeten Studenten in die Lage zu setzen, die Briefe zu verstehen.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Vicente Beltrán de Heredia O. P., *Historia de la Reforma de la Provincia de España (1450—1550)*. Institutum Historicum FF. Praedicatorum: Dissertationes historicae, fasc. XI. Roma, S. Sabina, 1939. VIII, 278 Seiten. 45 Lire.

Die Akten der spanischen und aragonischen Provinzialkapitel des Prädigerordens, die seit 1929 in einer provisorischen Veröffentlichung begriffen sind, bieten einen zwar nicht lückenlosen, aber doch unentbehrlichen Einblick in die Verfallserscheinungen und Reformbestrebungen der iberischen Dominikaner. Verfasser gibt keine Begründung für den Verfall der Ordensregel. Wir tun gut, uns der großen abendländischen Kirchenspaltung (1378 bis 1417) zu erinnern, um wenigstens die zeitlich letzte Hauptquelle des Niedergangs und zugleich einen Ausgangspunkt für den Wiederaufstieg vor Augen zu haben. 1423 setzten im andalusischen Córdoba, 1439 im katalanischen Cervera ernsthafte Versuche ein, von einzelnen Klöstern aus der ursprünglichen Regelstrenge wieder zum Siege zu verhelfen. Der dauernde Erfolg knüpft sich aber erst an den Namen des Dominikanerkardinals Torquemada, der sein Kloster San Pablo zu Valladolid reformierte und den Zusammenschluß der Observanten zu einer unmittelbar dem Generalmagister unterstellten, von der spanischen Ordensprovinz unabhängigen Kongregation erreichte. Verfasser zeichnet im einzelnen, wie diese Kongregation in unbeirrbarem Kampfe mit der Provinz wuchs, bis sie im Wege der Vereinigung (1504) völlig über sie die Oberhand gewann und anschließend auch die Reform der aragonischen und portugiesischen Provinz bewirkte. In einem besonderen Abschnitt behandelt er die Pseudoreform der sogenannten Seligen von Piedrahita. Bemerkenswert ist nicht zuletzt die Beteiligung der Krone. Die Herrscher betrachteten die Erneuerung des Ordenslebens auch aus innerpolitischen Gründen als erforderlich und stellten nicht nur ihren Einfluß beim Generalmagister und Papst, sondern auch ihre polizeilichen Machtmittel zur Verfügung, wogegen ihnen die Observanten, zumal der Ultrareformer Hurtado, zur Unterdrückung der bürgerlichen Unruhen vorbehaltlos zu Diensten waren. Der Erfolg der Erneuerung stellte sich gerade rechtzeitig ein, um auch der Missionierung Amerikas (seit 1510) und der Neubelebung der scholastischen Theologie zugute zu kommen. Die Fragen, um die es bei der Reform ging, haben zum Teil — wie Armut im Sinne des Ordensstifters und das Verhältnis von Staat und Kirche — ein echt spanisches Gesicht. Man wird diese Dinge vom Auslande her wohl noch bewußter, als Verfasser es tut und zu tun braucht, in die naturgegebene und naturbegrenzte spanische Umwelt einordnen, ohne aber dadurch zu einer Minderbewertung ihrer Ausstrahlungen auf die übrige kirchliche Welt jener Zeit verleitet zu werden.

Freiburg i. Br.

Johannes Vincke.

Reformation.

E. Seeberg: *Luthers Theologie. Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung.* 6*, 218 Seiten, 1929. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. — *II. Christus. Wirklichkeit und Urbild.* XXII, 464 Seiten, 1927. Stuttgart, Kohlhammer. — *Grundzüge der Theologie Luthers.* VIII, 240 Seiten, 1940. Stuttgart, Kohlhammer.

Nicht ohne Zagen betritt der Historiker den geheiligten Bezirk der Theologie; denn er hat die Erfahrung machen müssen, daß er sich als ein Irrgarten entpuppen kann. Heute gehört besonderer Mut und besondere Sachkunde dazu, das dunkle Tor zu öffnen und sich als fachmännischer Führer durch das Labyrinth anzubieten, besonders wenn es sich um die beinahe bis zum Ueberdrusse behandelte Theologie Luthers handelt.

Ehe man den Versuch macht, über den Inhalt und den Ertrag der drei Lutherbände Seebergs zu berichten, wird man seiner formalen Stoffgruppierung und Darstellung sowie seiner sachlichen Methode einige Aufmerksamkeit schenken. Der Autor hat seinen Stoff in den drei Bänden nicht sukzessive aufgebaut. Sondern der dritte vorläufig zusammenfassende Band ist genötigt, die in den beiden ersten Bänden auf breitester Grundlage erörterten Gegenstände wieder aufzunehmen, um dann allerdings gegen den Schluß hin noch viel Neues hinzuzufügen. Den ersten beiden Bänden soll einer sich anschließen, der den heiligen Geist behandelt. Dieser Aufbau des Ganzen zieht zahlreiche Wiederholungen nach sich, hat aber den Vorteil, daß der Leser über „Motive und Ideen“ von der ersten bis zur letzten Zeile immer wieder eingehend und auf das sorgfältigste unterrichtet wird. Sie werden ihm geradezu eingehämmert. Indem der zusammenfassende Band über die in den beiden ersten dargestellte Gottes- und Christusanschauung bewußt hinausgreift, erstrebt er eine vollständige Uebersicht über die gesamte Theologie des Reformators mit Einschluß der Ethik und der Staats- und Wirtschaftslehre¹⁾. Aber auch in dieser allseitig zusammenfassenden Würdigung fällt der eigentlichen Theo- und Christologie, der Sünden- und der Rechtfertigungslehre der Löwenanteil zu. Das ergibt sich gewiß aus der Sache selbst, und doch hätte man bei den in den beiden ersten Bänden noch nicht behandelten Gegenständen eine etwas ausgiebigere, am liebsten eine ebenso ausführliche Behandlung gewünscht. So vermißt man in dem Abschnitt über die Ethik eine Auseinandersetzung mit Troeltsch's Lehre von Luthers Unterscheidung zwischen Personal- und Amtsmoral, wie denn die Auseinandersetzung mit der Literatur auch sonst über Gebühr beschränkt wird.

In seiner sachlichen Methode hat Seeberg dem alten Rufe: „Ad fontes!“ höchst gewissenhaft Gehör gegeben, indem er jeden einzelnen Satz nicht nur mit Zahlenzitaten (die nicht jeder nachschlägt), sondern auch mit Satzzitaten und oftmals auch mit wohlüberlegten Uebersetzungen erläutert. Diese höchst umfassende Quellenmäßigkeit gibt dem Ganzen überall eine äußerst feste und nur sehr schwer angreifbare Grundlage. Die Zitatflut beansprucht natürlich den größten Raum. Es ist keine leichte Aufgabe, gegen sie kritische Blöcke heranzurollen. Auch die zeitlichen Unterschiede finden durchaus Beachtung, und die Tatsache, daß sich Luthers Theologie entwickelt hat, wird keineswegs vertuscht, wenn auch der Aufbau des Ganzen systematisch und nicht genetisch gestaltet ist.

Seeberg bekennt sich zur geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise. In ihrem Dienste konfrontiert er den Reformator mit seinen nächsten Vor-

1) Hier fehlt der Hinweis auf das schon von v. Bezold hervorgehobene Kleinbürgerliche bei Luther.

gängern, den Mystikern, Nominalisten und Scholastikern, auch mit den Theologen der Alten Kirche und natürlich mit Zeitgenossen. Zum ersten Mal ist Luthers Verwandtschaft mit der Mystik allen Zweifeln entrückt. Auch an aufschlußreichen Ausblicken auf die Zeit nach Luther fehlt es bei diesem bewährten Erforscher Gottfried Arnolds nicht. Wer geistesgeschichtlich so tief in Luthers Theologie eingedrungen ist, hätte nun aber den dankbaren Lesern noch einen weiteren Dienst erwiesen; wenn er einerseits auch das Urchristentum und andererseits nicht nur die Renaissance, den deutschen Idealismus und die — dialektische Theologie, sondern auch die Aufklärung und die sonstige Moderne, besonders den Neuprottestantismus zum Vergleich herangezogen hätte.

Auch von der Religionswissenschaft ist leider nur wenig die Rede.

Aus der planmäßigen Anwendung der geistesgeschichtlichen Methode folgt beinahe schon das Zurückstellen der Kritik, ebenso wie aus der Quellenmäßigkeit. Seeberg will wirklich nur zeigen, wie es bei Luther eigentlich gewesen. Kritik erfolgt auch dann nicht, wenn Einzelnes bei Luther etwas fragwürdig erscheint wie sein plötzlicher Uebergang von der symbolischen Abendmahllehre zur Trans- und Konsubstantiation. Auch dann wird im allgemeinen von Kritik abgesehen, wenn der Verfasser selbst der ersten Ueberzeugung Ausdruck verleiht, daß Luther allein in den Nöten der Gegenwart nicht retten kann. Aber daß die göttliche Offenbarung auch nach Luther ihren Fortgang genommen hat und hat nehmen müssen, wird nicht gesagt. Und doch dürfen wir Anders uns die Freiheit nehmen, auch anders zu denken als der Reformator, der eben doch ein durchaus zeitgebundenes Genie ist und keine Größe für die Ewigkeit. Das würde er trotz alles Sendungsbewußtseins in edler Bescheidenheit selbst abgelehnt haben. Man merkt es dem die Kritik durchaus vermeidenden Verfasser an, daß er nicht nur kühl referiert, sondern seinem Helden weithin zustimmt und auch apologetische Wendungen keineswegs scheut. Gegen jeden Rest von Magie in Luthers Lehre von der Realpräsenz sträubt sich Seeberg aufs heftigste, ohne doch klar herauszustellen, daß es sich bei Luther doch nur um eine tief-sinnige Umdeutung und Abschwächung der traditionellen Wandlungslehre handelt, bei der das „unter“ gewiß auf Luthers bekannte Verhüllungstheorie hindeutet. Es kommt dann schließlich doch darauf hinaus, daß Luther meistens Recht hat, und daß, wer sich ihm widersetzt, meistens abzulehnen ist. Wo Seeberg wie im ersten Bande einem Gegner wie Erasmus einmal wirklich das Wort erteilt, wird dieser fast nur in seinem Verhältnis zu Luther behandelt und nicht als Homo pro se. Andere Gegner treten nur selten auf. Auch das wichtige Thema Luther-Calvin wird kaum berührt.

Da der Autor auf Luthers Motive mit Recht so großes Gewicht legt, so hätte er auch von der psychologischen Motivierung mehr Gebrauch machen sollen. Die geistesgeschichtliche Methode verlangt unbedingt eine Ergänzung durch die psychologische. Nur wenn man zur Erklärung auch Luthers Seelenleben häufiger heranzieht, wird man die dunkleren Partien seiner Theologie besser verstehen, die auf den Fernerstehenden so leicht den Eindruck des Verkrampften machen. Luther hatte eben schon in seinen Jugendkämpfen das Vertrauen zu sich selbst vollkommen eingeübt. Dieser Mangel an Selbstvertrauen gehört auch zu den (psychologischen) Grundvoraussetzungen seiner Theologie. Ungeachtet gegenteiliger grundsätzlicher Aussagen ist sie doch vor allem aus seiner Erfahrung, aus seiner Erfurter Klostererfahrung herausgewachsen. Daher stammt die radikale Abwertung und Diffamierung des ganzen Menschen, die fast völlige Ausscheidung des Synergismus²⁾. Derselbe Bereich seelischer Erfahrungen hat auch wohl die zahllosen, überaus scharfen Paradoxien hervorgebracht, die die Wider-

2) *Summarium hujus epistolae [ad Romanos] est: . . . evellere omnem sapientiam et justitiam carnis. . . et plantare et constituere et magnificare peccatum.*

sprüche absichtlich auf die Spitze treiben und in ihnen geradezu schwelgen. Wenn man die seelische Grundlage weniger berücksichtigt, ist es natürlich leichter, Luthers Theologie mehr nur auf sachliche Erleuchtung zurückzuführen und ihr schon deshalb einen gewissen bleibenden Wert zuzuschreiben und dann auch die Zeitgebundenheit etwas zu unterschätzen. Auch das läuft dann schließlich doch wieder auf eine freilich höchst verfeinerte und in streng sachlicher Hülle dargebotene Apologetik hinaus. Vom Mysterium tremendum ist nicht die Rede, von Luthers ‚Anfechtungen‘ kaum. Hat sein erbitterter Kampf mit dem leibhaftigen Satan nicht auch seine Theologie beeinflußt? Und gilt nicht dasselbe oder Ähnliches auch von seinem sonstigen reichlich bezeugten Okkultismus? Auch wenn man auf solche und verwandte Fragen nach einer befriedigenden Antwort sucht, wird man auf Luthers Seelenleben zurückgewiesen. Menschliches, Allzumenschliches ist ein beliebtes Thema der Lutherforschung. Auch Luthers Theologie ist dahineinverflochten, überhaupt sein persönliches und sein Familien- und Freundesleben mit all seinen Wandlungen und Erschütterungen. Der Name Melanchthon wird bei Seeberg nur selten erwähnt. Man wird auch nicht bestreiten wollen, daß auf Luthers theologische Lehrmeinungen auch geradezu taktische Beweggründe und Antriebe, wenn auch vielleicht mehr im Unterbewußten, eingewirkt haben. Dazu kommt sein leidenschaftliches Temperament, wie es sich zuletzt noch gegen Papst Paul III. ausgerastet hat, der doch auf höherer Stufe stand, als seine ‚theologisch unbescholtenen‘ medicaischen Vorgänger.

Je mehr man aber auf Gebiete stößt, die Seeberg nicht behandelt hat, obwohl sie im weiteren Sinne zu seinem Thema gehören, um so eindrucksvoller wirkt die von ihm innegehaltene gebundenere Marschroute. Daß Seeberg von ihr nur selten abweicht: auch darin ist er seinem Helden kongenial. Er bestreitet ihm zwar die Orthodoxie. Er selbst aber gibt sich doch als einen genuinen Lutheraner. Spiritus Sanctus non est Scepticus. Ob irgend eine Art von Kulturprotestantismus an seinem Werke Freude haben kann?

* * *

Das sachliche Hauptverdienst der hingebenden Forscherarbeit des Autors liegt vor allem darin, daß es auf ganz wesentliche „Motive und Ideen“ in der Theologie Luthers hinweist, die seinen ungezählten Vorgängern entgangen sind, wie Realismus, Dynamismus und Transcendentalismus. Die drei Bände sind vor allem ein monumentaler Beitrag zur Charakteristik des sich in paradoxen Spannungen auslebenden lutherischen Irrationalismus,, der ganz auf den ‚Gegensatz‘ abgestellt ist. Daraus erklärt sich u. a. auch die folgenschwere Gleichsetzung des Deus Absconditus mit dem Christus Crucifixus, überhaupt die ganze merkwürdige Vorstellung, daß Gott aus Liebe zu den Menschen mit ihnen ein ‚Spiel‘ treibt, d. h. sich besonders in der Geschichte hinter jeden Vernünftigen in die Irre führenden Kulissen versteckt. Daher auch die beherrschende Rolle der Inkarnation, die tropologische Ausdeutung von Christi Person und Werk, die zur Zentrallehre von der Rechtfertigung führt, die auf sie zugespitzte veränderte Lehre von der Nachfolge Christi.

Aber Seeberg hat sich dabei nicht beruhigen wollen. Er hat darüber hinaus namentlich auch die von der statischen Substanztheologie der Scholastik so weit abweichende dynamischen Aktivität der Gottes- und Christusanschauung Luthers in helles Licht gerückt. Sie findet bevorzugt in der von Seeberg vielfach ganz neu beleuchteten Rechtfertigungslehre ihren charakteristischen Ausdruck. Von allem sittlich verwerflichen Quietismus hält sie sich ganz fern; denn der mittelst der Imputation gerechtfertigte Sünder muß sich der Militia Christi anschließen und so zum Cooperator Dei werden.

Es ist ungemein lehrreich, sich von Seeberg klar machen zu lassen, wie Luthers Gott- und Christusanschauung wie ein Sauerteig seine ganze Theo-

logie durchwirkt, weshalb Seeberg von hier aus ein gutes Recht hatte, ihr einen so breiten Raum zuzuweisen und sie in den ersten beiden Bänden quellenmäßig so umfassend zu fundamentieren. Außer der Rechtfertigungslehre sind es vor allem die Anschauungen vom Worte Gottes, vom Geiste, vom Glauben, die Sakraments- und Kirchenlehre, die davon zehren. Besonders das Kapitel über die Kirche und über Staat und Kirche ist schon wegen dieses Zusammenhangs aller Beachtung wert. Da es diesen Zusammenhang mit den allgemeinen Grundanschauungen überall sichtbar macht, gelangt es mühelos über die innerprotestantische Kontroversliteratur hinaus, die unter dem Eindruck des Kirchenstreites neuerdings üppig ins Kraut geschossen ist. Ähnliches gilt von der Ethik mit Einschluß der Sozialethik und der Eheanschauung. Gewiß kann man mit der Gottes- und Christusanschauung nicht alles erklären. Seeberg selbst deutet das gelegentlich an. Luthers Stellung zu Kaiser und Reich gehört vielleicht hierher, wobei auch der vom Autor öfters hervorgehobene Sinn Luthers für die Gemeinschaft auf seine Rechnung käme. Ähnliches gilt von manchen andern, mehr an der Peripherie liegenden Gebieten. Aber trotzdem wird man dem Autor kaum bestreiten können, daß Theo- und Christologie, aber auch Sünden- und Rechtfertigungslehre Kern und Stern des Ganzen sind, die man selbst da anerkennen muß, wo man der Exegese im einzelnen nicht zu folgen vermag und wo man eine noch vielseitigere Quellenauswahl für möglich gehalten hätte. Daß die Jugendkommentare im Vordergrund stehen, bedarf gewiß keiner Rechtfertigung. Wenn aber schon die Adelschrift genauer besprochen wird, hätte auch auf die *Babylonica* noch häufiger ein Blick geworfen werden können. Und während die Predigten einige Beachtung finden, werden die Briefe kaum verwertet. Unter den Bekenntnisschriften hätten die Schmalkaldischen Artikel noch mehr Ausbeute versprochen. Die Streitschriften des alternden Luther treten — abgesehen von den Abendmahlsschriften — zurück. Aber auch wenn die Quellenauswahl vielseitiger gestaltet worden wäre, hätte das die Festigkeit der Hauptlinien kaum erschüttert.

Vom Staube der Schule merkt man bei Seeberg nichts. Als selbständiger, freilich als religiös interessierter und gebundener Forscher ist er an Luther herangetreten. Ohne ein solches Interesse hätten die wertvollen Bände überhaupt nicht erscheinen können.

Wyk¹ auf Föhr.

J. Hashagen.

Gerhard Ritter: *Die Weltwirkung der Reformation*. Leipzig. Köhler und Amelang o. J. 225 S.

G. Ritter bietet in der vorliegenden Schrift eine Sammlung einiger seiner Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1927—1941 dar, die um Luther und sein Werk kreisen, die aber auch Hutten und Gustav Adolf, letzteren in leis polemischer Auseinandersetzung mit Ernst Kohlmeysers schönem Vortrag, behandeln. Alle diese Arbeiten sind gut, ja oft glänzend geschrieben; sie zeugen von dem weiten und zusammenschauenden Blick des Verfassers und von seiner Beherrschung der Quellen und der Literatur; und sie sind gerade heute nützlich zu lesen, weil sie bei heller Einsicht in die Dynamik der politischen Faktoren immer wieder die Religion als die Kraftquelle der am tiefsten gestaltenden Umwälzung aufweisen, die Europa durchgemacht hat. — Was die Erneuerung des Katholizismus angeht, der Ritter in dem ersten grundlegenden Aufsatz über das „16. Jahrhundert als weltgeschichtliche Epoche“ (1938) mit Recht starke und stärkste Bedeutung beilegt, so hätte hier vielleicht — und wohl auch sonst — stärker die Rolle der Mystik betont werden können. Weil es der Katholizismus auch damals verstanden hat, die beiden geistigen Mächte der Zeit, die Mystik und den Humanismus,

für sich fruchtbar zu machen, darum ist die Gegenreformation, die unendlich viel positiv und negativ auch der Reformation verdankt, als solche wirksam geworden. Als sehr schön und wirklichkeitsnah habe ich die persönliche Charakteristik Luthers empfunden. Das Theologische in ihm dürfte noch mehr nach den alten Hollschen Kategorien gezeichnet sein.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Zwingli Hauptschriften. Volksausgabe. Bearbeitet von F. Blanke, O. Farner, R. Pfister. Zwingli-Verlag Zürich o. J. Zwingli der Theologe, I. Teil. Kommentar Huldrych Zwinglis über die wahre und falsche Religion, übersetzt und erläutert von F. Blanke.

Es handelt sich nicht um eine Text-, sondern um eine Volksausgabe. F. Blanke hat Zwinglis berühmten Commentarius de vera et falsa religione im Rahmen eines größeren Unternehmens übersetzt und den ersten Teil dieser Uebersetzung der Oeffentlichkeit vorgelegt. Er hatte dabei, wenn man von Leo Jud's freier Uebersetzung absieht, in Walter Köhler einen Vorgänger, der freilich einige Partien weggelassen hat, während B. das ganze Werk in guter deutscher Sprache und mit einigen klar gekennzeichneten und dem Verständnis dienenden Zusätzen weitergibt.

Wer selbst einmal übersetzt hat oder mit Uebersetzungen zu tun hat, der weiß, wie schwierig und probehaltig eine Uebersetzung ist. Sie ist eine Probe auf das Verständnis des Uebersetzers, von dem, was er übersetzt hat; sie ist ein „Probierstein“ für das eigene Verstehen. So wird man die Arbeit, die in einer solchen Uebersetzung steckt, dankbar hochhalten müssen und nicht bloß undankbar benützen dürfen.

Soweit ich sehen kann, ist B.'s Werk wohl gelungen. Er hat das Ziel seiner Uebersetzung, „den Urtext möglichst wortgetreu, möglichst klar und möglichst deutsch wiederzugeben“ durchaus erreicht und eine Leistung vollbracht, deren wir uns freuen und auf die wir stolz sein dürfen. Der Druck ist gut, und die Bebilderung, die vielleicht reichlicher hätte sein dürfen, ist interessant.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Zwingli, der Prediger I. Teil bearbeitet von Oskar Farner. (Zwingli Hauptschriften bearbeitet von Fritz Blanke, Oskar Farner, Rudolf Pfister). Zwingli-Verlag Zürich s. a. 302 Seiten,

Fritz Blanke, Oskar Farner und Rudolf Pfister haben es unternommen, eine Volksausgabe der Hauptschriften Zwinglis herauszugeben und damit Zwinglis Schriften der breiteren Menge des Kirchenvolks zugänglich zu machen. Als ersten Band dieser Volksausgabe legt Oskar Farner die Predigten vor. Der Band enthält 5 Predigten Zwinglis (Fastenpredigt, Marienpredigt, Schriftpredigt, Predigt über das Pfarramt, Anleitung für Prediger). Die Predigten sind im Urtext, im Schweizerdeutsch, wiedergegeben. Das erschwert dem Reichsdeutschen zunächst die Lektüre, läßt aber dafür Zwingli selber stärker zur Geltung kommen. Auffallend an den Predigten ist rein äußerlich ihre kolossale Breite und das Fehlen eines Textwortes. Der Herausgeber wird mit Recht annehmen, daß Zwingli in der vorliegenden Form die Predigten kaum gehalten haben dürfte, sondern sie zum Druck so stark erweitert hat. Die Predigten selber lassen uns einen Blick in die Theologie Zwinglis tun und die Art, wie er seine Theologie in der Predigt zur Darstellung bringt. Durch Anmerkungen werden unverständliche Ausdrücke ins Hochdeutsche übertragen, so daß die Ausgabe wirklich eine Volksausgabe geworden ist, Ihr Vorbild dürfte die Clemensche Lutherausgabe sein.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Neuzeit.

Hellmut Heinrich: John Miltons Kirchenpolitik. (Neue Deutsche Forschungen. Herausgegeben von Hans R. G. Günther und Erich Rothacker. Abt. Religions- und Kirchengeschichte. Herausgegeben von Ernst Benz und Erich Seeberg. Band 306. Berlin 1942. Verl. Junker und Dünnhaupt). 132 Seiten.

Der leider zu Beginn dieses Jahres in einem Kriegslazarett verstorbene Vf. legt mit dieser Arbeit über Miltons Kirchenpolitik seine Promotionsarbeit vor. Die Arbeit zeigt, daß der Vf. über Gesichtspunkte verfügte, mit denen er an seine Arbeit herangegangen ist, die die religiösen Anschauungen Miltons in ein anderes Licht setzen, und der Vf. berufen war, auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Theologie noch mehr zu leisten. So wird man nur mit Wehmut das Buch aus der Hand legen. Der Vf. untersucht zunächst in Kürze den Puritanismus in seinen hauptsächlichsten Erscheinungsformen nach dem ersten Bürgerkrieg. Hierbei folgt der Vf. weitgehend Woodhouse, da dem Vf. zur eingehenden Untersuchung die Quellen fehlten. Bereits in diesem Kapitel tritt einer der Hauptgesichtspunkte des Vf. zu Tage, den Zusammenhang mit dem Spiritualismus zu sehen. Bevor der Vf. das Verhältnis von Staat und Kirche bei Milton untersucht, zeigt er die religiösen Grundgedanken Miltons auf. So stehen vor dem eigentlichen Thema zwei Abschnitte: Erstens die Zeitströmungen und der Zeitgeist und zweitens Miltons religiöse Grundgedanken. Der Vf. vermeidet auf diese Weise die Frage der Religionspolitik Miltons in einen luftleeren Raum hinein darzustellen. In der Gottesanschauung Miltons weist der Vf. die neuplatonischen Gedanken und Zusammenhänge nach, die vor allem im Voluntarismus des Miltonschen Gottesbegriffes zum Ausdruck kommen und in der Spekulation über die Lichtmetaphysik bei Milton. Der Vf. geht in diesem Zusammenhang auch auf die Einflüsse Jakob Böhmes auf Milton ein. Der Vf. bleibt dabei nicht im Formalen stehen, sondern weist auf die geistigen Verbindungslinien hin. In der Christologie folgt Milton der synoptischen Christologie. Bei allem Rationalismus, der in Miltons Gedanken zum Ausdruck kommt, weist der Vf. immer wieder auf seine neuplatonischen Gedankengänge hin, die im ganzen Denken Miltons eine entscheidende Rolle spielen. Diese Gedankengänge zu erweisen ist das eine Anliegen der Arbeit und der eine neue Gesichtspunkt, den der Vf. in die Forschung über Milton hineinstellt.

Für das Verhältnis von Staat und Kirche bei Milton weist der Vf. mit Nachdruck auf den Zusammenhang mit der Entwicklung Miltons hin. Milton wird von der presbyterianischen über die independentische zur separatistischen Epoche seines Lebens immer radikaler. Stärker und stärker treten bei ihm die spiritualistischen Gedanken hervor. Es sind hierbei vor allem die geschichtsphilosophischen Gedanken Miltons, die der Vf. genauer untersucht, in denen sich deutlich die Geschichtsanschauung des Spiritualisten widerspiegelt. So in dem Gedanken über die Paradoxie des Christentums, der zu seinem Wesen gehört. In der Kritik an der Kirche, vor allem an Konstantin dem Großen, der die Vermischung von Staat und Kirche und damit den Sündenfall des Christentums möglich gemacht hat. Der Kampf Miltons gegen die Autorität der Väter. Es ist auch bei Milton wieder das Verfallschema, das seine Anschauungen über Kirche und Staat bestimmt. Auch für Milton sind die Ketzer „die wahrhaft Frommen“, die von der Gewalt immer wieder verfolgt werden. Es ist ein demokratisches Kirchenideal, das Milton fordert, in dem Schismen und Sekten das belebende Ideal darzustellen. Der Staatsbegriff Miltons wird bereits unter dem Gesichtspunkt des Gesellschaftsvertrags gesehen. So ist es die Aufgabe des Staates, die Freiheit der religiösen Ueberzeugung zu garantieren und das eigentliche

Ideal des alten Milton, die völlige Trennung von Kirche und Staat. Aber auch im Staatsbegriff Miltons finden sich Züge des Spiritualismus, so wenn ihm die Macht an sich schon als Sünde erscheint. Daneben steht aber bei Milton das Ideal der Freiheit, denn nur in einer freien Regierungsform können sich starke Persönlichkeiten durchsetzen. An diesem Punkt hätte der Vf. vielleicht noch tiefer und weiter einsetzen müssen, um die von ihm angedeuteten imperialistischen Züge im Denken Miltons, die mit dem englischen Erwählungsbewußtsein in Zusammenhang stehen, auf eine breitere Basis, als es in seiner Arbeit geschehen ist, zu stellen. Vielleicht hätte der Vf., den auch für unsere Zeit fruchtbaren Gedanken der englischen Toleranzidee, zu dem sich Milton bekennt, stärker herausstellen sollen, als er es am Schluß seiner Studie getan hat. Die religiöse Duldung soll nicht das Nebeneinander verschiedener Kirchen im gleichen Lande zulassen, sondern eine Kirche soll dem Einzelnen die notwendige Glaubensfreiheit geben. „Toleration und Comprehension sind miteinander verbunden“, wie das H. Leube in seinem interessanten Aufsatz „Kirche und Glauben in England“ (Die englische Kulturideologie I. Bd. herausgegeben von C. A. Weber) formuliert hat. Der Leser bedauert in Heinrichs Buch, das Fehlen der Zusammenfassung.

Grade im Gegensatz zu dem englischen Erwählungsbewußtsein Miltons weist der Verfasser Miltons Verwurzelung im deutschen Geistesleben nach. Aus der Verbindung rationalistischen Denkens und spiritualistischer Anschauungen wächst das Gedankensystem Miltons, das in den verschiedenen Epochen seines Lebens eine andere Deutung erfährt, im letzten Grunde aber doch im „nationalkirchlichen Mythus“ des Engländers endet. Die Verbindung von Toleration und Comprehension in der englischen Kirche hat es ermöglicht, daß der nationalkirchliche Mythus der englischen Kirche in ihr bis auf den heutigen Tag lebendig geblieben ist und Volk und Kirche, ebenso wie Staat und Kirche, in England zusammengeblieben sind trotz der Miltonschen Gedankengänge und vielleicht grade durch und mit den Miltonschen Gedanken. So haben die Spiritualisten in England Raum erhalten und die Kirche war weit genug, ihnen eine Wohnung in ihrem Hause anzuweisen.

Der Vf. hat mit seiner ideengeschichtlichen Arbeit nicht nur einen wesentlichen Beitrag zur Miltonforschung geliefert, der er neue Wege zeigt, sondern vor allem auch zur Frage Staat und Kirche einen sehr wesentlichen Beitrag geliefert. Milton stand in einer Zeit des Umbruchs des englischen Volkes und seine Gedanken zur Frage Staat und Kirche sind auch heute bei uns nicht nur für den Historiker interessant. Das imperialistische Geschichtsbewußtsein des Engländers entsteht in dieser Zeit und schafft eine neue Geisterfahrg und einen neuen Kirchenbegriff.

Auch in der Arbeit von Heinrich scheint der Mensch durch, der mit dem Drang des beteiligten Forschers eine offenbare Nebenfrage in das Denken unserer Zeit zu setzen versteht und damit die Frage in einen großen Zusammenhang stellt, der sie fruchtbar werden läßt für unsere Fragestellungen. Die Arbeit zeigt aber auch die Sorgfalt und abwägende Vorsicht des Verfassers, die seine wissenschaftliche Objektivität gewährt. Sie läßt uns, die wir den Menschen Heinrich gekannt und verehrt haben, den Menschen lebendig werden, dessen frühen Tod im Dienst für sein Volk und seine Kirche wir alle als Verlust empfinden.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Hans Felix Hedderich: Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat. (Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, Band 43, Heft 1). Verlag C. Bertelsmann, Gütersloh. 1941. 172 S.

Der Verfasser geht zunächst der Frage nach dem Wesen des Romanischen, seinen Anschauungen und Gestaltungen nach, wobei er vor allem

das politische und religiöse Denken untersucht. Der Verfasser weist sodann nach, wie das Romantische die Anschauungen über Kirche und Staat bei Schleiermacher und Stahl bestimmt und innerlich verbunden hat. Wobei der Verfasser für Schleiermacher den Einfluß der Frühromantik und für Stahl der Spätromantik feststellt. Aus der gemeinsamen Wurzel der Romantik stammt das säkulare Denken der beiden Männer und ergibt sich ihre innere Verbindungslinie. Der Verfasser erhebt gegen Schleiermacher und Stahl den Vorwurf, daß sie säkulare Gedanken in ihren Staats- und Kirchenbegriff eingeführt hätten, die sich verderblich für die kirchliche Gestaltung ausgewirkt hätten. Der Verfasser greift damit einen Vorwurf auf, der immer wieder von bestimmter theologischer Seite gegen den Idealismus und die Romantik erhoben wird, der, wie man wünschen möchte, endlich verstummen sollte. Man soll mit der Ketzerrichterei gegenüber Schleiermacher vorsichtig werden und sehen, daß gerade Schleiermacher in einer Zeit des Rationalismus es war, der das Christentum dem Menschen der Zeit wieder lebendig machte. Daß er dabei eine neue Ausprägung der christlichen Gedanken fand, ist kein Zeichen der Schwäche, sondern erscheint mir als ein Zeichen der inneren religiösen Kraft, die den Mut und die Explosionskraft in sich trägt, sich über Bekenntnisschriften, die auch nur Zeitformen und Zeitausprägungen des Christentums sind, hinwegzusetzen. Die Säkularisation unseres Denkens ist ein viel zu weitgreifender Prozeß, der mit der Aufklärung anhebt, und in dem wir noch mitten drin stehen, als daß man dafür bestimmte Vertreter einer Zeit verantwortlich machen kann. Der Verfasser übersieht meines Erachtens auch, daß die Wurzel der Gemeinsamkeiten im Denken von Schleiermacher und Stahl nicht nur in der Romantik, sondern im Spiritualismus liegen, der beide verbindet. Hier liegt auch eine der inneren Verbindungslinien zu Luther. Auch der christliche Glaube setzt eine Weltanschauung, gegen diese These wendet sich der Verfasser zu Unrecht. Der Verfasser übersieht überhaupt in seinen Kategorien, mit denen er an seine Arbeit herangeht, daß alles — auch die Kirche — nur im Konkreten, in seiner „Verleiblichung“ existiert. Mir scheint der Kirchenbegriff des Verfassers zu eng zu sein, um als Norm erhoben zu werden. Es ist schade, daß der Verfasser sich über seinen Kirchenbegriff nicht deutlicher ausgelassen hat. Angemerkt sei, daß es bedauerlich ist, daß der Verfasser nicht die Arbeit von Heckel über Stahl in der Historischen Zeitschrift herangezogen hat.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeborg.

Eduard Winter: Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht, nach dem unveröffentlichten Briefwechsel F. Brentano — H. Schell, Brünn-Wien-Leipzig: Rudolf M. Rohrer (1941) 48 S. 80. Veröffentlichungen der Brentanogesellschaft in Prag N. F. 1, herausgegeben von Ernst Otto.

Der Verfasser zitiert auf Seite 15 mit emphatischer Zustimmung einen Ausspruch Brentanos vom 7. Oktober 1885: „Die Trinitätslehre ist so sicher falsch, als der Syllogismus ‚der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, also ist der Vater Sohn‘ formell richtig ist“. Dazu wäre zu sagen, daß die Trinitätslehre in das Gebiet der Theologie gehört und eine Aussage des Glaubens ist. Theologische und dogmatische Sätze aber kann man nicht mit Syllogismen, die auf einer anderen Ebene zu Hause sind, bekämpfen. Von der Theologie her wird man mit einem einfachen Hinweis auf Joh. 10, 30 dieser Art von Klopffechtereien ein Ende machen: nicht der Vater ist Sohn, sondern der Vater und der Sohn sind eins.

Immerhin dürfte der zitierte Ausspruch Brentanos maßgeblich sein für den Mann, wie wir ihn hier aus den wenigen Briefen an seinen Schüler

Hermann Schell kennen lernen. Wenn wir anerkennen, was Brentano auf dem Gebiete der Philosophie geleistet hat, dann werden wir nicht an dem vorübergehen können, was Hermann Schell in der katholischen Theologie und in der katholischen Kirche der letzten Jahrzehnte bedeutet; und wenn auch der Reformkatholizismus kirchenpolitisch überwunden ist, so hat er doch tiefe Furchen in das Gesicht des Katholizismus auf deutschem Boden in unserer Zeit gegraben. In diesem Briefwechsel ist Schell der ungemein sympathischere: er blieb trotz aller Anfeindungen seitens der Jesuiten und trotz aller Schwierigkeiten seitens der kirchlichen Oberen der Kirche, der Theologie und seinem Lehramt treu. Und weil er trotz aller Anfeindungen ausharrte und insbesondere seinen Schülern treu blieb, darum hat er auch so stark in die Kirche hinein gewirkt — bis auf diesen Tag.

Die neue Gottessicht Brentanos — wenn sie denn so neu ist — darf als eine höchst achtenswerte, ganz persönliche Ethik bezeichnet werden, die außer den selbst gesetzten keine Bindungen und keine Verheißungen kennt, die letzten Endes nur auf dem Boden des persönlichen Christentums entstehen konnte, auch wenn sie die Kirche als solche ablehnte. Mit gewissen Einschränkungen könnte man Brentano wohl einen katholischen Schleiermacher nennen: aber Schleiermacher blieb der Kirche treu und dachte in allem an die Kirche und ihre Erhaltung. Schell hat sich von Brentano auf den Weg von der Kirche weg und damit gegen die Kirche nicht mitreißen lassen.

Berlin.

Otto Lerche.

Martin Lindström: Philipp Nicolais Verständnis des Christentums. VII, 299 Seiten, 1939. C. Bertelsmann, Gütersloh. Preis RM. 10.—, geb. RM. 12.—. Band 40. Beiträge zur Förderung christl. Theologie. 2. Reihe: Sammlung wissenschaftlicher Monographien.

Diese Arbeit, die zuerst der Theologischen Fakultät zu Lund als Dissertation vorgelegen hat, stammt aus der südschwedischen Schule. Ihr Verfasser ist jetzt Dozent für syst. Theologie an der Lunder Universität. Die Typenbestimmungen Anders Nygrens, der zwischen den Liebesbegriffen des Hellenismus und Evangeliums unterscheidet (Eros und Agape) machen erst vorliegende Arbeit möglich und lassen eine Bestimmung des Verhältnisses Nicolais zu Luther und zum Denken des Mittelalters und der Renaissance zu.

Ph. Nicolai ist uns als Urheber der beiden unvergänglichen Kirchenlieder bekannt. Aber darüber hinaus ist er als Typus einer eingehenden Aufmerksamkeit würdig. Er hat auf lutherischem Boden eine Anschauung ausgebildet, in der fremde Einflüsse mit dem Erbe aus der Reformation zusammenstoßen. Er stammt aus der Verfestigungsepoche der Orthodoxie und weist in größerem Ausmaß und mit betonter Entschiedenheit auf, was sich in der Orthodoxie in schwerer faßbarer Verborgenheit auswirkt.

L. beschränkt sein Thema auf die leitenden Gedanken von Nicolais System. Nicht alle Lehrstücke werden Gegenstand der Untersuchung. Das Hauptinteresse gilt in erster Linie dem für ihn so bezeichnenden Zusammenstoß zwischen dem letzten Endes antiken Einfluß und dem reformatorischen Erbe. L. eröffnet die Darstellung mit einer kurz gefaßten Lebensbeschreibung (1. Kap.) Sowohl seine theologischen Schriften wie sein Lebensschicksal sind bisher nur unvollständig behandelt worden. Eine erschöpfende Lebensbeschreibung Nicolais besitzen wir bis heute nicht. Dieser Schilderung von Lebenslauf und Wirksamkeit folgt das 2. Kapitel: „Das Erbe aus der antiken Philosophie“. L. geht einer theologischen Anschauung nach, in der sich das Erbe aus der Antike stark geltend macht, und kommt dadurch zur Kenntnis der nächsten Vermittler dieses Erbes an Nicolai.

Auf diese einleitenden Skizzen folgt in den nächsten drei Kapiteln das Hauptstück der Abhandlung, die Darstellung von Nicolais Anschauung. In jedem der drei Kapitel werden zunächst die in Frage kommenden Gedankenkreise vorgeführt, worauf dann die Analyse einsetzt. Eingehend stellt der Verfasser Nicolais Lehre über Gottes Wesen, seine Kosmologie wie Anthropologie dar. Besonders in dem Teil seines Systems, wo das Nicolaische Bild von der Urgeschichte entsteht, tritt der Liebesgedanke als verknüpfendes, belebendes „Numidum radicale“, als der Lebenssaft der ganzen Anschauung zutage. Die für Nicolai in ganz besonderem Maße kennzeichnenden Momente seines Liebesbegriffes werden aufgezeigt, Nicolais Agapezüge in einer vom Eros beherrschten Anschauung hineingebracht. Sein Liebesbegriff läßt sich durch einen Hinweis auf die eheliche Liebe als ihr Vorbild am einleuchtendsten beschreiben. Gerade hier ist Luthers Einfluß zu spüren und zu belegen. Die Liebe ist für Nicolai die Ebene, auf der sich Gott und Mensch begegnen. Den Herzpunkt dieser Begegnung stellt die Christologie dar. In ihr führt Nicolai mit großem Eifer die Farben des Luthertums; hier stößt sein Denken mit der lutherischen Ueberlieferung zusammen. Organisch (nicht als Fremdkörper) fügt sich ein gut Teil lutherischer Christologie in Nicolais Denken ein. In diesem Zusammenhang verfolgt L. Nicolais Gedanken über die unio personalis und die communicatio idiomatum (bei beiden Begriffen zeigt sich, wie sehr Anthropologie und Christologie bei Nicolai parallel laufen). Damit nähert sich der Verfasser dem Lehrstück, das den größten Raum in Nicolais Schriften einnimmt, der Ubiquitätslehre. N. hat seine schriftstellerische Tätigkeit vor allem für eine Behauptung der lutherischen Lehre von der Gegenwart Christi nach seinen beiden Naturen gegen die calvinistischen Angriffe eingesetzt. Unmittelbar von Nicolais Interesse an der Ubiquität ist auch die Schilderung des Erlösungswerkes Christi und der individuellen Aneignung der Erlösung bestimmt.

Nur kurz skizziert L. die Entwicklung und den Zusammenhang der Nicolaischen Lehrform mit der übrigen Christologie. Sein Interesse richtet sich mehr auf die Linie, zu der Ansätze bei Luther zu finden sind. L. zeigt, wie die Lutheraner in der Christologie und auch in anderen Punkten der Dogmatik den Versuch machen, Luthers Stellung zu halten, wobei sie aber vorreformatorische Gesichtspunkte mit scholastischen Denkformen übernehmen. Da Einzeluntersuchungen über diese dogmatische Themen fehlen, kann dieser Aufriß Lindströms nur als Versuch gelten.

In Nicolais Ubiquitätslehre tritt ein Motiv besonders hervor: er fühlt sich im eminentesten Sinne als Vorkämpfer für die Realität der Fleischwerdung. Das 5. Kapitel ist den Lehrformen über die Wiedergeburt und Erlösung gewidmet. In seiner Lehre von der Wiedergeburt fällt der starke Einschlag von Luther her ins Auge. Eine beherrschende Stellung in Nicolais Theologie nimmt die unio mystica ein, so daß sie sich alle anderen Gedanken unterwirft. Wenn man von einer Stelle bei Casp. Peucer absieht, dürfte N. auf lutherischem Boden der Erste sein, der den Ausdruck unio mystica gebraucht hat. Nicolais Platz in der Geschichte des christlichen Denkens ist dadurch gesichert, daß er wohl der Einzige ist, der auf lutherischem Boden ein solches System der Synthese mit der Liebe, worin Eros und Liebe Bestandteile einer höheren Einheit bilden, als bewußt ausgeführten und betonten Herzbegriff aufgeführt hat.

L. hat es verstanden, ein geschlossenes und scharfsinniges Bild von Nicolais christlicher Weltanschauung aufzuzeichnen. Für seine Monographie sind wir ihm dankbar.

Clemens Brühl: Die Sagan. Das Leben der Herzogin Wilhelmine von Sagan, Prinzessin von Kurland. Steuben Verlag. Paul G. Esser, Berlin 1941.

Vor einigen Jahren erschien ein Roman aus der Zeit Bismarcks von Paul Oskar Hoecker: Die reizendste Frau außer Johanna. Er behandelt die Liebe der Prinzessin Catherine Troubetzkoi (geb. 14. 9. 1832) späteren Fürstin Orlow zu dem Fürsten Bismarck. In diesem Roman spielte die Großtante dieser Fürstin Orlow, die geistreiche Herzogin Dorothea von Sagan, eine bedeutsame Rolle. Diese, die dritte Tochter Herzog Peters von Kurland (1724—1800) und seiner Gattin Dorothea von Kurland (1761—1821) heiratete im Jahre 1807 den Grafen Edmond Perigord, den Neffen des großen Talleyrand, des Fürsten von Benevent. Durch sie kommt das preußische Lehnfürstentum und spätere Herzogtum Sagan nebst Standesherrschaft an die Talleyrands (gegenwärtiger Erbherr: Paul Louis Marie Archambault Duc de Valencay et Sagan, geb. 20. 7. 1867). Denn die Herzogin Dorothee von Talleyrand-Dino Sagan war die Erbin ihrer ältesten Schwester, der berühmten Herzogin Wilhelmine von Sagan, der die vorliegende, auf sorgfältigen archivalischen Studien beruhende Brühl'sche Untersuchung gewidmet ist. Katherine Friederike Wilhelmine Benigna hat der kurländische Herzog seine Tochter mit politischer Berechnung getauft. Katherina nach der Zarin, Friederike Wilhelmine nach dem preußischen Kronprinzen. Herzog Peter von Kurland ist reich. In verschiedenen Ländern Europas hat er bereits ausgedehnte Besitzungen. Als die Fürsten Lobkowitz im Jahre 1786 das Fürstentumslehen Sagan in Schlesien zum Verkauf stellen, erwirbt es der Herzog für eine Million Gulden. Da der Herzog Peter keine männlichen Erben hat, gesteht der Preußenkönig Friedrich Wilhelm II. ausdrücklich auch die weibliche Erbfolge in das Lehen auf Wilhelmine zu. Die Mutter, 37 Jahre jünger als ihr wenig anziehender Mann, reist viel in der Welt mit einem schönen Polen Alexander Batkowski herum, an den sie manche zarte Bande knüpfen und ist oft jahrelang von Kurland abwesend. Wilhelmine beobachtet scharf und wird ein frühereifes und gescheites Mädchen. Im Frühjahr 1800 soll sich Prinz Louis Ferdinand, einer der elegantesten und ritterlichsten Offiziere der preußischen Armee, groß und schlank, schön und kühn, ein hochfliegender und kluger Geist, romantisch und verführerisch, sanieren. Louis Ferdinand ist von Wilhelmines Anmut entzückt und für sie ist ein Traumbild Wirklichkeit geworden. Wie heißt es doch im Lied?

Sechs Fuß hoch aufgeschossen
Ein Kriegsgott anzuschauen
Der Liebling der Genossen
Der Abgott schöner Frau'n,
Blauäugig, blond, verwegen
Und in der jungen Hand
Den alten Preußendegen
Prinz Louis Ferdinand.

Alles ist in bester Ordnung, doch plötzlich verweigert der grämliche Preußenkönig, der sich erst dieser Verbindung geneigt gezeigt hatte, die endgültige Erlaubnis. Das hält das stolze Mädchen Wilhelmine nicht aus. Alsbald nimmt sie den Antrag des Prinzen Louis Rohan Guémené an, den sie am 23. 6. 1800 heiratet. 1805 ist die Ehe gegen ein Abstandsgeld von 100 000 Talern an Rohan bereits wieder geschieden. Im selben Jahre heiratet sie den russischen Fürsten Wassili Sergejewitsch Trubetzkoi, von dem sie sich ein Jahr später, 1806, schon wieder trennt. Das Jahr 1813 bringt den Zusammenbruch der napoleonischen Armee und mitten in diesem großen politischen Zeitstrom abermals die Liebe in Wilhelmines Leben. Wilhelmine ist jetzt 32 Jahre alt und zu wunderbarer Reife gewachsen, schön an Wuchs und Antlitz, stolz und voll Würde, voll bezaubernder Koketterie und Liebenswürdigkeit, mit tausend kleinen weiblichen Schwächen, voll politischer Er-

fahrung durch und durch, und reich an Kenntnissen und Beziehungen. So lernt sie den verheirateten Fürsten Clemens Lothar Metternich kennen, den überlegenen Grandseigneur. Der Briefwechsel zwischen Metternich und Wilhelmine von Sagan ist leider nicht erhalten. Metternich hat der Herzogin ihre Briefe an ihn später auf Bitten zurückgegeben und Wilhelmine hat sie vernichtet. Die Zeit des Wiener Kongresses ist die große Periode in Wilhelmines Leben. Ihr Salon ist der politische und diplomatische Hintergrund des tanzenden Kongresses. Aber Metternich trennt sich schließlich äußerlich und innerlich von Wilhelmine, die zum dritten Male einen sächsischen Grafen Schulenburg heiratet, und nun innerlich immer mehr vereinsamt. 1827 tritt sie, die geborene Protestantin, zur katholischen Kirche über und findet 1839 den ewigen Frieden. Die flüssig geschriebene, von großer Sachkenntnis getragene und eingehend begründete Studie von Brühl wird Jedermann mit Nutzen und Interesse lesen.

Berlin-Wilmersdorf.

W. Haugg.

Franz Overbeck: Selbstbekenntnisse, herausgegeben und eingeleitet von Eberhard Vischer. (Verlag Benno Schwabe und Co., Basel. 1941. 170 Seiten, geb. 3.60 RM.)

Franz Overbeck gehört zu den bedeutenden Kirchenhistorikern des Ausgangs des 19. Jahrhunderts, das an großen Männern der Wissenschaft reich war, dessen Leben mit einem Bruch zur Theologie und dem Christentum abschließt. Von pietistischer Seite hat man Overbeck als einen negierenden Geist dargestellt, während die liberale Theologie und heute die dialektische Theologie immer wieder versucht haben, ihn sich zuzurechnen oder sich auf ihn zu beziehen. Durch seine Selbstbekenntnisse sind wir in die Lage versetzt, Overbecks Denken besser zu verstehen und zu erfassen, so bruchstückhaft, sprunghaft und unter inneren Qualen diese Bekenntnisse von ihm geschrieben sind, an denen er sich in Abständen immer wieder neu versucht hat. Die Selbstbekenntnisse wollen keine Selbstbiographie sein, dagegen verwehrt sich Overbeck immer wieder, sie lassen uns aber trotzdem eine Fülle biographischer Eigenheiten erkennen: Overbecks Absicht ist es, sein Verhältnis zum Christentum und der Theologie darzulegen. Er ist zur Theologie gekommen aus dem „flachsten philanthropischen Pfarrerrideal des 19. Jahrhunderts“, das ihm bereits in seiner Studentenzeit zusammenbrach. Von nun an war ihm die Theologie und das Christentum nur noch „ein Gegenstand wissenschaftlichen Verständnisses“. Man muß bei Overbecks Wissenschaftsbegriff einsetzen, wenn man seine Auseinandersetzung mit der Theologie und dem Christentum verstehen will. Die Wissenschaft ist für Overbeck dazu berufen, an allen Dingen „eine Art jüngsten Gerichts zu vollziehen“. Von hieraus bestimmt er auch die Theologie, deren Aufgabe es ist, am Christentum dieses „jüngste Gericht“ zu vollziehen. Vornehmlich ist dies Aufgabe der historischen Theologie. Die Geschichte aber zeigt, daß das Christentum im stärksten Widerspruch steht zu seinem ursprünglichen Anspruch, der Weltverneinung ist, sein Ziel ist die Askese. Von hieraus versteht man Overbecks Ablehnung der liberalen Theologie, wie das von ihm vor allem in seiner Schrift: „Ueber die Christlichkeit der heutigen Theologie“ ausgesprochen worden ist; seinen Gegensatz zu R. Rothes Kulturprotestantismus und Ritschels bürgerlicher Theologie. Das Christentum ist durch seine Geschichte von seinen ursprünglichen Erwartungen abgefallen und durch seine Geschichte erstorben. Es mit seiner Geschichte wieder lebendig zu machen, hält Overbeck für unmöglich. Hier zeigt sich noch seine innere Verbindung zur liberalen Theologie. Auch in seinen Selbstbekenntnissen finden sich genug Worte der Bissigkeit gegen die liberale Theologie, vor allem gegen die Ritschelsche Schule und ihren glanzvollsten Schüler Adolf

Harnack. Von dieser Sicht, die mit einer scharfen Bekämpfung des Idealismus Hand in Hand geht, versteht man auch die Beziehungen der dialektischen Theologie zu Overbeck. Die Aufgabe der Theologie bestimmt sich nach Overbeck dahin, daß sie beim Auseinanderkommen der Welt und des Christentums als Vermittlerin dazu berufen sei, daß es dabei zu einer für das Christentum leidlichen Auseinandersetzung komme. Overbeck wird nicht müde zu bekennen, daß das Christentum ihn nur als wissenschaftliches Problem interessiert hätte, aber ihm nicht Gegenstand des religiösen Glaubens gewesen wäre. Sein Wissen hätte ihn um den Glauben gebracht. Hinter all diesen Anschauungen steht ein unbändiger Wahrheitsdrang und eine große Liebe zur Wissenschaft, aber man fragt sich unwillkürlich, worin diese Wahrheit metaphysisch verankert ist; und die andere Frage, die sich einem aufdrängt, ist die, daß keine Wissenschaft um ihrer selbst willen betrieben wird. Ist nicht auch Overbeck der Gegenstand seiner Beschäftigung lieber geworden als er selbst zugibt, so möchte man bescheiden fragen. Wächst doch jeder Mensch in die Sache hinein, mit der er sich beschäftigt. Es will einem manchmal scheinen, als läge auch in Overbecks Verhältnis zum Christentum eine unerwiderte Liebe vor, von der er nicht los kommt. Overbeck selber würde das sicherlich verneinen und uns vielleicht wie in jenem bekannten Tischgespräch antworten: Paulus hätte nur einen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe, Marcion, und der hätte ihn mißverstanden.

Auch sonst ergeben die Selbstbekenntnisse manches Interessante zur Beurteilung der Person Overbecks, seines Selbstbewußtseins, seiner Selbstliebe und seiner Bescheidenheit. Schlaglichter fallen auf sein Verhältnis zu Nietzsche und zu Treitschke, seinen beiden besten Freunden. Die Selbstbekenntnisse stellen nicht nur eine Rechtfertigung dar, sondern geben dem Leser Fragen auf zur Ueberprüfung seines eigenen Christ-Seins. Sie sind ein wertvoller Beitrag zur Gestalt Overbecks, die uns deutlicher wird und die monographisch darzustellen lohnend sein würde.

Overbecks Selbstbekenntnisse bestätigen das richtige Urteil Karl Jaspers über ihn: „Eine Nietzsche vergleichbare radikale Wahrhaftigkeit, ein unbefangenes Zusehen, ein Zur-Geltung-kommen-lassen aller Möglichkeiten“.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Edmund Schlink: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften. Einführung in die evangelische Theologie.* Band VIII; München, Ev. Verlag Albert Lempp, frh. Christian Kaiser, 1940, 8°, 428 Seiten; 10.— RM., geb. 11.— RM.

Die lutherisch-konfessionelle Theologie des 19. Jahrhunderts hat in ihrem Protest gegen einen farblosen Unionismus eine Reihe sehr wertvoller Arbeiten zur inhaltlichen Bestimmung der Bekenntnisschriften hervorgebracht, die schließlich in R. Franks „Theologie der Konkordienformel“ ihre Krönung gefunden haben. Hält man nun bei einem Blick auf den Titel das vorliegende umfangreiche Werk für eine Wiederaufnahme oder Weiterführung dieser Arbeiten mit den neuen Mitteln und Gesichtspunkten, die eine seitdem über ein halbes Jahrhundert gehende historische und systematische Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften heute an die Hand geben, so sieht man diese Erwartung bald getäuscht. Schlinks Buch will nämlich etwas ganz anderes: in einer neuen theologischen Lehrbuchreihe, deren Eigenart man in einer in einem bestimmten Sinne vorausgesetzten Schrift- und Bekenntnisgebundenheit sehen darf, die Rolle der *Prolegomena zur Dogmatik* übernehmen. Indem damit unter die Entwicklung einer bestimmten Richtung innerhalb der protestantischen Theologie das Siegel gesetzt wird, hat das Werk eine gewisse symptomatische Bedeutung für die kirchenge-

schichtliche Lage der Gegenwart und rechtfertigt damit einen Hinweis in unserer Zeitschrift.

Gemeinsam allen theologischen Richtungen heute — und das zeigt ihre Verbundenheit mit der allgemeinen weltanschaulichen Auseinandersetzung — ist die Kampfstellung gegen den sogenannten Liberalismus, der wie überall, so auch in der Theologie und Religion, seine Anziehungs- und Wirkungskraft verloren zu haben scheint. Allerdings sind die Methoden, die zur Ueberwindung der Zersetzungserscheinungen der liberalen Theologie angewandt werden, sehr verschieden und bedingen trotz des gemeinsamen Ziels die Aufspaltung der protestantischen Theologie in die verschiedenen Richtungen. Unter allen bisherigen Versuchen zur Lösung dieses Problems nimmt der Schlinks zweifellos eine Sonderstellung ein. Denn er streicht die große Frage einfach aus und negiert die gesamte geistige Entwicklung und Leistung der vergangenen vierhundert Jahre, indem er die systematisch-theologische Arbeit verpflichtet binden will an eine Interpretation des Konkordienbuches, ohne sich um die Voraussetzung eines solchen Unternehmens, die Frage nach dem Recht und der Möglichkeit dieser Bindung, zu kümmern. Dabei lehnt er eine Weiterführung der historischen, systematischen und geisteswissenschaftlichen Fragestellungen und Untersuchungen zu den einzelnen Teilen des Konkordienbuches für seinen Zweck ab, sondern erklärt es für die Aufgabe der Prolegomena zur Dogmatik, den durch den „Consensus der Kirche“ erhärteten Anspruch der Bekenntnisschriften, die zu allen Zeiten für alle Menschen verpflichtende Schriftauslegung der Kirche zu sein, zur Kenntnis zu nehmen und im einzelnen zu reproduzieren. Thema der Dogmatik selber ist dann, die Lehre der Bekenntnisschriften, wie die Prolegomena sie festgestellt haben, in systematischer Ordnung als wirkliche Lehre der Schrift darzulegen. Die Arbeit der systematischen Theologie wird auf diese Weise — wie Schlink selber formuliert — zu einem hin- und hergehenden „Gespräch zwischen Schrift und Bekenntnis“. Im vorliegenden Werk leistet er nun die erste Aufgabe, die inhaltliche Reproduktion des als einheitliches Ganzes verstandenen Konkordienbuches, indem er die Probleme des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnis, der Offenbarung Gottes als des Schöpfers, des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, der Sakramente, der Kirche, des Verhältnisses von Staat und Kirche und der Eschatologie in Form von paraphrasenhaften Traktaten, die ihre Gedanken und Worte aus den Bekenntnisschriften schöpfen, zusammenfaßt und darstellt. Er bedient sich dabei sogar der mythologischen Bilder und Wörter jener Zeit, ohne sich die Mühe zu machen, jene Gedanken in die Worte und Anschauungen unserer Tage zu übersetzen. So kann das Ergebnis einer solchen Methode — wie sie in der als Anhang beigegebenen „Anleitung zur dogmatischen Arbeit“ deutlich zu Tage tritt — nichts anderes sein als ein harmonisierender Ausgleichsversuch der Aussagen hüben und drüben *in stylo antiquo-orthodoxo*, als deren letzte Klammer der viel berufene Consensus der Kirche immer wieder erhalten muß.

Diese Andeutungen mögen genügen, um zu zeigen, zu welchem Ergebnis diese einseitige Betrachtungsweise schließlich in vorliegendem Werk geführt hat. Beiseite geschoben ist das, was die wahrhaft kirchliche Theologie aller Zeiten im Banne des Orthemas des Christentums, des Wunders der Menschwerdung Gottes, von ihren Anfängen bei Paulus und den Evangelien an über die Väter der Vorzeit, des Mittelalters, der Reformation und Orthodoxie bis hin zu den Lehrern der Neuzeit für ihre Aufgabe gehalten und geleistet hat, nämlich die evangelische Wahrheit in steter Auseinandersetzung und Berührung mit den Ideen und Anschauungen einer jeden Epoche in einer sich immer erneuernden und verjüngenden Umformung als solche zu erweisen und zur Darstellung zu bringen. An die Stelle der zugleich mutvollen und ehrfürchtigen Arbeit der Jahrhunderte vor uns und deren Weiterführung tritt nun „das Gespräch zwischen Schrift und Bekenntnis“. Als ob Bücher reden könnten! In unserer Religion handelt Gott allein an

und mit uns und deutet dieses sein Handeln an uns in seiner Offenbarung in Jesus Christus; und der Glaube antwortet darauf mit Wort und Tat. Die Offenbarung Gottes ist nicht einfach die Schrift, sondern Christus! Und Norm der Dogmatik ist allein Gott, so wie und so weit er sich dem Glauben erschließt. Diese Bindung allein ist es, die den falschen Liberalismus überwinden kann, um zur echten Freiheit des Glaubens und Trauens auf Gott allein zu verhelfen. Nicht aber ein neues Gesetz, das zumal in dieser Form von uns gar nicht mehr verstanden werden kann. Diese Aufgabe der Dogmatik ist allerdings viel schwieriger und auch viel gefährlicher und erfordert daher auch mehr Mut des Glaubens, aber dafür hat sie auch allein die Verheißung, eine Antwort auf die Lebensfrage: was sollen wir glauben? geben zu können, und nicht die neue, an ein Gesetz sich haltende Schriftgelehrsamkeit. So ist das Ergebnis dieser Besinnung paradox genug: die den „Consensus der Kirche“ als besonderes Kriterium in der systematischen Arbeit hervorhebende Theologie hat — weil sie sich einer methodischen und grundsätzlichen Begründung ihres Unternehmens überhoben glaubte — das dynamische Zentrum des kirchlichen christlichen Glaubens gar nicht erkannt und erreicht, sondern hat infolge einer Ueberbetonung abgeleiteter und daher zweitrangiger Punkte einen Weg beschriften, der in konsequenter Weiterführung zur Etablierung einer Sondermeinung führen muß.

Hohenneuendorf bei Berlin.

Ernst Reffke.

Van Rhijn über Van Oosterzee: Dr. M. van Rhijn-Gemeenschap en Vereenzaming. Een Studie over J. J. van Oosterzee. Amsterdam — H. J. Paris — 1940. 319 Seiten — mit vielen Photographien.

Der Utrechter Kirchenhistoriker Prof. Dr. M. van Rhijn hat uns in seinem Buch über Van Oosterzee keine Biographie gegeben, sondern einen wertvollen Beitrag zur Geschichte von Kirche und Theologie in den Niederlanden während des vorigen Jahrhunderts, wobei er die verschiedenen Figuren um die Gestalt des Van Oosterzee herum gruppiert hat. In seiner Uebersicht hat er die Tragik des Lebens des berühmten Predigers betont, und sein Buch darum „Gemeinschaft und Vereinsamung“ betitelt. Zu einer Biographie findet der Leser hier nicht genug, und auch wer etwas zu wissen begehrt über die vielen Schriften des fruchtbaren Autors, soll andere Bücher zu Rate ziehen. Was Van Rhijn gegeben hat, wird aber hochgeschätzt von Jedem, der ein psychologisches Charakterstudium zu würdigen weiß. Und dazu hat er Quellen benutzt, die bisher noch nicht veröffentlicht sind, einige hunderte von Briefen an Freunde, Kollegen und zumal einen seiner Söhne, die nie für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, und jetzt in Bibliotheken, Archiven und Sammlungen von Privatpersonen aufbewahrt werden. Das Alles zusammenzusuchen war eine schwierige, doch lohnende Arbeit. So gibt es z. B. 50 Briefe an Beets, 80 an Da Costa, 50 an Groen van Prinsterer, 140 an J. J. L. ten Kate, 100 an H. J. Koenen, 135 an G. D. J. Schotel — alles bekannte Namen in Holland — und 200 an den Sohn P. C. Das Van-Oosterzee-Archiv in der Utrechter Universitäts-Bibliothek umfaßt nicht weniger als 20 Portefeuilles. Wohl eine reiche Korrespondenz eines Mannes, der das Herz auf der Zunge hatte, und manchmal von seinen Freunden gewarnt wurde, nicht so unvorsichtig zu sein und besser seinen Mund zu behüten und seine Lippen zu bewahren. Auch in seinen Briefen hat er sich gehen lassen, und es wäre unfair, seine Worte immer auf die Goldwage zu legen.

In manchem Leben wechseln Aufgang und Niedergang miteinander ab; bei Van Oosterzee sind sie zugleich auf dem Plan. Die Gemeinschaft und die Vereinsamung sind zusammengehende Kontraste; die erste scheint bisweilen die Ursache der zweiten zu sein. Die erste ist allen offenbar; die

zweite nur Vertrauten bekannt, aber das verborgene Leid hat tieferen Einfluß geübt, als die glänzendste Bewunderung der großen Menge. Schon Allard Pierson hat die Aufmerksamkeit gelenkt auf den großen Unterschied, den man bemerken kann beim Lesen der Kanzelreden in chronologischer Folge zwischen der Heiterkeit, dem regen, lebhaften Geist der früheren Periode und der Schwermut, dem Trübsinn der späteren. Seine feurigsten Wünsche sind unerfüllt geblieben. (Van Rhijn S. 250). Daß der Grund des Unterschieds aufgedeckt wird, scheint mir der große Wert des Buches zu sein; der Autor macht es seinen Lesern deutlich, wie Van Oosterzee in der Kirche und in der theologischen Wissenschaft wider den Strom gerudert hat und den Widerstand nicht hat überwinden können.

Van Oosterzee war der berühmteste Kanzelredner der Niederlande im 19. Jahrhundert; keiner hat je so große Scharen um sich versammeln können. Als ich in Rotterdam Pfarrer war (1892—1900), hörte ich viel über ihn reden; man war noch immer stolz auf die Menge der Zuhörer und die Zahl der Equipagen und erzählte darüber fast unglaubliche Dinge. Heutzutage werden die Predigtsammlungen nicht mehr gelesen; nur die Predigten über den Heidelberger Catechismus werden noch dankbar benutzt von jungen Pfarrern. Man spricht auch auf der Kanzel jetzt weniger rhetorisch, muß aber doch zustimmen, daß die Formulierung des Themas und die Einteilungen der Predigten unnachahmlich sind, und die großartige Virtuosität des Predigers rühmen. Die Bearbeitung Van Oosterzee's vom Lukas-Evangelium in Lange's Bibelwerk zeigt wohl, daß fast niemand es ihm in homiletischer Hinsicht nachmachen kann.

Mit Ausnahme seiner praktischen Theologie werden seine Bücher nicht mehr gebraucht; früher wurden sie in mehrere europäische Sprachen, ja selbst in die japanische übersetzt. In Edinburgh fand ich einmal in Lesesaal einer großen Bibliothek nur eine einzige Dogmatik, und diese einzige war die englische Uebersetzung Van Oosterzee's. In den Niederlanden ist keines seiner Bücher klassisch geworden. Und daß es so sein würde, hat er selber wohl geahnt; hat er nicht mit Herder geklagt über ein verfehltes Leben? Seine Erfahrungen hat er zusammengefaßt (138) in den drei V's: Vergöttert, verhöhnt, vergessen. Er hat sich selber öfters einen Pectoraltheologen genannt. Das pectus macht nicht allein disertum, sondern auch morosum; es ist doch gewiß stark übertrieben, wenn er 1859 an Da Costa klagt (167), daß er sich nicht leicht gewöhnen kann an den Wechsel von Zuckerkind in Auswurf.

Geboren in Rotterdam am 1. April 1817, starb er in Wiesbaden am 29. Juli 1882. Das Dorf Eemnes-binnen wurde am 7. Februar 1841 seine erste Gemeinde; noch ehe drei Jahre verstrichen waren, siedelte er nach der kleinen Stadt Alkmaar über, wo er jedoch nur 13 Monate verblieb. Aus der ihm gebotenen Wahl zwischen Haag und Rotterdam bevorzugte er seinen Geburtsort, wo er am 24. November 1844 seine Arbeit anfang. Erst im Januar 1863 vertauschte er die Maasstadt mit Utrecht, wo er bis 1877 Universitätsprediger war, der alle drei Wochen außer der Ferienzeit die Kanzel bestieg und als Professor in der theologischen Fakultät die Vorlesungen zu halten hatte über *Biblica*, *Dogmatica* und *Practica*. Er war also 45 Jahre alt, bevor er sein Katheder bekam, d. i. bevor er seinen innigsten Wunsch erfüllt, sein heißestes Verlangen befriedigt sah! Die Tage seines Ruhms waren in Rotterdam; als Prediger unübertroffen, mußte er als Theologe das Feld räumen trotz seiner Gelehrsamkeit und seltenen Belesenheit; er kam zu spät. Ob es anders gewesen wäre bei einer früher ihm zuteil gewordenen Professur, unterliegt wohl einigem Zweifel, weil seine Wissenschaft mehr breit als tief war und sein Denken sich nicht auszeichnete durch Selbständigkeit und Ursprünglichkeit.

Das leidenschaftlich begehrte Katheder ist ihm fünf- oder sechsmal entgangen: schon 1846 in Amsterdam, 1852 in Leiden, 1854 in Utrecht,

1855 in Leiden, in 1859 in Utrecht. Rotterdam war froh, ihn behalten zu können, doch hatte es wahrscheinlich keine Ahnung von den Enttäuschungen seines gefeierten Predigers. In seinen Briefen lesen wir wiederholt die Klage über sein trauriges Los. Wohl ist und bleibt er primus inter pares unter seinen Kollegen, wohl ist und bleibt die Zahl seiner Zuhörer die allergrößte, aber er hat so viele pastorale und katechetische Arbeit zu leisten, daß er fast keine Zeit zum Studium erübrigt. Ueberdies ist das Publikum so oberflächlich und unbefugt, wie es sich nur denken läßt (152). Er möchte doch so gern von Rotterdam erlöst werden! Könnte er sich doch einen Weg nach Deutschland bahnen, z. B. zu einer akademischen Stelle in Württemberg oder Baden! (165). Er kannte doch so viele gleichgesinnte Theologen, und gehörte zu der Gruppe der Vermittlung, wie Tholuck, Neander, Lange, Ullmann, Nitsch, Martensen. Er war befreundet mit Funcke, Krummacher, Schenkel, hat aber nie die Gelegenheit bekommen, nach der er sich sehnte.

Keiner seiner Verehrer in Rotterdam hat wohl vermutet, daß er einmal schrieb (132): „Es würde mir nicht schwer fallen mit einem „ne ossa quidem mea habebis“ die narkotische und giftige Atmosphäre, die uns hier umweht, zu verlassen“. Dann wünscht er, daß ihm doch einmal eine Türe aus diesem Rotterdam geöffnet würde. Hätte er zuvor gewußt, daß er immer Pastor bleiben müßte, dann hätte er Rotterdam nicht gewählt als sein vitae tabernaculum.

Als er dann in Utrecht die Professur angetreten hat und (135) die Atmosphäre einer vielleicht beispiellosen Herzlichkeit vertauscht hat mit der der aristokratischen Höflichkeit, bleiben die Enttäuschungen nicht aus; dann klagt er (294), daß er im Vergleich mit Rotterdam von Philadelphia nach Laodicea übersiedelt ist. Utrecht ist kloster-keller-friedhofartig; in der Utrechter Apathie fehlt ihm gänzlich die Rotterdammer Sympathie.

Nach dieser Ehrenrettung meiner alten Gemeinde erwähne ich noch gern, was Van Rhijn angeführt hat zur Entschuldigung seines berühmten Vorgängers. Wer die Geschichte der holländischen Theologie auch nur einigermaßen kennt, weiß von neuen Anschauungen und Systemen, deren Anhänger notwendig im Widerstreit gerieten mit den Verteidigern der alten Lehrsätze. Van Oosterzee, der Apologet bis ins innerste Mark, war seinen Widersachern nicht gewachsen und konnte Männern wie Scholten und Kuenen die Wage nicht halten. Schon 1848 gab der erstere die Lehre der Reformierten Kirche heraus, und inaugurierte damit die Dogmatik der modernen Schule, wodurch er in flagranten Widerstreit kam mit der supranaturalistischen Orthodoxie des Van Oosterzee; der zweite war der Großmeister der neuen Alttestamentlichen Wissenschaft und fällte ein vernichtendes Urteil über Van Oosterzee's 1855 erschienene Christologie des Alten Testaments. Auch mit Opzoomer, der die empirische Philosophie bei uns einführte, hatte er den Kampf zu bestehen: dieser spendete ihm das nicht geringe Lob (202), daß er nie die Spitze seiner Waffe vergiftet hatte, und nie durch einen Aufwand gekränkter Eitelkeit oder durch bittere Rache eigener Ehre sein Leben verunzierte.

Er lag aber nicht nur im Streite mit der linken, sondern auch mit der rechten Seite der Theologen: mit der ethischen Schule von Chantepie de la Saussaye Sr. und dem Neocalvinismus von Kuiper. La Saussaye, vielleicht der größte Theologe der Niederlande im 19. Jahrhundert, war der Erneuerer der Theologie auf biblischer Grundlage ohne scholastische Zusätze und folgte dabei den Spuren von Pascal und Vinet. Van Oosterzee hatte einen anderen Ausgangspunkt, und drang auf Rückkehr zum Autoritätsprinzip. Er war und blieb der Apologet, der die Wahrheit des Evangeliums verteidigte mit allen Mitteln, die ihm zu Dienste standen; die ethische Schule war überzeugt, daß die Wahrheit keiner Verteidigung bedarf und ihre Evidenz mit sich bringt für jeden, der Gottes Willen tun will. Die Apologie hatte sich schon überlebt, und van Oosterzee mußte die bittere Erfahrung machen, daß mehrere seiner akademischen Zuhörer seine Spur verließen um Anderen zu

folgen. La Saussaye Jr., Van Dijk und Valetton, drei künftige Professoren, gehörten dazu; Valetton wurde später Van Oosterzee's Kollege und eröffnete nach seinem Tode seine Vorlesungen mit einer Rede, die er „ein neuer Anfang“ nannte, womit er die apologetische Periode abschloß.

Der Neo-Calvinismus folgte dem durch Voetius gebahnten Pfade. Van Oosterzee, dessen Lebensdevise „Christianus mihi nomen, Reformatus cognomen“ es unmöglich gestatten konnte, daß das cognomen die Stelle des nomen einnahm, konnte natürlich nicht mit Kuyper zusammen gehen. Die Eröffnung der Freien Universität hat er noch erlebt (1880), aber die große Ausbreitung der Reformierten Richtung und die kirchliche Trennung von 1886 nicht mehr, wodurch ihm großer Schmerz erspart blieb.

Die Vereinsamung war schon schmerzlich genug. Der verwöhnte Gefühlsmensch, der so oft und so lange verhätschelt war, konnte keine Unterschätzung ertragen. Eine zweite Ursache der Vereinsamung, zugleich eine Entschuldigung derselben, war die Aenderung der ihm anvertrauten Fächer, infolge des Gesetzes für den höheren Unterricht von 1876. Früher war der Unterricht an den Universitäten und Hochschulen geregelt durch königliche Verordnungen — es ist also nicht korrekt von einem neuen Gesetze zu reden —, aber 1876 wurde das alles gesetzlich festgelegt. Der Name der Theologischen Fakultät wurde nicht geändert, aber ihre durch den Staat ernannten Professoren gehörten doch eigentlich zu einer Fakultät der Religionswissenschaft; die spezifisch theologischen Fächer sollten gelehrt werden durch von der Kirche ernannte Professoren. Die biblische, dogmatische und praktische Theologie, alles Fächer Van Oosterzee's, verlor er und fortan hatte er Religionsphilosophie zu dozieren. Dazu kam noch ein neuer Verlust, wahrscheinlich für sein Gefühl der erheblichste: er konnte nicht länger Universitätsprediger sein. Die kirchlichen Professoren wurden erst 1878 ernannt; Van Oosterzee mußte seine geliebte Dogmatik abtreten an Cannegieter, anfangs der Groninger, später der modernen Richtung zugetan. Was vielleicht noch schmerzlicher für ihn war, ein neu gebildeter Verein ernannte 1880 den Utrechter Pastor Bronsveld zum Privatdozenten für Dogmatik und Kanzelberedsamkeit.

Dazu kam noch, daß Beets, der berühmte Verfasser der Camera Obscura, Pastor in Utrecht, 1875 zum theologischen Professor ernannt war mit dem Auftrag, die Einleitung in das Neue Testament und die Dogmengeschichte nebst anderen Fächern zu dozieren. Beets rief Van Oosterzee um Hilfe an; der konnte nichts verweigern, lud jedoch eine zu schwere Last auf seine Schultern.

Drittens nenne ich die häuslichen Sorgen: sechs junge Kinder in Rotterdam gestorben, später Geldschwierigkeiten, stets hinfällige Gesundheit mit Diabetes und Schlaflosigkeit; wen wundert es, daß nicht immer das Herz voller Freude war?

Zuletzt eine heikle Frage: Van Rhijn hat es selber (10) gefühlt, daß seine Leser diese stellen würden. Hat er gut daran getan, dies alles zu publizieren? Die Zahl der Einwohner von Rotterdam, die persönliche Erinnerungen an Van Oosterzee haben, ist äußerst gering; jedoch wird sein Ruhm daselbst noch immer aufrecht erhalten. Man wird es dort dem Herrn Van Rhijn sehr übel nehmen, daß er seine Entdeckungen offenbar gemacht hat.

Natürlich hat er das vollste Recht, mitzuteilen, was öffentlichen Versammlungen anvertraut wurde. Der Historiker als solcher hat die Pflicht, nichts zu verschweigen.

Ich bedaure, daß der Sohn die Briefe seines Vaters nicht vernichtet hat.

Leiden, August 1942.

H. M. van Nes.

G ö s t a H ö k: Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls nach Ursprung und innerem Zusammenhang. (Uppsala Universitets Årskrift 1942. 3). Uppsala und Leipzig, Otto Harassowitz).

Diese neueste Untersuchung der Theologie Ritschls hat drei Vorzüge. Sie stellt die Gedanken Ritschls im Zusammenhang mit den großen Denkern seiner Zeit dar, und sie berücksichtigt dabei das Einzelne. Sie sieht Ritschl von der theologischen Problematik unserer Zeit her, und sie kommt so zu aktuellen Fragstellungen und Antworten. Schließlich berücksichtigt sie Materialien, die bisher nicht ausgeschöpft worden sind, die Kolleghefte und Aufzeichnungen, die Otto Ritschl dem Vf. großzügig zur Verfügung gestellt hat.

Gerade der dritte Punkt verleiht dieser Arbeit einen besonderen Wert und erhebt Anspruch auf allgemeine Beachtung. Das Ganze ist von der Frage nach der Religion her entworfen. Ist das schon überraschend, so wächst die Spannung bei den Ausführungen des Vf. über die berühmte Erkenntnistheorie Ritschls, ihren Ursprung, ihre Abhängigkeiten und ihre Bedeutung im Ganzen des Systems. — Ich kann den Vf. zu dieser seiner Erstlingsarbeit nur aufrichtig beglückwünschen. Hier zeigt sich eine systematische Begabung.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Walter Birnbaum: Die freien Organisationen der deutschen evangelischen Kirche. Verlag Kohlhammer, Stuttgart 1939. VI, 194 Seiten.

Das in der von Erich Seeberg herausgegebenen Sammlung „Theologische Wissenschaft“, Verlag Kohlhammer, erschienene Buch „Die freien Organisationen, gehört zu den wertvollen praktisch-theologischen Veröffentlichungen der Gegenwart. Es hat in den letzten Jahrzehnten nicht an guten Arbeiten über das gleiche oder ähnliche Thema gefehlt: die großen Werke sind aber meist für Fachleute geschrieben und als Lehrbücher zu umfangreich und unverwendbar; Bücher kleinen Umfanges befriedigen dagegen den Wissenschaftler nicht. Das Fehlen eines geeigneten Lehrbuches ist wohl auch ein Grund dafür, daß die Beschäftigung der Studenten mit dem hier in Frage kommenden wichtigen Lebensgebiet der evangelischen Kirche bisher sehr zu wünschen übrig ließ. „Die Freien Organisationen“ füllen eine vorhandene Lücke in bester Weise aus.

Dem Verfasser ist es gelungen, den vorliegenden umfangreichen Stoff zweckmäßig zu begrenzen. Mit Umsicht und Sachkenntnis ist das ganze Gebiet der Inneren Mission und in Kürze auch das der Äußerer Mission dargestellt, ohne daß etwas Wichtiges weggelassen ist. Der Grundsatz, an Stelle restloser Vollständigkeit des Stoffes vor allem das „Typische“ zu wählen, ist nicht nur richtig erkannt, sondern auch beweiskräftig durchgeführt.

Nicht minder zweckmäßig ist die vom Verfasser gewählte Einteilung, die einen Ueberblick über die umfassende Materie erleichtert: zuerst werden die „organischen Gebilde“ behandelt, d. h. die mehr oder weniger in sich selbst abgeschlossenen Werke, wie z. B. das Werk eines Löhe, Theodor Fliedner, Ludwig Harms, Goßner u. a. Anschließend wird der Wandel vom organischen Gebilde zur Organisation beschrieben. Die Geschichte der „organischen Gebilde“ in den Jahren 1800 bis 1860 zeigt keine geradlinige Entwicklung; fast immer gerät der Entwicklungsprozeß irgendwie ins Stocken und die ursprüngliche Kraft erweist sich so gut wie erschöpft. Das geschieht meist in den Jahren 1865 bis 1880. Von diesem Zeitabschnitt steht die Entwicklung unter einem neuen Gesetz: die Bildungen wachsen nicht mehr, sie werden nur größer, sie werden Organisationen. Jetzt stehen vor uns nicht „Bewegun-

gen“, sondern „Massenformierungen“. Die Form, früher vom inneren Gehalt belebt, wird jetzt fest und starr und entspricht nicht mehr unmittelbar dem Geist, der die Form beherrschen soll. Das bis dahin organische Verhältnis zwischen Geist und Form wird jetzt mechanisch. Es wiederholt sich vor unseren Augen das Schicksal, dem fast alle Bewegungen unterliegen. Der die Zeit beherrschende Liberalismus wirkt sich auch auf die entstehenden Organisationen aus. Es tritt eine Lösung vom echten Grunde alles Lebens ein. Bindungsloser Individualismus kommt zur Herrschaft. Masse statt Gemeinschaft sind die Folgen. Wenn die eben genannte Entwicklung in den meisten Fällen festzustellen ist, so übersieht der Verfasser keineswegs, daß dieses Schema nicht in jedem Fall anwendbar ist. Für die Darstellung erweist sich aber dieses Grundschemata als sehr zweckmäßig.

Ein besonderer Vorzug des Lehrbuches ist das Bemühen des Verfassers, nicht nur die erkennbaren Tatsachen zu registrieren, sondern auch die Kräfte aufzuzeigen und verständlich zu machen, die in den geschilderten Vorgängen wirksam sind. Der Mutterboden, auf dem die einzelnen Gebilde gewachsen sind, wird sorgsam beschrieben. Die sozialen Verhältnisse werden beachtet und den Beziehungen zum völkischen Leben wird volle Aufmerksamkeit geschenkt. Hier liegen besondere Schwierigkeiten vor: sowohl die Gefahr der Weitschweifigkeit ist zu vermeiden als auch die Gefahr einseitiger Enge. Der Verfasser findet überall einen gangbaren Weg und bringt in knappen Ausführungen das Wichtigste.

Die Darstellung ist bis in das Jahr 1938 fortgeführt. In unparteiischer, sachlicher Weise werden die Geschehnisse der letzten Jahre beurteilt. Zutreffend wird darauf hingewiesen, daß die freien Organisationen die Reste liberalistischen Denkens auszuschalten haben. Jedes Teil „muß lernen, daß das Wesen seiner freien Selbständigkeit nur im gliedhaften Zugehören zum Ganzen besteht“. Die freien Werke müssen jeden Eigen-Sinn aufgeben und sich nicht nur willig, sondern bewußt als Glieder eines größeren Ganzen formieren. „Die Innere und die Aeußere Mission muß nicht als Zweckverband, sondern von innen her zu einem solchen Ganzen werden“. Viele Schwierigkeiten und Ungeklärtheiten ergeben sich daraus, daß das Verhältnis von Staat und Kirche noch keine endgültige Gestaltung gefunden hat. „Die Kirche muß die Illusion aufgeben, als ob sie irgend einen eigenen Raum gegenüber dem Staat zu beanspruchen hätte, und sie muß sich von Luther zum Dienst in die konkreten Ordnungen des öffentlichen Lebens weisen lassen“. „Der Staat muß dann der Kirche zu ihrem religiösen Dienst, der nie ein klerikaler sein darf, Freiheit und Schutz geben“. So weist der Verfasser in kurzen Ausführungen und Erwägungen in die Zukunft. Ob diese Wege gangbar sein werden, wird davon abhängen, ob von außerkirchlichen Stellen die kirchliche Mitwirkung gewünscht und zugelassen wird, ob ein „funktionales Ineinander von Staat und Kirche“ zur Verwirklichung kommt. Unabhängig von diesen Bedingungen bleibt, wie der Verfasser mit Recht betont, die entscheidende Grundlage aller Werke Innerer und Aeußerer Mission: „Christus muß uns von neuem Wirklichkeit werden, wie er es den Vätern war“. — Sowohl dem im praktischen Amte befindlichen Theologen wie dem Studierenden wird das Lehrbuch wertvollen Dienst leisten.

Beerfelde über Fürstenwalde/Spree.

H. van Beuningen.

Territorial-Kirchengeschichte.

Elisabeth Reuß, geb. Caspari: Kirche und Klerus in Frankfurt/Oder im Mittelalter, Berliner Dissertation 1941, 120 Seiten, Christl. Zeitschriftenverein).

Ueber die Kirchen Frankfurts/Oder und ihre Baugeschichte besaßen wir bereits in den Kunstdenkmälern der Provinz Brandenburg VI 2 eine gute Darstellung, die auch von Elis. Reuß zu Grunde gelegt und nur nach der rechtsgeschichtlichen und ökonomischen Seite ergänzt wurde. Freilich vermißt man dabei den notwendigen Ueberblick über die einschlägige neuere Literatur und die rechtsgeschichtliche Einfühlung. So wird, ganz entsprechend der Darstellung in den K. D., bloß aus dem heutigen Architekturbefund St. Nicolai als die älteste Stadtpfarrkirche angesprochen, obwohl sie sich rechts- und verfassungsgeschichtlich als Filiale der Marienpfarrei deutlich kennzeichnet: sie wird nie in den mittelalterlichen Urkunden als Pfarrkirche charakterisiert, wohl aber St. Marien und zwar schon in der Urkunde von 1300 (Riedel 23 S. 6), wo der Pfarrpriester von St. Marien als Seelsorger der erkrankten Bürger genannt wird. Reuß aber meint (S. 11) aus dem Blauen heraus „sicherlich war um diese Zeit St. Nicolai noch Pfarrkirche“. In allen folgenden Urkunden von 1306, 1312, 1323 usw. wird die *parochialis ecclesia* oder der Stadtpfarrer (*plebanus*) von Frankfurt nur auf St. Marien bezogen. Aber selbst aus der Urkunde von 1253, wo das *forum apud s. Nicolaum* „ähnlich wie der Hauptmarkt“ besteuert werden soll, darf oder muß man das Vorhandensein einer anderen Kirche auf dem Hauptmarkt schließen, weil sonst ein *forum apud ecclesiam* ohne den Namenszusatz zu erwarten wäre. Ein wichtiger Hinweis auf die Pfarreigenschaft von St. Marien ist ferner in der dortigen Kalandbruderschaft (s. u.) und in der seit 1341 nachweisbaren, von R. (S. 91 f.) nebensächlich behandelten Pfarrschule gegeben, die in m. Märkischen Bildungswesen vor der Reformation (S. 70 f.) eingehend behandelt wurde; desgl. im großen Kirchhof (vergl. m. Pfarrkirche und Stift S. 5). Auch in Brandenburg ist s. Nicolai trotz seiner heutigen älteren (roman.) Architektur als Filia der Pfarrkirche S. Godehard erwiesen, ganz ähnlich wie s. Marien in Pasewalk die Mutterkirche der dortigen, architektonisch älteren s. Nicolai war und wie sie entsprechend bei S. Marien zu Burg (im 10. Jahrh. bereits vorhanden: K. D. d. Prov. Sachsen 21, 47) und der dortigen Filia Nicolai gewesen ist, desgl. bei den Marienkirchen und ihren Nicolausfilialen in Jüterbog, Treuenbrietzen, Prenzlau u. a.

Die Frühgeschichte Frankfurts wird durch R. nicht über die K. D. hinaus gefördert, die eine ursprünglich slawische Siedlung mit Kiez annehmen. Die christliche Kultur aber wurde seit Otto von Bamberg um 1124 sogar nach dem im Norden und Osten von Frankfurt gelegenen Pommern von den Deutschen verbreitet, deren Lieblingsheilige bekanntlich Maria war. So hat der Bamberger Bischof schon 1124 eine Marienkirche in Pyritz und 1125 eine solche in Kolberg geweiht (Scr. 12, 783, 857). Auch die Pasewalker Marien-Mutterkirche geht in die Zeit vor 1150 zurück (m. Alt-Pasewalk, 1934, S. 12—16). Nikolaikirchen sind aber erst später in den slawischen Ursiedlungen als Kapellen der deutschen Pfarrkirchen entstanden. Ueber Irreführungen durch den heutigen architektonischen Befund vergl. ebd. S. 15. Man denke daran, daß vor dem heutigen Bonner und Xantener Münster (13. Jahrh.) nicht weniger als 6 andere Kirchenbauten aus früheren Jahrhunderten archäologisch nachgewiesen sind! Die Behauptung (S. 38), daß der Pfarrer den Kirchendienern nichts zu gebieten hatte, steht im Widerspruch zu dem Satz (S. 41) „sie sollen willig sein, dem pfarner und seynen capellan gehorsam zu seyn“, so wie es auch in rheinischen Stadtpfarreien herkömmlich war (vergl. m. Abhandlung über den Küster in Niederrhein. Annalen 74, 1902, S. 163—178).

Der Abschnitt über den Kaland (S. 71 f.) bedeutet einen Rückschritt in unserer Erkenntnis. Wir wissen, daß in den Urfparreien mit Erzpriester-sitz die jeweiligen Seelsorgegeistlichen der im Bezirk der Mutterkirche ent-standenen Tochterkirchen unter dem Vorsitz des Erzpriesters oder Dekanes (Propstes), auch dessen Stellvertreters, regelmäßige Zusammenkünfte pfleg-ten zum Zwecke der Aussprache und Belehrung, des gemeinsamen Gottes-dienstes, nicht zuletzt zur gegenseitigen Unterstützung in Fällen von Not, Krankheit und Tod (m. Alt-Pasewalk, Kap. 8 f., dazu Bespr. in ZKG. 54, S. 367; Uckeley in Balt. Stud. 37; Ritter in Pasewalk. K. Blatt 1934 Nr. 21). Obwohl dort die boshafte Fälschung der sog. Pasewalker Kalandstatuten nachgewiesen ist, wird dennoch von R. das Märchen weiter erzählt, „daß man am Ende des M. A. s von Trunkenbolden zu sagen pflegte, er calandert“. Daß sich in diese angesehene geistl. Bruderschaften auch hochstehende Laien beiderlei Geschlechts aufnehmen ließen zur Teilnahme an den guten Werken und Gottesdiensten, war bekannt.

Der in St. Marien zu 1540 (S. 77) genannte „Altar armen Brüder“ deutet auf eine Bruderschaft zur Unterstützung armer Kleriker, wie in Brandenburg (Riedel 8, 213) und in anderen Städten solche bezeugt sind (Wichmann-Jb. 2, 38 f.). Hinsichtlich der von R. (S. 77 f.) behandelten Elendenbruderschaften zeigen sich ähnliche Mängel der Forschung. Es wird sogar behauptet „dieser Gilden geschieht fast nie Erwähnung“. Dabei sind über 70 märkische Bruderschaften solcher Art festgestellt worden (Wichmann-Jb. 1932, S. 34 bis 44). Von Möller, dessen doch etwas veraltete „Elendenbruderschaften“ zu Grunde gelegt wurden, hatte für den Frankfurter Bezirk nur 4, statt 11 vorhandenen Gilden nachgewiesen und für Brandenburg nur 24. In Frank-furt waren offenbar 2 Elendengilden, wie in Berlin, Spandau und Bernau, während in Salzwedel und Brandenburg sogar je 3 dieser Gilden nachweis-bar sind. Die S. 76 f. behandelte Marienbruderschaft hatte es, ähnlich wie die Mariengilden in Angermünde, Neuruppin und Straußberg, vornehmlich auf Verherrlichung der Gottesdienste durch Marienhymnen (Salve regina u. a.) abgesehen. Ihr Einkommen erscheint mit 10 Schock (= 20 Gulden) jährlich recht gering im Vergleich zu dem des Kalandes mit 123 Schock = 246 Gulden + 121 Gulden = 367 Gulden. Die Verfasserin hat es unter-lassen, die überaus zahlreichen Angaben von Münzen und Geldwerten (Schock, Groschen, fr., „frusta“ „stück“ (S. 15) u. a auf einen gleichen Nenner zu bringen und sich selbst wie dem Leser dadurch das Verständnis für die wirtschaftlichen Belange der Kirche am Ausgang des Mittelalters erschwert. Hätte sie des Rezensenten Schrift über die märkische Caritas im M. A. (Wichmann-Jb. 1932) zu Rate gezogen, so wären auch ihre Abschnitte über das Spitalwesen (S. 64—71) wesentlich vertieft worden. Insbesondere ver-mißt man bei dem Kapitel über das Heiliggeistspital eine Berücksichtigung der Darlegungen H. C. Wendlandts und m. Kritik des sonst verdienstvollen Buches von Reicke (das deutsche Spital). Hier mag wenigstens zur Kor-rektur betont werden, daß nicht das Hl. Geistspital zu Montpellier, sondern das römische als Vorbild und ältestes zu gelten hat (vergl. Schäfer, die deutschen Mitglieder der Hl. Geist-Bruderschaft zu Rom am Ausgang des M. A.s, Paderborn 1913). Die Heiliggeistspitäler in Havelberg und Branden-burg haben sich als älter denn das von Montpellier erwiesen (Wichmann-Jb. 2, 12)! Obwohl die Frankfurter Hl. Geistkirche neben dem Spital i. J. 1370 ausdrücklich genannt wird mit ihren zwei Altären (S. 67), die noch 1540 vorhanden waren, wagt R. den völlig unverständlichen Satz (S. 67) „von einer Kirche zu Heiliggeist (1) kann keine Rede sein, da die zum Spital gehörende Kirche erst 1680 erbaut worden ist“. Vorher hatte R. noch dazu auf die Zerstörung des Spitals durch die Hussiten hingewiesen, freilich die erneute Verwüstung seitens der Schweden i. J. 1631 nicht erwähnt. Das S. Georgspital wird sonderbarer Weise an zwei auseinander gelegenen Stel-len (S. 46 bis 47 und 64 bis 66 behandelt. Es war, wie in Freienwalde zu-gleich der h. Maria Magdalena geweiht.

Merkwürdigerweise wurde das Gertrudenspital übersehen, obwohl seine Kirche (S. 48 f.) geschildert wird und die Spitalgebäude noch auf dem Stadtplan von 1636 zu sehen sind. Ueber die große Zahl märkischer Gertrudenspitäler vergl. Wichmann-Jb. 2 S. 21 f. Sie lagen fast alle, wie in Frankfurt, vor dem Städttor und waren für arme Pilger bestimmt. Nach den Urkunden von 1467 und 1540 bildeten die Frankfurter Gewandschneider als Elendenbruderschaft die Stifter und Patrone des Gertrudenspitals, so wie in Teltow die Schneidergilde und in Neuruppin die Fleischergilde die „Elenen“ betreute (Wichmann-Jahrb. 2 S. 35 f.) Zu S. 34 f., 70 und 86 ist zu bemerken, daß die Einbeziehung von Kirchenbau und Spitälern in das städtische Verwaltungsnetz keine Besonderheit für Frankfurt bedeutet, sondern anscheinend von jeher in den Städten üblich war, wo je zwei Provisoren, Kirch- oder Heiligenmeister u. ä. unter Aufsicht von Magistrat und Pfarrer für die Vermögensverwaltung bestellt wurden (Wichmann-Jahrb. 2. 30). Seite 87 ist der Satz zu beanstanden „das Recht, den Pfarrer einzusetzen, war grundsätzlich ein Privileg des Patronatsherrn“. Es handelt sich vielmehr nur um das Präsentationsrecht an den Bischof oder seinen Vertreter zur Investitur (Einsetzung ins Amt). In den alten Kölner Patronatspfarreien des Domes ist das Pfarrwahlrecht seit dem hohen M. A. bezugl

In der ausführlichen und ansprechenden Schilderung des Frankfurter Franziskanerklosters (S. 51 ff.) vermißt man eine genauere Darstellung seiner gewaltsamen Aufhebung im Jahre 1540, noch mehr bei der muster-gültigen Kartause (S. 54—63), wie der ehrwürdige Prior und tapfere deutsche Mann, Peter Golitz, schmähslich eingekerkert und die wertvolle Bibliothek weggenommen wurde, so daß er den Kurfürsten beim Reichskammergericht als Landfriedensbrecher verklagen mußte (Wichmann-Jahrb. 2, 91).

Die Beginen, die nur gelegentlich (S. 69 f.) erwähnt werden, hätten größere Aufmerksamkeit verdient. Sie sind neuerdings als die barmherzigen Schwestern oder Diakonissen des M. A.s gewürdigt worden (Medizin. Welt 1936). Für die Mark sind seither 18 Niederlassungen nachgewiesen (R. kennt nur 3). In Brandenburg und Neuruppin wurde, ähnlich wie in Frankfurt (Nonnenviertel) eine Stadtgegend nach ihnen benannt. In Treuenbrietzen stand ihr Haus, wie in Frankfurt, bei S. Nicolai; in Jüterbog wohnten sie ebenfalls beim Gertrudenspital.

Der Raum verbietet noch weitere Ergänzungen und Korrekturen, namentlich zu dem lehrreichen Abschnitt 7 über das Verhältnis von Klerus und Bürgerschaft. Schon diese eingehende Besprechung rechtfertigt sich nur mit Rücksicht auf die beiden Herrn Protektoren der Berliner Dissertation.

1) Die Verfasserin schreibt immer (S. 14 und 96, 52) irrig „frustra“. Auch sonst zeigen sich Konflikte mit der lateinischen Sprache, z. B. S. 75 „Katharine virgine“ statt virginis; S. 105, 274 ist in den römischen Zahlen aus 1347 ein 1017 geworden. S. 78 wird altare „exulum“ als masculinum behandelt usw.

Potsdam.

Karl Heinrich Schäfer.

Dr. Wilhelm Berning: Das Bistum Osnabrück vor Einführung der Reformation (1543). 1940, 318 Seiten. Buchdruckerei und Verlag Fried. Obermeyer, Osnabrück. (Das Bistum Osnabrück. Herausgegeben von Joh. Vincke, Band 3).

Dieser Beitrag zur Bistumsgeschichte führt die Forschungen über das Bistum Osnabrück von Johannes Vincke und Lambert Huys fort und stützt sich dabei auf bisher unbekannte und unbenutzte Quellen der einheimischen Archive. Hier werden die Quellennachweise, die man bei C. Stüves Geschichte des Hochstifts Osnabrück so schmerzlich vermißte, erbracht.

B. will die religiöse Lage des Bistums Osnabrück am Ausgang des Mittelalters näher erforschen unter zeitlicher Beschränkung auf die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Es wird ein Bild der katholischen Kirche im Bistum Osnabrück in allen Einzelheiten entworfen, das die mannigfaltigen Erscheinungen des religiösen Lebens umspannt. Ein Ueberblick über die Tätigkeit des Osnabrücker Offizials und der Bischöfe soll nachweisen, daß in den letzten Jahrzehnten vor Einführung der Reformation die kirchliche Disziplin gehandhabt und die kirchliche Ordnung „im großen und ganzen“ beachtet wurde. Alles hielt sich „in erträglichen Grenzen“. Daß der Osnabrücker Klerus in seiner sittlichen Haltung auf Grund der Quellenüberlieferung belastet wird, gibt B. zu. Trotzdem stellt er die Feststellung vorreformatorischer Mißstände in Abrede.

Als Katholik rückt B. natürlich die kirchlich-katholische Restaurationsbewegung, die Reformtätigkeit und -Politik der Bischöfe in den Vordergrund und stellt sie neben die protestantische Reformation: bis 1524/25 war Osnabrück von der Reformation unberührt und das religiöse, kirchliche Leben erfreulich rege; eine religiöse Erstarkung durch die katholische Reform wurde erstrebt. Dafür werden eine Fülle von Tatsachen und Zeugnissen beigebracht. Die westfälisch-niedersächsische Hartnäckigkeit hat nach B. das Festhalten an der alten Ordnung bestärkt und der schlechte Besuch des Chorgottesdienstes ist nur eine Folge reformatorischer Predigten. Aber schließlich sind doch die Versuche der Zurückführung zur alten Ordnung und der neuen Sicherung alter Bestände, d. h. der Abwehrkampf gegen die „drohende Gefahr“ des Protestantismus gescheitert. Als ob die Einigung durch die Agitation der Reformatoren zerstört worden wäre!

In einem abschließenden Ueberblick hebt B. die Hauptzüge des Gesamtbildes heraus.

Die Darstellung B.s hält sich vor allem an das Material der Archivbestände, die ihm gute Dienste geleistet haben, d. h. zum Nachweis der Thesen, die er anschlagen will. Angesichts der apologetischen Absicht wird man von ihm nicht konfessionelle Unvoreingenommenheit erwarten können. Die Schrift B.s ist nicht tendenzlos. Warum sich die Reformation in Osnabrück erst später hat durchsetzen können, was bis dahin hemmend wirkte, ob wirklich der Klerus seiner Aufgabe gewachsen war, das sind Fragen, für die B. allzu schnell die Antwort präsent hat. Damit erfaßt er aber die religiösen Kräfte des Luthertums nicht. Die ersten Anzeichen des lutherischen Einflusses werden als Gefahren für den Bestand der Kirche angesehen und daher die Reformation unterdrückt.

Wir werden nicht instand gesetzt, uns ein klares, abschließendes Bild zu machen über die Zeit kurz vor der Reformation — was angesichts der Tatsache, daß sich die Forschung mit diesem Teil der Bistumsgeschichte noch zu wenig beschäftigt hat, fruchtbarer wäre, als eine Rechtfertigungsschrift. — B. entwirft ein günstiges Bild, indem er Lichtungen durch den dunklen Wald der vorreformatorischen Zeit schlägt und nachher übersieht, daß da einmal Bäume gestanden haben. Das Bild dieser Zeit ist doch viel baum- und schattenreicher. Und kein Forscher darf sich von der wissenschaftlichen Strenge dispensieren, die auch ihre Schlagkraft besitzt.

Bonn a. Rh.

Hermann Reuter

Wilhelm Dersch: Hessisches Klosterbuch. Quellenkunde zur Geschichte der im Reg.-Bezirk Kassel, im Kreis Grafschaft Schaumburg, in der Provinz Oberhessen und dem Kreis Biedenkopf begründeten Stifter, Klöster und Niederlassungen von geistlichen Genossenschaften (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 12) Marburg, Komm.-Verlag N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandlung (G. Braun) 1940. 205 Seiten. 8.50 RM., geb. 10.— RM.

1915 erschien das Hessische Klosterbuch von Dersch in 1. Auflage. Es ist in vielerlei Hinsicht als vorbildlich anerkannt, hat sich bewährt und ist jetzt nach 15 Jahren in 2. Auflage erschienen. Es will eine Quellenkunde zur Geschichte der Niederlassungen von geistigen Genossenschaften jeder Art im hessischen Raume sein. Nach kurzen Angaben über Ort, Name, Ordenszugehörigkeit und die wichtigsten Daten aus der Geschichte der Niederlassung folgt zunächst, was über ihre Bibliothek und ihr Archiv festzustellen war, dann weitere ungedruckte Quellen (Urkunden und Akten), schließlich die gedruckten Quellen und Darstellungen. Bei den größeren Klöstern sind die letzteren nach zeitlichen Abschnitten, Personen, Grundbesitz, Gebäuden usw. untergeteilt. Angefügt sind der Liste Zusammenstellungen nach der territorialen Zugehörigkeit vor 1803, der Diözesanzugehörigkeit vor 1821, über Ordenszugehörigkeit, die Klosterpatroninnen und die Reihenfolge der Pfründen.

Man möchte wünschen, daß alle deutschen Landschaften ein derartiges Klosterbuch besäßen. Ein Aenderungswunsch hat sich mir bei seiner Benutzung immer wieder aufgedrängt. Bei D. erscheinen die größten und wichtigsten Klöster und Stifter in einer Reihe mit Klosterhöfen, Terminen, Klausen und Beginenhöfen. Das ergibt eine große Fülle von Namen, wobei das Wichtige in der Masse der kleinen Dinge beinahe verschwindet. Uebersichtlicher würde es sein, wenn die Klöster, Stifter und Konturen von den Nebensiedlungen und Klausen getrennt würden.

Noch einige Einzelheiten. Bei Fulda und Hersfeld wäre unter Grundbesitz das wichtige Buch von Friedrich Lütge: „Die Agrarverfassung des frühen Mittelalters im mitteldeutschen Raum, Jena Fischer 1937“, nachzutragen. Darin steht der Besitz der Klöster von Fulda und Hersfeld und seine Beurkundung beinahe im Mittelpunkt. Ferner: Bei D. S. 28 wird das Kloster Frauenbreitungen der Diözese Würzburg zugewiesen mit dem Zusatz: „Auch Mainz wird genannt“. Aber im *Registrum subsidii Clero Thuringiae anno 1506 impositi* erscheint sowohl die Pfarrei, wie das Kloster Frauenbreitungen als abgabepflichtig, d. h. als zur Diözese Mainz gehörig. (*Zeitschrift des Vereins für Thür. Geschichte* 10/1880, S. 123 und 125). Umgekehrt kennt Bendel in seiner Klösterliste der Würzburger Diözese um 1450 Frauenbreitungen nicht (*Würzburger Diözesangeschichtsblätter* 2, 1934). Endlich: Das S. 52 als von Fulda abhängig erwähnte Frauenkloster in Teutleben bei Gotha wird nur einmal bei Schannat erwähnt, sonst ist darüber gar nichts bekannt.

Weinmar.

Rudolf Herrmann.

Dr. Harm Wiemann: *Geschichte des Augustinerklosters St. Martin und der Karthause Crimmitschau*. XVI und 103 Seiten und zwei Tafeln, Crimmitschau 1941.

Der Verfasser, dessen Geschichte des Zisterzienser-Nonnenklosters Frankenhäuser bei Crimmitschau bereits in der *Z. f. K.-G.* 1940/41 S. 278—82 kritisch besprochen wurde, legt jetzt diese neue Schrift vor. Es handelt sich um das regulierte Chorherrnstift beim ehemaligen Martinsmünster, dem ältesten und vornehmsten Gotteshaus zu Crimmitschau, das am Ausgang des Mittelalters bezeichnenderweise durch Eingreifen der Landesherrschaft in ein Karthäuserkloster umgewandelt und im 16. Jahrhundert beschlagnahmt und dem Untergang preisgegeben wurde. Es teilte damals das Schicksal mancher hervorragenden Kirchen Deutschlands (Marienmünster in Brandenburg, die bonifatianische Peterskirche in Hof-Geismar, Cyriakus-Pfarrkirche in Kassel, St. Martin in Siegen u. a.). Wemann widmet sein Hauptaugenmerk, ähnlich wie in der Arbeit über Frankenhäuser, der Wirtschaftsgeschichte der letzten Klosterzeit auf 25 Seiten (S. 60—85); die innere Geschichte von Stift und Kloster wird auf 9 Seiten behandelt (S. 33—42). Am dürftigsten erscheint (S. 22) die äußere Geschichte des mindestens 250

Jahre alten und wichtigen Martinsstiftes, während sich das Schicksal der kaum 50jährigen Karthause auf 6 Seiten (S. 24—30) entrollt. Im 3. Kapitel wird ein Verzeichnis von 81 Urkunden des „Klosters“ vorgelegt, ähnlich wie bei Frankenhäusen, in Form kurzer, meist ungenügender Regesten, die für die spätere Darstellung ziemlich bedeutungslos bleiben. Ein Beispiel: im Regest 21 von 1345 wird eine Urkunde des Staatsarchivs Dresden mit zwei Zeilen abgetan, aber später die nämliche Urkunde 13 (!) mal, nicht etwa nach diesem Regest, sondern immer wieder mit ihrer Nummer, im Archiv zitiert und zwar fast stets wegen anderer Tatbestände, die im Regest selbst gar nicht erwähnt werden. Aus der gleichen Urkunde ist der im Regest ohne Amt genannte Aussteller Nikolaus von Berna als Stiftspropst von St. Martin gekennzeichnet, aber auf S. 34 als Aussteller derselben Urkunde ein Probst Albert genannt und überdies noch ein 3. Propst, Heinrich von St. Martin, vorgeführt, der in der Propstliste auf Seite 93 überhaupt nicht erscheint! Wertvoll ist das 8. Kapitel über die „inkorporierten Kirchen“, zu denen (Seite 56) irrigerweise auch das Martinsmünster vor der Stadt gerechnet wird, obwohl gerade an ihm, als der Mutterkirche und Urfparrei, die seelsorgenden Kanoniker angestellt waren. Diese hatten die schon von Augustin und Chrodegang, später von Norbert noch strenger geforderte *vita communis* und persönliche Besitzlosigkeit verwirklicht und nannten sich deshalb regulierte Kanoniker, die, wie alle kanonischen Kollegien, unter Leitung eines Propstes Gottesdienst und Seelsorge in ihrer mannigfaltigen Gestalt ausübten.

Da der Verfasser inzwischen den Doktorhut erworben und die vorliegende Arbeit möglicherweise der betreffenden Fakultät vorgelegt hat, erwartet man von ihm eine dem Gegenstand angemessene wissenschaftliche Abhandlung. Angesichts der seltenen Umwandlung eines Chorherrnstiftes zum Karthäuserkloster war Gelegenheit geboten, den grundlegenden Unterschied zwischen kanonischer Seelsorgegeistlichkeit und einem rein monastischen Konvent von Mönchen ohne Seelsorgetätigkeit herauszuarbeiten. Für die Bedeutung des Chorherrnstiftes hätte besonders die Abhandlung in der Savigny-Zeitschrift für Rechtsgeschichte 45, Kan.-Abt. 14, 1925, S. 161—173 über „die Pfarreigenschaft der regulierten Stiftskirchen“ nicht übersehen werden dürfen. Wiemann aber macht aus dem Seelsorgeklerus nur „Mönche“, sogar „zwei Arten von Mönchen“ (S. 34), aus dem Martinsmünster ein monastisches Kloster, wozu er sich offenbar durch den Ausdruck monasterium verleiten ließ, weil er dessen Bedeutung als „Münster“ nicht kannte. Selbst der mittelalterliche Titel „Kloster“ ist rechtsgeschichtlich nicht ohne weiteres mit einem monastischen Konvent zu identifizieren, vielmehr bedeutet er meist nur den äußerlich sichtbaren und umfriedeten Bereich der kirchlichen Gebäude einer geistlichen oder monastischen Gemeinschaft, so daß sogar von einem Domkloster gesprochen werden kann, obwohl doch Domherren keine Mönche sind. Auch die Chorherrn von St. Martin zu Crimmitschau wurden zuweilen „thumbherrn“, aber niemals „Mönche“ genannt. Die Martinskirche bildete den ursprünglichen, seelsorgerlichen und gottesdienstlichen Mittelpunkt für Stadt und Pleißgrund südlich Crimmitschau. Sie war die Urfparrei mit Baptisterium und großem Friedhof. Nach ihr wurde das ganze Tal benannt (Martinstal) und noch im späteren Mittelalter galt sie für mehrere Dörfer als die zuständige Pfarrkirche (S. 56). Vermutlich reichte sie noch in die altfränkische Zeit zurück, vor der Gründung und Abtrennung des Mainzer Suffraganbistums Zeit-Naumburg, bzw. Halberstadt. Als dann im 10. Jahrhundert die Ortschaft Crimmitschau befestigt wurde, kam die Martinskirche, ähnlich wie viele frühen Gotteshäuser (vgl. „Unser Eichsfeld“ 30, 1935, S. 145 ff.: Schäfer, die älteste Kirche von Duderstadt), außerhalb der Tore zu liegen, und die Stadt baute sich eine eigene Filialkirche, deren Patrozinium St. Laurentius aufs ausgehende 10. Jahrhundert deutet. An der Mutterkirche waren wohl schon ursprünglich mehrere Geistliche tätig, bis die Einkünfte durch allerlei

„Entfremdungen“, vielleicht auch durch Gründung von Tochterpfarreien, so stark zurückgingen, daß eine Neudotierung sich als nötig erwies. Diese geschah in Form eines regulierten Chorherrnstifts durch den Reichsministerialen Heinrich von Crimmitschau auf der nahegelegenen Burg. Sein Geschlecht hatte die Vogtei der Mutterkirche St. Martin (vgl. Göpfert S. 186) und zwar wohl nicht ohne Schuld an der von den Päpsten (Bonifaz VIII., Johann XXII.) wiederholt gerügten Entfremdung der Kirchengüter. Ein Kreuzzugsgelübde zur Sühne seiner Sünden wurde vom zuständigen Naumburger Bischof in die Verpflichtung zur Errichtung des geistlichen Stiftes umgewandelt (Göpfert S. 409). Wie an vielen anderen Stiftskirchen (vgl. m. Pfarrkirche und Stift S. 162 f.) sehen wir auch an St. Martin die Kanoniker in der symbolischen Siebenzahl befründet (Göpfert S. 411, 413). Der leitende Geistliche war der Propst. Er galt noch im 15. Jahrhundert als der eigentliche Träger der Seelsorge für die Stadt und das Martinstal, obwohl von ihm schon längst nachgeordnete Geistliche der Mutterkirche mit der Seelsorge in den Filialen der Stadt und der Dörfer beauftragt zu werden pflegten (S. 53). Von ihnen, wie dem Propste, wurden ebenfalls die Gottesdienste in den Kirchen ohne Pfarrcharakter, in Heiligkreuz, St. Wolfgang, im Stadtpital u. a. abgehalten. Dem Propst unterstand desgleichen der Kaplan des von ihm beauftragten Stadtpfarrers und der geistliche Rektor der Lateinschule von Crimmitschau, die wiederholt in den vorreformatorischen Urkunden genannt wird (Gottlieb Göpfert, Gesch. d. Pleißengrundes, Zwickau 1794, S. 386, 390, 403). Wiemann hat aber nicht nur die Pfarrseelsorge, sondern auch die Schule völlig übersehen. Er meint (S. 33), über das innere Leben und die Tätigkeit der Kanoniker von St. Martin lägen „keinerlei Ueberlieferungen“ vor. Den tieferen Ursachen für die Aufsehen erregende Umwandlung einer kanonischen Urfparrei in ein monastisches Oratorium hätte er nachgehen sollen: um 1470 war es unter dem Propste Otto Griefz zwischen dem Magistrat von Crimmitschau und dem Pfarrklerus zu Zwietracht und Prozessen gekommen wegen der Abhaltung der Gottesdienste in den beiden Pfarrkirchen, im Spital und anderen Gotteshäusern. Von Seiten des Territorialfürsten und seiner Beamten wurde dabei starker Druck auf die Stiftsgeistlichkeit und den Bischof geübt, auch die römische Kurie merkwürdigerweise für den Umwandlungsplan gewonnen, ähnlich wie es um jene Zeit dem Kurfürsten von Brandenburg gelang, die Kurie für die Aufhebung der regulierten (Prämonstratenser-)Kanoniker von Brandenburg und Havelberg zu beeinflussen. So konnte der nachweisbare und berechtigte Widerstand des Klerus von St. Martin nicht aufrecht erhalten werden, die Abdankungsurkunde wurde ihnen einfach zum Vollzug vorgelegt. Das geschah im Mai 1478, als der Umbau von Kirche und Kloster seitens der Territorialherrschaft schon in die Wege geleitet war. Die päpstliche Genehmigung wurde den vollendeten Tatsachen gegenüber erst im Dezember desselben Jahres erteilt! Der für die Umwandlung angegebene Grund, daß die Dotation des Martinsstiftes für den Unterhalt der Geistlichen nicht ausreiche, war offensichtlich ein bloßer Vorwand. Denn nunmehr mußten die Karthäusermönche und auch noch die verdrängten Kanoniker zeitlebens versorgt werden. Außerdem ward das Münster zum Oratorium der Karthäuser degradiert und infolgedessen der Bau einer neuen Pfarrkirche für die ehemalige Martinspfarre notwendig, so daß dieser Stadtteil nachher den Namen Neukirchen erhielt (S. 87). Der wahre Grund der Umwandlung lag vielmehr in dem Begehre der weltlichen Machthaber (auch des Stadtrates), die Besetzung der Pfarrstellen u. a. in ihre Hand zu bekommen. Bei der „Sequestration“ der Karthause im 16. Jahrhundert hören wir dann von allerhand Entgleisungen: Die reiche Bibliothek des Klosters ließ man, wie auch anderweitig nachweisbar, zu Grunde gehen. Einem Priester und einem Mönche, die noch Bücher aus ihr retten wollten, wurden die Ohren abgeschnitten (S. 28, dazu S. 85). Die ehrwürdige Martinskirche mußte als Schweinestall dienen (S. 27),

so ähnlich wie die alte Kasseler Stadtpfarrkirche St. Cyriakus vom Landgrafen Philipp zum Pferdestall gemacht wurde. Auch über den Verkauf der Kirchenkleinodien (S. 85, Göpfert S. 402) werden wir unterrichtet. Der Kurfürst ließ sich zwei kostbare Kelche ins Schloß bringen (S. 85) und von dem Erlös der anderen Geräte 63 Goldgulden übereignen (Göpfert S. 402). Interessant ist die Mitteilung (S. 28 und Nr. 6), daß Luthers eigener Schwager auf Ersuchen des Reformators das Kloostergut vom Fiskus zum Kaufe erhielt und es dann weiter verhandelte. Es war nach Vertreibung der Mönche bald herabgewirtschaftet: die Schindeln von den Dächern gerissen, die Gebäude zum Teil in Brand gesteckt, die Zäune zerstört, viele Urkunden beiseite oder verloren (S. 28 f.).

Gern hätte man etwas näheres von der S. 55 erwähnten Kalandsbruderschaft gehört, die regelmäßig an den Urfarreien und Erzpriesterkirchen ihren Sitz zu haben pflegte (vgl. Z. f. K.-G. 1941, S. 281 unten). In Crimmitschau besaß der Kaland einen großen Garten (Göpfert S. 403) und die Badestube (ebd. 394). Auch über die St. Wolfgangbruderschaft, wie über die Spitalkapelle und ihre Betreuung seitens des Stiftes (S. 53) wäre mehr zu sagen gewesen, ebenso über die Heiligkreuzkapelle vor der Stadt (S. 56), die wohl zu einem zweiten Spital gehörte. In der Mark Brandenburg sind bisher 15 Heiligkreuz-Spitalkapellen nachgewiesen: Wichmann-Jahrbuch 3, 1932, Seite 24 f.

An Einzelversehen möge berichtet werden: S. 35 muß es heißen: „für die Seelen der Gläubigen“ und nicht „für die treuen Seelen“. Seite 31 ist der Kanon und nicht das Kanon gemeint. Obwohl der Verfasser es dort selbst für unrichtig erklärt, bei den Chorherrn von „Mönchen“ zu reden, und obwohl er sie einmal (S. 33) richtig als Kanoniker bezeichnet, spricht er sonst überall von ihnen als von „Mönchen“. Seite 35 wird von der Kleidung der Chorherrn gesagt, daß sie schwarz gewesen sei. Im gleichen Atem aber heißt es, daß ihre Kleidung auch weiß, rot oder violett sein konnte. Zu Seite 36 ist zu bemerken, daß die verschiedenen Ablässe der auferlegten Bußzeiten nicht nur an Gebete und Opfergaben, sondern vor allem und ausnahmslos an aufrichtige Beichte und Bußgesinnung gebunden waren.

Potsdam.

Dr. K. H. Schäfer.

Albrecht Timm: Thür.-Sächsische Grenz- und Siedlungsverhältnisse im Südostharz. Konrad Triltsch, Verlag Würzburg-Aumühle 1939. 38 S.

Wilhelm Keitel: Die Gründung von Kirchen und Pfarreien im Bistum Zeitz-Naumburg zur Zeit der Christianisierung (= Arbeiten zur Landes- und Volksforschung, Band 5) Jena Gustav Fischer 1939, 123 S. 4.50 RM.

Martin Hannappel: Das Gebiet des Archidiaconats Beatae Mariae Virginis Erfurt am Ausgang des Mittelalters. Ein Beitrag zur kirchlichen Topographie Thüringens mit einer Karte (= Arbeiten zur Landes- und Volksforschung, Band 10), Jena Gustav Fischer 1941, 475 S. 15.— RM.

Die Arbeit von Timm kommt hier nur insoweit in Betracht, als das viel umstrittene Stück der Thür.-Sächs. Stammesgrenze zwischen Sangerhausen und dem Harz, das hier erneut und mit Erfolg aufzuhellen versucht wird, zugleich die Grenze zwischen den Diözesen Mainz und Halberstadt darstellt und ein neues Beispiel dafür ist, daß man zwar aus dem Zusammenfallen von politischen und kirchlichen Grenzen keine starre Regel machen darf, daß es aber stets nützlich und notwendig ist, sie miteinander in Beziehung zu setzen, weil sie meist zusammenfallen.

Keitel stellt die Entstehung der Pfarrei-Organisation im Bistum Zeitzaunburg dar. Die Arbeit ist verdienstlich als gute und übersichtliche Zusammenfassung der bisherigen Forschung. Was an kritischen Ausstellungen an diesen im Einzelnen wie in methodischer Hinsicht beigebracht wird, ist meist richtig, insbesondere auch die Kritik an der vorschnellen Auswertung einzelner Patrozinien. Aber was zunächst nötig wäre, nämlich eine systematische Zusammenstellung aller noch erreichbaren Patrozinien — diese Forschung steckt noch in den allerersten Anfängen — leistet K. nicht und will er im Rahmen des Zieles, das er sich gesteckt hat, nicht leisten. Er hat sich auf die gedruckten Quellen und die Literatur beschränkt und Archivalstudien nicht getrieben. Darin liegt schon beschlossen, daß seine Arbeit zwar neue Nuancen bringt, aber keine neuen Ergebnisse.

Völlig anders ist das bei dem umfangreichen Buch von Hannappel über den Bezirk des größten Mainzer Archidiakonats in Thüringen, des Erfurter Marienarchidiakonats. Es beruht zum größten Teil auf ungedruckten Quellen, insbesondere den Schätzen des neu geordneten Erfurter Domarchivs und den noch nicht veröffentlichten Subsidieregistern im Würzburger Staatsarchiv. Hinter dem Buch steht eine mühsame und entsagungsreiche Arbeit von 1½ Jahrzehnten. Es ist nach den 18 Sedes des Archidiakonats geordnet und bringt für jede zunächst einen allgemeinen Teil, der mit Hilfe der politischen und der Patronatsgeschichte, sowie der Patrozinien — auch die Siedlungsgeschichte wird berücksichtigt — versucht, Licht auf die für Thüringen so dunkle Zeit von der Christianisierung bis zum 12. Jahrhundert fallen zu lassen, d. h. die Anfänge und die älteste Entwicklung des kirchlichen Wesens aufzuhellen. Dann folgen für jedes am Ausgang des Mittelalters erscheinende Benefizium die Angaben über das Patrozinium, die älteste Bezeugung, den Patronat und — soweit es sich um Pfarreien handelt — den ältesten erkennbaren Umfang der Parochie. So wird ein für Thüringen noch nicht angebautes Gebiet zum ersten Male gründlich beackert. Das gilt insbesondere auch für die Patrozinien. H. ist sehr vorsichtig in seinen Schlüssen. Es wird im einzelnen noch mancherlei dazu zu sagen sein. Aber eine ganze Reihe von neuen Einzelergebnissen und neu aufgedeckten Zusammenhängen werden sich sicher durchsetzen.

Von allgemeiner Bedeutung ist eine Hypothese, von der H. selbst sagt, daß sie noch eingehender Begründung bedürfe. Sie versucht die auffallende Tatsache zu erklären, daß eine Reihe von Dörfern zwei Pfarreien besaßen, und zwar handelt es sich meist um solche Dörfer, in denen nachweisbar Wenden (Sorben) angesiedelt waren. H. sieht die Erklärung darin, daß es anfangs für die Deutschen und die Wenden getrennte Pfarreien gab, daß also in Thüringen, wie in anderen Gegenden mit deutsch-slawischer Mischbevölkerung, auch auf dem Gebiete der Pfarreiorganisation eine Scheidewand zwischen den beiden Völkern bestand. (Vgl. H. F. Schmid, *Das Recht der Gründung und Ausstattung von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz*. Weimar Böhlau, 1942, S. 81 und 175 f.). Das Buch von H. ist ein wertvoller Beitrag zur mittelalterlichen Kirchengeschichte Thüringens von grundlegender Bedeutung. Zu bedauern ist nur, daß die Ausdrucksweise zuweilen recht wenig klar und gepflegt ist.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Pfarrerbuch der evangelischen Kirche Badens von der Reformation bis zur Gegenwart. Teil I: Das Verzeichnis der Geistlichen, geordnet nach den Gemeinden. Herausgegeben von D. Heinrich Neu. (Band XIII der Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens). Umfang 368 Seiten, Großoktav. Preis in Halbleder geb. RM. 12.—.

Die badische Kirchengeschichte ist sehr schwieriges Arbeitsgelände. Es ist begreiflich, daß es nur eine Gesamtdarstellung gibt, die von Vierordt, die 1847 und 1856 erschien. Ganz dringend wäre eine neue Bearbeitung nötig, ganz unerläßlich ist eine Darstellung der Zeit, in der wir erst von einer badischen Kirche sprechen können, der Zeit seit 1803. Johannes Bauer, von dem wir sie erhofften, mußte sie uns leider schuldig bleiben. Er konnte die großen Vorarbeiten nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in den heute zu Baden gehörigen Territorien von der Reformation bis zur Schaffung des Großherzogtums Baden und eine badische Kirchengeschichte bis zur Gegenwart kann zur Zeit wohl kaum geschrieben werden, da es noch an den Vorarbeiten, d. h. an der quellenmäßigen Bearbeitung der Orts- und Territorialgeschichte fehlt. Zwar sind die Anfänge vorhanden. Mit besonderem Dank seien die Veröffentlichungen des „Vereins für Kirchengeschichte in der evangelischen Landeskirche Badens“ genannt. Auch die Kirchenbehörde bringt diesen Arbeiten viel Verständnis entgegen und sucht in dankenswertester Weise zu helfen. Nur so war es möglich, das „Pfarrerbuch“ in der Reihe dieser Veröffentlichungen herauszugeben und damit eine ganz bedeutende und sehr wertvolle Hilfe für den Geschichtsschreiber zu schaffen. Der jetzt erschienene 1. Band des Buches gibt auf 310 Seiten ein Verzeichnis der Pfarrer, die seit der Reformation in den heute badischen Ortschaften Dienst taten. Die lange Reihe der Namen und Zahlen wird durch knappe Notizen unterbrochen, die als Wegweiser den suchenden Leser geleiten und trotz ihrer Knappheit wertvolle Dienste leisten. Auch einzelnen Kirchenbezirken — leider nicht allen — sind geschichtliche Einleitungen vorausgeschickt. Die Series selbst enthält viel bisher unveröffentlichtes Material aus handschriftlichen Quellen. Teil II enthält die Personen des Kirchenregiments in Kurpfalz, Markgrafschaft und der vereinigten Landeskirche bis 1. 6. 1933. In einem Anhang wird zunächst eine Skizze der Geschichte vor der Union in Markgrafschaft und Kurpfalz gegeben samt einem Abdruck der bei Spohn, Kirchenrecht, 1871, gegebenen Zusammenstellung der 1821 zur vereinigten Landeskirche gehörigen Gemeinden. Der 2. Abschnitt des Anhangs enthält eine Zusammenfassung des durch die verschiedenen wertvollen Veröffentlichungen des badischen statistischen Amtes und des Oberkirchenrats zugänglich gemachten statistischen Materials über den Ausbau der badischen Landeskirche seit 1821. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis schließt das Buch, für das wir nur dankbar sein können. Es hat die Möglichkeit einer „Geschichte der evangelischen Kirche in Baden“ um ein gut Stück der Verwirklichung näher gebracht.

Heidelberg.

Hauß.

Die Pastoren der Landeskirchen Hannovers und Schaumburg-Lippes seit der Reformation. Im Auftrage des Landeskirchenamtes Hannover namens der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte in Gemeinschaft mit zahlreichen Mitarbeitern herausgegeben von Philipp Meyer. 1. Band Abbensen bis Junkerwehningen. In Kommission bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1941. XX und 580 S. 12.— RM.

Die Pfarrergeschichten als Zusammenstellung von Reihen der Inhaber der Pfarrstellen eines Gebietes sind zunächst aus heimat- und kirchengeschichtlichem Interesse erwachsen. Die ältesten entstammen einer Zeit, in der man noch Chroniken schrieb und in ihnen eine bunte Fülle von Namen und Tatsachen zusammentrug. Heute, in der Zeit der Sippenkunde, haben diese Pfarrchroniken eine ganz andere Bedeutung gewonnen. Der altkatholische Kirchenrechtler Johann Friedrich von Schultze (1827—1914) hat in einem Aufsatz über die Herkunft deutscher Gelehrter und Schriftsteller festgestellt,

daß von rund 1600 derartigen Personen, bei denen in der Allgemeinen Deutschen Biographie die Herkunft angegeben ist, reichlich die Hälfte aus evangelischen Pfarrhäusern stammt. Wer seine Ahnenreihen nach den verschiedenen Richtungen hin über mehrere Jahrhunderte zurückzuverfolgen in der Lage ist, stößt fast stets auf evangelische Pfarrer. Der Kinderreichtum der Pfarrhäuser war sprichwörtlich. Der Pfarrerstand war Jahrhunderte hindurch eine Aufstiegstellung für die begabten Söhne der breiten Schichten des Volkes. Luthers Eheschließung gewinnt im Lichte dieser Tatsachen eine ganz besondere Bedeutung. Wo der Zöllibat herrscht, bleibt diese Begabtauslese für die Zukunft ohne Wirkung.

Diese Erkenntnisse stehen hinter den Pfarrergeschichten, die in den letzten 10—20 Jahren für verschiedene Gebiete deutschen Landes erschienen sind. Daneben bleibt aber auch ihre Bedeutung für die Kirchenkunde und als Anregung für heimatgeschichtliche Forschungen bestehen. Es muß doch auch für den Pfarrer von Interesse sein, welcher Art die Personen waren, die vor ihm auf seiner Kanzel standen.

Diesen beiden Zielen entsprechend enthalten die Pfarrergeschichten einerseits Angaben über Herkunft, Lebensgang und Familienstand, andererseits solche über literarische Betätigung der behandelten Persönlichkeiten, aber auch über die Geschichte der Pfarrei und Kirche mit Literaturangaben. Das vorliegende Buch beruht auf Fragebogen und ist der gemeinsamen Arbeit einer Reihe von Mitarbeitern zu danken. Das hat natürlich seine Schattenseiten. Aber schließlich ist das Bessere oft der Feind des Guten. Der Einzelne braucht nicht nur Jahre, sondern Jahrzehnte zur Durcharbeitung der unendlichen Mengen von Gedrucktem und von Archivalien aus kirchlichen und staatlichen Archiven. Besonderer Wert ist auf die Kirchenkunde (Angaben über die Entstehung der Pfarreien usw.) gelegt. Auch die literarische Tätigkeit der Pfarrer ist berücksichtigt, freilich wohl recht unvollständig. Leider fehlt der Familienstand (Frauen und Kinder).

Mögen die noch ausstehenden Teile des Werkes bald folgen. Ein Beschluß des Landeskirchentages von Hannover lutherisch hat den Anstoß gegeben. Die Kirchenleitung hat die Arbeit wesentlich gefördert. Das findet hoffentlich auch in anderen Kirchengebieten Nachahmung. Die Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses nach der eingangs erwähnten Seite hin wird erst durch Pfarrergeschichten auf breitester Grundlage recht greifbar. Den Bearbeitern gebührt der Dank, der aller selbstlosen, mühsamen und entsagungreichen Arbeit im Dienste einer wichtigen Aufgabe zukommt.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Niedersächsische Lebensbilder. Band 1, herausgegeben von Otto Heinrich May. Hildesheim und Leipzig: August Lax 1939 (1940). 454 S. 34 Tafeln, gr. 8°. (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Hannover 22).

Die Sammlungen von Lebensbildern, die mit ansteigender Freude am Gegenstande von den landesgeschichtlichen Publikationsinstituten — Historischen Kommissionen — herausgegeben werden, sollen in ihrer Gesamtheit dazu dienen, den Boden für die Fortsetzung der Allgemeinen Deutschen Biographie zu bereiten, von der 1910 der vorläufig letzte Band erschienen ist und deren fortlaufender Nachtrag im Deutschen Biographischen Jahrbuch allzusehr den Ereignissen nachhinkt. Ohne Frage haben alle diese Sammelwerke einen Anspruch auf Beachtung auch durch den Kirchenhistoriker. Von der Allgemeinen Deutschen Biographie war es bekannt, daß an den in ihr aufgenommenen das evangelische Pfarrhaus den größten Anteil hatte.

In dem vorliegenden ersten niedersächsischen Bande haben wir 34 Lebensbilder, darunter das des Hermannsburger Missionsdirektors D. Georg Hac-

cius als des einzigen Vertreters aus Theologie und Kirche in Niedersachsen im 19. Jahrhundert. Ob es der Bedeutung von Theologie und Kirche in diesem Raume und in dieser Zeit entspricht, daß sie nur mit einem einzigen Vertreter unter 34 zu Worte kommt, bleibe dahingestellt. Richtig aber ist der Gesichtspunkt, daß die stark geisteswissenschaftliche Einstellung ähnlicher älterer Unternehmungen verlassen worden ist, daß Vertreter der Wirtschaft und des Handels, der Kunst und der Literatur, der Seefahrt, der Reederei und der Kolonisation neben Militärs, Schulmännern, Archiv-, Bibliotheks- und Museumsleuten im Vordergrund stehen. Nur ein Göttinger Universitätsprofessor ist aufgenommen: der Geograph Hermann Wagner (1840 bis 1929, von Hans Dörries), und nur ein Hochschullehrer aus Hannover: der Architekt Albrecht Haupt (1852—1932 von Paul Kanold).

Das warmherzige, lebendige Lebensbild von Georg Haccius (1847—1926) zeichnete Philipp Meyer. Haccius ist es wohl zu danken, daß Hermannsburg und seine Missionsanstalt wieder fest in der Landeskirche verankert wurden und daß Hermannsburgs Wirken und Schaffen vom Gebet und der tätigen Fürsorge des ganzen Kirchenvolkes getragen blieben, daß der Separatismus nicht weiter um sich greifen konnte. Haccius wurde weiteren Kreisen nach dem Zusammenbruch von 1918 bekannt, als er mit seiner evangelisch-lutherischen Volkshochschule der Erwachsenenbildung neue Wege wies und damit auch wertvolle kirchliche Anregungen gab. In den weiteren Biographien finden sich noch manche Beziehungen zu Theologie, Kirche und Pfarrhaus. Söhne oder Nachkommen von Pfarrern waren z. B. der Kunstmaler Hans Am Ende (Worpswede, 1864—1918), der auch als Kirchenrestaurator bekannte Architekt Albrecht Haupt, der Kunstmaler Theodor Herrmann (Heimatbewegung, 1881—1926), der durch seine gewaltigen Rohrzuckerpflanzungen in Honolulu berühmt gewordene Paul Isenberg (1837—1903), der Museumsdirektor und Provinzialkonservator Jakobus Reimers (1850—1914, maßgeblich beteiligt an der vorbildlichen Wiederherstellung von St. Michaelis in Hildesheim), der Danziger Kultursenator Hermann Strunk (1882—1931, von Haus aus Theologe, Heimatbund der Männer vom Morgenstern) und der Geograph Hermann Wagner. Auch Paul Zimmermann (1854—1933), der als Leiter des Braunschweigischen Landesarchivs in Wolfenbüttel den verhängnisvollen Schritt tat, sämtliche ältere Kirchenbücher des Landes im Staatsarchiv zu vereinigen, zählt unter seinen Vorfahren bekannte Theologen wie H. P. K. Henke-Helmstedt und J. B. Carpzov-Leipzig. Viktor v. Strauß und Torney (1809—1899), dem hier seine Enkelin Lulu v. Strauß u. T. ein außerordentlich feinsinniges Denkmal setzt, wird dem Theologen wie dem Kirchenhistoriker immer beachtenswert sein. Hermann Dettmer, der Stadtorganist von Hannover (1867—1934) war der führende Kirchenmusiker dieses Gebietes. Auch die beiden besten, solidesten Beiträge dieses Bandes weisen solche Beziehungen auf: Karl Kunze, der Direktor der vormals Königlichen Bibliothek in Hannover (1863—1927, Artikel von seinem Nachfolger, dem Herausgeber) ist Pfarrersnachkomme, und Ludwig Hänselmann, der Braunschweiger Stadtarchivar (1834—1904, Artikel von seinem Nachfolger Heinrich Mack), hat in Jena zunächst mit dem Theologiestudium begonnen. So kommen Kirche, Theologie und Pfarrhaus nicht ganz so kurz weg, wie es beim ersten Anblick den Anschein hat. Und wir dürfen hoffen, daß die späteren Bände nicht nur die allgemeine Höhe und Beachtlichkeit des ersten einhalten, sondern auch in dieser Hinsicht berechtigten Wünschen entsprechen.

Freilich müssen wir damit rechnen, daß Kirche und Theologie wie aus allen Gebieten des öffentlichen Lebens, so auch aus der Organisation der Wissenschaft herausgedrängt werden. Es ist darum dringend erforderlich, beizeiten an eine kirchliche Biographie zu denken.

Berlin.

Otto Lerche.

Walter Wendland: Die Entwicklung der christlichen Liebestätigkeit in Groß-Berlin vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Wichernverlag Berlin-Spandau 1939, 79 S.

Diese Abhandlung ist sehr dankenswert und erweckt viel Zustimmung. Fraglich ist die Richtigkeit des Satzes: „Nirgends erscheinen Kastenherren und Vorsteher als Organe der Landesherren oder der Stadtoberkeit; sie handeln vielmehr als Organe der Kirche“ (S. 9). Nach dem 30jährigen Kriege übernahm der Brandenburger Staat die Armenpflege in Berlin; erst 1820 wurde die Stadt durch die neue Stadtordnung damit beauftragt. Den breitesten Raum nimmt natürlich die Neuzeit ein. Reizvoll ist es, zu beobachten, wie die Gedanken der großen Führer auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit nach Berlin hineinwirkten: Johannes Falk, Friedrich Fröbel, Fliedner, Bodelschwingh und vor allem Wichern. Stöcker und die Stadtmission kommen nicht zu kurz. Die Liebestätigkeit der Hofkreise wird gewürdigt. Ob das Verhältnis des Berliner Bürgertums zur Inneren Mission gerecht beurteilt wird, scheint mir fraglich. Die Schuld liegt sicherlich nicht nur auf einer Seite. — Ein farbenreiches Bild entsteht vor den Augen des Lesers. Die neueste Entwicklung brachte hie und da Einschränkungen, aber keineswegs das Erliegen christlicher Liebestätigkeit.

Jahrbücher der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt. Neue Folge, Heft 54 (Erfurt, Verlag Carl Villaret, 1939). 180 Seiten.

Es ist die Aufgabe der kleineren Akademien, die wissenschaftlich interessierten Menschen ihrer Stadt und ihrer Landschaft zusammenzufassen und ihr Interesse für die Fragen und Probleme der wissenschaftlichen Forschung wach zu halten und selber befruchtend auf die Erforschung der eigenen Stadt- und Landesgeschichte zu wirken. Das Leben jeder solcher Akademie zeigt sich in der Erforschung der Territorialgeschichte, wobei diese in den Rahmen der großen Geistesgeschichte hineingestellt wird. Die Jahrbücher der Erfurter Akademie zeigen, daß in ihr diese beiden Aufgaben erfüllt werden und daß das wissenschaftliche Denken und Arbeiten auch in breiteren Kreisen fortwirkt und nicht nur auf einen kleinen Kreis engster Fachgenossen beschränkt bleibt (vergl. die Referate über die Arbeit und Sitzungen der Akademie im vorliegenden Jahrbuch). Der zweiten Forderung wird in dem vorliegenden Jahrbuch vor allem der Aufsatz über Ludwig von Seckendorf, den deutschen Staatslenker des Barock, von Wilhelm Lüdtker gerecht. Ueberzeugend weist der Vf. die Verwurzelung Seckendorfs im Pietismus nach und reißt von hier aus die Staatsanschauung Seckendorfs auf. Verwiesen sei auch auf den Aufsatz von Paul Bommersheim, die geschichtliche Stätte in der Heimat. Der Vf. versucht eine volkskundliche Geschichtsphilosophie zu geben und diese vom Begriff der Heimat aus aufzubauen. Der Vf. berührt sich hierbei in vielen Punkten mit dem Altmeister der volkskundlichen Forschung Riehl.

So möchte man der Erfurter Akademie wünschen, daß sie auf ihrem Wege weiter geht und vor allem Anregerin der heimatgeschichtlichen Forschung bleibt. Möchten die Früchte der Arbeit dann nach dem Kriege wieder in den Jahrbüchern sichtbar werden.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Territorialkirchengeschichtliche Forschungen.

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte. Herausgegeben von D. Dr. Karl Schornbaum. 15. Jahrgang 1941. 254 S. Inhalt: Helmut Weigel, Grundlagen und Anfänge kirchlicher Organisation an der mittleren Rezat; Karl Schornbaum, Zur kirchlichen Geschichte von Oberdachtetten am Ausgang des Mittelalters; Maximilian Weigel, Ein Gutachten des Johann Agricola von Eisleben über das Interim; W. Wiswedel, Helene von Freyberg, eine adelige Täuferin; Otto Clemen, Eine unbekannte Schrift von Johann Freysleben; Friedrich Griebbach, Die Gegenreformation in den Sulzbachischen Aemtern im Jahre 1628 (Schluß); Dollinger, Zur Stellung der markgräflichen Pfarrer im öffentlichen Leben; P. P. Weißenberger, Das Projekt der Uebertragung der Universität Dillingen an den Benediktinerorden; Hermann Clauß, Kleine Beiträge zur Geschichte der Wiedertäufer in Franken; Paul Schöffel, Amorbach, Neustadt am Main und das Bistum Verden; Otto Clemen, Briefe an Veit Dietrich und Hieronymus Besold in Nürnberg; derselbe, Ehekreuz eines Altdorfer Professors; Leonhard Theobald, Balthasar Hubmaier; Fr. Braun, Augustanafeste und Augustanafestschriften; Wilhelm Sperl, der bayerische Schulfreund des Regierungs-, Kirchen- und Schulrates Dr. Heinrich Stephani; Karl Schornbaum, Zur Geschichte des Separatismus im Bayreuther Unterland; M. Weigel, Beiträge zu einer Geschichte des Franziskanerklosters in Amberg; Helene Burger, Aus der ersten Zeit der bayer. evangel. lutherischen Landeskirche.

2. Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte, herausgegeben von Lic. Walter Wendland. 34. Jahrgang, 1939, Berlin Komm.-Verlag von Martin Warneck, 176 S. Inhalt: Robert Stupperich, Johann Briesmanns reformatorische Anfänge; Herbert Link, Eine Predigt Luthers für eine Diözesanversammlung in Leitzkau 1512 in deutscher Uebertragung; Lic. Walter Wendland, Die märkische Reformation, ihre Eigenart und ihre Schranken; Wilhelm Dürks, Der Beginn der märkischen Reformation 1539; Otto Clemen, Zum Türkenfeldzug des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg 1542; Victor Herold, Von tapferen Predigern und Streitern für Luther in der Mark; Lic. Walter Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte; Karl Nagel, Kirchliche Sitten und Ordnungen in einer uckermärkischen Landgemeinde um 1750; W. Rotscheidt, Brandenburger Studenten am akademischen Gymnasium zu Hamburg 1613—1883; dasselbe 35. Jahrgang 1940, 231 S. Inhalt: Elisabeth Reuß-Caspari, Kirche und Klerus in Frankfurt a. d. Oder im Mittelalter, Verfassung und Verhältnis zur Stadtgemeinde; Victor Herold, Prenzlau in der Reformation; Reinhold Heuer, Aus den Briefen eines Feldpredigers um das Jahr 1806; Georg Simon, Die Entwicklung des Taufalters in den letzten 200 Jahren, ein Beitrag zur religiösen Volkskunde; Walter Wendland, Einführung in die Quellen und Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte (Schluß).

3. Kirchengeschichte von Mecklenburg-Strelitz 1701—1934 von Dr. phil. h. c. Georg Krüger-Haye; Verlag Friedrich Bahn, Schwerin. 1941. 96 Seiten.

4. Blätter für pfälzische Kirchengeschichte. Schriftleiter: Georg Biundo. Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt. 15. Jahrgang, 1939, Heft 3—6; 16. Jahrgang 1940, Heft 1—3. Aus dem Inhalt: Biundo, Leiningische Kirchenordnungen; derselbe, Zur Geschichte des Leiningischen Gesangbuches.

5. Blätter für die Kirchengeschichte Pommerns, herausgegeben von Prof. D. Laag und Pfarrer Heyden. Druck und Verlag von Fischer & Schmidt, Stettin. Heft 20/21 1939. Inhalt: Heyden, Die Hospitäler St. Georg und St. Gertrud in Pommern; Georg Gudelius, Die Wiederherstellung des Katholizismus in den Landen Lauenburg und Bütow nach 1737, Teil II.; Heyden, Die Cospelordnung von Lassan 1563; Heyden, Von den Ka-

landen in Pommern; Christian Stubbe, Pommern vor hundert Jahren gegen den Branntwein; Heyden, Die Kirchenvisitation zu Ducherow 1572; derselbe, Von den bischöflichen Beamten in Pommern (Nachtrag); dasselbe, Heft 22/23, 1940. 95 S. Inhalt: Heyden, Das Wallfahrtswesen in Pommern; derselbe, St. Maria in Pommern; Gudelius, Bismarcks Traupastor Sauer von Alt-Kolziglow in seinem Kampf mit dem Separatismus; Heyden, Eine Präpositenkonferenz von 1702; Heyden, Die Bedeutung der kirchlichen Matrikeln und Visitationsurkunden für die kirchengeschichtliche Forschung in Pommern; derselbe, Von den bischöflichen Beamten in Pommern (Nachtrag 2); Register zu Heft 1 bis 20/21.

6. Monatsblätter der Gesellschaft für Pommerische Geschichte und Altertumskunde, 55. Jahrgang. Nr. 4—6, April-Juni 1941. Aus dem Inhalt: Heyden, Die Propstei Demmin.

7. Monatshefte für Rheinische Kirchengeschichte. 34. Jahrgang. Heft 3/4, März/April 1940; Heft 5/6, Mai/Juni 1940; 35. Jahrgang. Heft 3/4, März/April 1941. Hauptschriftleiter: Pfarrer i. R. Dr. Theol. Wilhelm Rotscheidt, Essen. Verlag des Evang. Preßverbandes für Rheinland, Essen. Inhalt: H. Fröhlich, Zur ältesten Kirchengeschichte des Pfalz-Zweibrückischen Oberamts Meisenheim; A. Christlieb, Die Verfassung der reformierten Kirche in Kleve-Jülich-Berg-Mark; H. Müllers, Thomas Dorn; derselbe, Nochmals Gerhard Hertzen und seine Sippe; A. Rosenkranz, Das reformierte Gymnasium in Kreuznach 1567—1803; Heinrich Müllers, Johann Karl Heisius; Hans Josten, Die Gemeinden unterm Kreuz und die weltwirtschaftliche Bedeutung des Rheinlandes; W. Rotscheidt, Pfarrer Johann Moritz Berger in Essen 1589 bis 1593; K. Fix, Die Aufhebung des Edikts von Nantes in der Eifel; K. Fr. Zickwolf, Zur Liste der evangelischen Pfarrer von Achtelsbach.

8. Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte. Herausgeber: Oberkonsistorialrat Schwarz, Breslau 4, Schloßplatz 8. Verlag der Buchhandlung des Schlesischen Provinzialvereins für Innere Mission, Liegnitz, Friedrichsplatz. 31. Band, 1941, 160 S. Inhalt: Georg Steller, Die Zufluchtskirche Ablaßbrunn im Fürstentum Sagan; Hans Grünewald, Aus Goldbergs kirchlicher Vergangenheit; Hermann Hoffmann, Vom geistigen Leben im evangelischen Schlesien um 1600; H. Böttger, Schweidnitzer Begräbnisordnung 1633/41; Hermann Buschbeck, Zwei Jubilare unter den schlesischen Kirchenliedern; W. Remenz, Zur Geschichte der Taufen in Schlesien; Gustav Rauterberg, Die staatlichen Maßnahmen zur Erziehung der Typhuswaisen in Oberschlesien; Schwenker, Drei Gestalten und Gestalter aus dem evangelischen Oberschlesien; Otto Schultze, Ergänzungen und Berichtigungen.

9. Beiträge zur Thüringischen Kirchengeschichte, herausgegeben in Verbindung mit D. R. Herrmann, Kirchenrat i. W. in Weimar und Dr. W. Schmidt-Ewald, Staatsarchivrat in Gotha von R. Jauernig, Pfarrer in Weimar. Band 6, Heft 1, 1940, 104 Seiten. Verlag der Frommannschen Buchhandlung Walter Biedermann, Jena. Inhalt: Rudolf Herrmann, Der Umfang der Urfparrei Orlamünde; Georg Buchwald, Kleine Notizen aus Rechnungsbüchern des Thür. Staatsarchivs Weimar; Gotthold Resch, D. Alfred Resch.

10. Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte 1939/40. 370 Seiten. Komm.-Verlag: Verlagshandlung der Anstalt Bethel, Bethel bei Bielefeld. Inhalt: Robert Frick, Pietismus und Rationalismus als Gabe und Gefahr für die Kirche; Wilhelm Noelle, Lutheraner und Reformierte in der Grafschaft Mark vom Westfälischen Frieden bis zur Union (Schluß); Wilhelm Rahe, Johann Heinrich Volkening als Prediger in den Anfängen der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg; Ewald Dresbach, Beiträge zur Kirchengeschichte der ehemaligen Hansasadt Breckerfeld und ein Verzeichnis der dortigen Prediger; Albrecht Stenger, Die Reformation in Dortmund; Theodor Wotschke, Urkunden zur westfälischen

Kirchengeschichte (Fortsetzung); Martin Blumenkamp, Der Streit um die Vorbürger zur Schlüsselburg; Wilhelm Erdmann, Eine Visitationsordnung aus der Mitte des 17. Jahrhunderts; A. H. Blesken, Daten zur Kirchen- und Reformationsgeschichte der Grafschaft Mark, der Städte Dortmund, Lippstadt und Soest sowie der Grafschaft Hohenlimburg.

11. D. Dr. Heinrich Tilemann, Oberkirchenratspräsident z. D. in Oldenburg, Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha, Festrede, gehalten auf der 9. Hochschultagung der Luther-Akademie zu Sondershausen am 11. August 1940 (= Studien der Luther-Akademie, herausgegeben von Carl Stange, Heft 15). Verlag C. Berthelsmann, Gütersloh 1940, 19 S.

Volkskunde. Als ein Beitrag zur religiösen Volkskunde bezeichnet sich die Aufstellung von Simon (2) über die Entwicklung des Taufalters in drei Berliner Randgemeinden. Seit 1805 kommen, erst vereinzelt, Fälle vor, in denen die Frist von 6 Wochen überschritten wird. Sie mehren sich seit 1875 ständig, so daß jetzt nur knapp 10 Prozent der Kinder innerhalb dieser Frist zur Taufe gebracht werden, während etwa 65 Prozent Spätaufnahmen (Frist: 6 Wochen bis 1 Jahr), 25 Prozent Nachtaufnahmen sind.

Mittelalter: Heyden (5), der vor einigen Jahren eine Kirchengeschichte Pommerns in zwei Bänden veröffentlicht hat, liefert wertvolle Beiträge zur Aufhellung des kirchlichen Lebens seiner Heimat im Mittelalter, die z. T. auch von allgemeiner Bedeutung sind. In der Arbeit über die Hospitäler St. Georg und St. Gertrud werden sämtliche Anstalten der genannten Arten unter Verwertung des bekannten Quellenmaterials aufgezählt und die Georgenspitäler als Leprosenhäuser, die erst später auftretenden Gertrudspitäler als Herbergsstätten nachgewiesen. — Ein wertvoller Beitrag zur Patrozinienforschung ist der Aufsatz „St. Maria in Pommern“. Die Marienverehrung wurde durch die Klöster, besonders die der Zisterzienser, verbreitet. Eine lange Liste der Marienkirchen, -Altäre und -Bruderschaften ist beigegeben. — Der Aufsatz über die Kalandbruderschaften weist für Pommern 40 nach und sucht den Anlaß zu ihrer Entstehung im Spolienrecht der weltlichen Kirchherren: Man wollte dafür sorgen, daß für das Seelenheil der Priester wenigstens ausreichende Totenfeiern gehalten werden könnten. — Eine weitere Abhandlung stellt zusammen, was aus den pommerschen Quellen über das Wallfahrtswesen zu erheben ist. Unter den Patrozinien der Gnadenorte nimmt Maria bei weitem die erste Stelle ein. Auch stellvertretende Sühnewallfahrten werden erwähnt. — Einige Nachträge zu einem früheren Aufsatz ergänzen die in diesem enthaltene Liste der bischöflichen Beamten (Archidiakone, Offiziale usw.) in Pommern. — Die eindringliche Schilderung der kirchlichen Verhältnisse im mittelalterlichen Frankfurt a. d. O. von Reuß-Caspari (2) behandelt hauptsächlich die wirtschaftlichen und rechtlichen Dinge; die neue Laienherrschaft vor allem in der Form des Patronats über die Altarpfründen (es gab deren 50) erleichterte die Einführung der Reformation. Die alle erreichbaren Quellen verwertende Arbeit bestätigt das auch sonst bekannte Bild vom kirchlichen Leben in den deutschen Städten des späten Mittelalters. — Hellmuth Weigel (1) benutzt eine Darstellung der Entstehung der Pfarreiorganisationen an der mittleren Rezat (Mittelfranken), um noch einmal seine methodischen Grundsätze über die Feststellung des ältesten Pfarreisystems zu entwickeln. Er bezeichnet es als unzulässig, eine Pfarrei, die für das 13. Jahrhundert aufgrund von Separationsurkunden und Zehntverhältnissen als Großpfarrei festgestellt ist, als solche in die ersten Anfänge zurückzudatieren und sie als Urfarrei zu bezeichnen; dabei übersehe man, daß dazwischen die kluniazensische Reformbewegung liege, die mit ihrer weitgehenden Auflösung des Eigenkirchenwesens auch Umbildungen des Pfarrsystems bewirkt habe. Lediglich die Siedlungskunde im weitesten Sinne und die Patrozinienforschung könnten das Dunkel, das über den Anfängen liege, ein wenig aufhellen. — Herr-

mann (9) beschreibt die Grenzen der Urfparrei Orlamünde in Thüringen aufgrund eines Verzeichnisses aus dem Ende des 14. Jahrhunderts, in dem die Orte aufgeführt sind, die damals am Montag nach Rogate zum Kreuz- und Opfergang in Orlamünde zu erscheinen verpflichtet waren. — Schöfel (1) läßt mit Hilfe von bisher nicht beachteten Quellen neues Licht auf die Frühgeschichte der mainfränkischen Klöster Amorbach (Gründung durch Schottenmönche) und Neustadt am Main und auf ihre Beziehungen zum Bistum Verden (Karl der Große bediente sich ihrer bei der Christianisierung in diesem Teile des Sachsenlandes) fallen. — Die Ausführungen Heydens (6) über die Propstei Demmin sind dadurch von allgemeinem Interesse, daß der Verfasser wahrscheinlich macht: Im Bistum Kammin hatten die Archidiaconate als bischöfliche Verwaltungsbehörden Vorläufer in den Propsteien, die von den Landesherren eingerichtet waren.

Reformation. Aus Anlaß des märkischen Reformationsjubiläums beschäftigen sich mehrere Abhandlungen mit der Reformationszeit in der Mark Brandenburg. Wendland (2) schildert in großen Zügen die Eigenart der Umbildung des Kirchenwesens in diesem Gebiet: Sie war stark von politischen Rücksichten bestimmt, mehr vorsichtig, als kämpferisch. — Derselbe (2) bietet eine Einführung in die Quellen und die Literatur zur märkischen Reformationsgeschichte, die keine Vollständigkeit erstrebt, sondern eben nur „Einführung“ sein will. — Dürks (2) behandelt in sauberer quellenmäßiger Untersuchung eine Einzelfrage, nämlich die nach Ort und Zeit der ersten evangelischen Abendmahlsfeier des Kurfürsten Joachim II. und der beiden ersten öffentlichen Feiern, zu denen sich der märkische Landadel und die Stadträte versammelten. — Stupperich (2) schildert Leben und Schriften des aus Kottbus stammenden Johann Briesmann bis zu seiner Berufung nach Ostpreußen 1523; ein Faksimiledruck seines auf Luthers Veranlassung geschriebenen Sendbriefs an die christliche Gemeinde seiner Vaterstadt ist beigegeben. — Unter dem Anderes vermuten lassenden Titel des Aufsatzes von Herold (2) verbirgt sich eine Geschichte der Einführung der Reformation in Neuruppin und des dabei tätigen Prädikanten Jacob Kortbeck. Von allgemeinem Interesse ist eine wörtlich abgedruckte umfangreiche Darstellung des Rates über die kirchlichen Verhältnisse der Stadt in der Zeit des Uebergangs. — Derselbe (2) stellt den Uebergang zum neuen Kirchentum in der Stadt Prenzlau dar: keine elementare Volksbewegung, sondern das mühsame Werk des Prädikanten Jakob Bekkerow. Eingehend wird die Eigenart der Stadt und das Widerstreben des Landadels und des Kalands dargestellt. — Heyden (5) schildert die Bedeutung der pommerischen Visitationsakten für die Erkenntnis der vorreformatorischen Zustände, der in der Reformationszeit geleisteten Aufbauarbeit und des Pfarrerstandes jener Zeit. Ein Beispiel bietet der von ihm mit einer Einführung erläuterte Abdruck der Niederschrift über eine Visitation des ländlichen Kirchspiels Ducherow (1572) (5), die nicht nur über die finanziellen Verhältnisse, sondern auch über die Gottesdienstordnung Auskunft gibt. — Dresbach (10), schildert in großen Zügen die Kirchengeschichte von Breckerfeld in Westfalen: 1396 vom Landesherrn, dem Grafen von der Mark, zur Stadt erhoben, wurde die Bürgerschaft seit 1571 allmählich lutherisch; seit 1700 gab es auch eine reformierte Gemeinde; das Simultaneum wurde 1728 mit Militärgewalt durchgeführt. Eine Pfarrerverzeichnis ist beigegeben. — In Dortmund (Stenger, 10) setzte die Bürgerschaft gegen den Rat in langen Kämpfen, die von 1532—70 währten, die Reformation in der lutherischen Form durch. — Blesken (10), gibt in Form von chronologischen Tabellen für die Grafschaft Mark die Städte Dortmund, Lippstadt, Soest und die Grafschaft Hohenlimburg die Daten für die Einführung des Christentums und der Reformation, aber auch Angaben für die folgenden Jahrhunderte bis zur Gegenwart, ferner ein Verzeichnis der Kirchen mit ihrer ersten Erwähnung und den Patrozinien, sowie der Klöster des Gebietes. — Fröh-

lich (7) beendet seine Auszüge aus den Visitationsakten des Amtes Obermeisenheim (siehe diese Zeitschrift 1940 S. 512). — Biundo (4) bringt einige Bemerkungen über die Kirchenverordnungen (die erste 1566 schließt sich an die sog. kleine württemberg. Kirchenordnung von 1553 und an die mecklenburger von 1552 an) und Gesangbücher (das älteste schon 1605) der Grafschaft Leiningen. — Einige Arbeiten beschäftigen sich mit dem Täuferum in Süddeutschland. Theobald (1) versucht eine zusammenfassende Charakteristik von Balthasar Hubmaier, die sehr abwertend ausfällt. — Wiswedel (1) stellt zusammen, was über die Schicksale einer adligen Täuferin aus Tirol bekannt ist. — Clauß (1) bringt eine Reihe von Notizen über Täufer in den Gebieten der Bischöfe von Eichtstätt, Bamberg, Würzburg und der Reichsstadt Schweinfurt. — Maximilian Weigel (1) druckt ein Gutachten ab, das Johann Agricola für den oberpfälzischen Landtag 1548 verfaßte, und in dem er es natürlich dringend zur Annahme empfahl. — Otto Clemen (1) macht mit einer in der unerschöpflichen Zwickauer Ratsschulbibliothek vorhandenen Druckschrift von Johann Freiesleben bekannt, die aus Kahla 1539 datiert ist, und in der F. nachzuweisen versucht, daß die Lehre „allein aus Glauben“ seit je auch in der katholischen Kirche vertreten worden sei. — Ferner (1) druckt er aus der Herzoglichen Bibliothek in Gotha Briefe von Veit Dietrich und Hieronymus Besold aus Nürnberg an Johann Lang in Erfurt, Melancthon und Caspar Peucer in Wittenberg (1544—58) ab; sie bringen u. a. einen Beitrag zum Ösiandrischen Lehrstreit.

Gegenreformation. Griebbach (1) beendet seine Darstellung der Gegenreformation in Pfalz-Sulzbach 1628 durch den Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, der 1614 katholisch geworden und gleichzeitig in den Besitz des Herzogtums Jülich-Berg gekommen war. — Von 1637—1657 standen die Gebiete von Lauenburg und Bütow in Hinterpommern unter polnischer Herrschaft; der Katholizismus wurde zur herrschenden Religion erklärt; die evangelischen Bewohner mußten für die Besoldung der neu eingesetzten katholischen Pfarrer aufkommen und sich der geistlichen Gerichtsbarkeit des zuständigen Offizials unterwerfen. Dieser Zustand blieb auch bestehen, als diese Gebiete 1657 an Brandenburg fielen (Gudelius, 5). — Als im Winter 1653/54 die evangelischen Kirchen des Fürstentums Glogau geschlossen wurden, besuchten die ihrer Gotteshäuser beraubten Evangelischen in Scharen die noch nicht geschlossenen im benachbarten Gebiet des Herzogtums Sagan, bis auch diese der Reduktion anheim fielen. Unter den Zufluchtskirchen im Saganer Gebiet spielte die in Ablaßbrunn eine besondere Rolle; Steller (8) stellt ihre Geschichte und die dramatischen Ereignisse, die sich um sie abspielten, dar. — Fix (7) druckt zwei Schriftstücke ab, die erkennen lassen, wie nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes auch die Evangelischen in den damals von Frankreich besetzten deutschen Gebieten (hier die Herrschaft Schleiden in der Eifel) in Unruhe gerieten und an Auswanderung dachten. Sie erhielten aber vom französischen Gouverneur beruhigende Zusicherungen.

17. und 18. Jahrhundert. Krüger-Haye (3) bietet ein auf eingehender Kenntnis, teilweise auf gestaltendem Miterleben beruhende Stoffsammlung zur Kirchengeschichte von Mecklenburg-Strelitz für die gesamte Zeit ihres Bestehens seit 1701 bis zur Vereinigung mit Mecklenburg-Schwerin. Manche berechtigte Frage bleibt unbeantwortet. Auch fehlt die Beziehung zum allgemeinen Geschehen. — Der Generalsuperintendent des damals schwedischen Vorpommern Johann Friedrich Mayer (1650—1711) war ursprünglich ein Verehrer Speners, wurde dann aber ein eifriger Vorkämpfer der Orthodoxie. — Heyden (5) gibt die Niederschrift über eine Versammlung der Präpositen (= Superintendenten) Vorpommerns vom Jahre 1702 wieder, in der der Generalsuperintendent energisch auf ernste Lebensführung der Pfarrer und auf Hebung des ländlichen Schulwesens drang. Doch kommt daneben

die Fürsorge für die reine Lehre nicht zu kurz. — **Schornbaum** (1) druckt ein Verhör von Separatisten im Bayreuther Unterland (Aischgrund) und einen Bericht des Consistoriums an den Markgrafen Christian Ernst ab; beide Schriftstücke von 1710/11 zeigen, wie das Widerstreben des religiösen Individualismus gegen den Kirchenzwang in den Seelen schlichter Leute dieser Gegend ein Echo fand. — **Wotschke** (10) fährt fort mit dem Abdruck von amtlichen und privaten Eingaben an den König und die Regierung in Berlin, sowie von kirchenregimentlichen Entscheidungen (zusammen 51 Stück), die den damaligen westlichen Teil des brandenburgisch-preußischen Staates betreffen, aus dem Staatsarchiv in Berlin. Sie beziehen sich meist auf das Verhältnis der Konfessionen in einzelnen Gemeinden zueinander, aber auch Grundsätzliches über die Form der Pfarrerwahl usw. und Pietistisches kommt vor. — **Noelle** (10) beendet seine Darstellung des teils friedlichen, teils feindlichen Nebeneinander der Lutheraner und Reformierten in den einzelnen Gemeinden der Grafschaft Mark von 1648 bis 1817; dieser Schlußabschnitt behandelt die Kreissynoden Hamm, Dortmund, Hagen und Hattingen. — **Buschbeck** (8) bringt Neues bei zum Lebensgang der beiden schlesischen Kirchenliederdichter Christoph Titius (1641—1703) und Gottfried Kleiner (1691—1767). — Interessante liturgische Einzelheiten zur Geschichte der Taufe in Schlesien im 17. und 18. Jahrhundert (Exorzismus, Taufzeit, Kirchgang der Wöchnerinnen usw.) bringt **Remenz** (8) bei. — Wichtige Bemerkungen zu dem Buch von **Bredt**: „Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark“ bringt **Christlieb** (7); er bemängelt insbesondere die allzu günstige Beurteilung der Regierung von Pfalz-Neuburg, die sich wenig an die Religionsverträge gehalten habe, und die Behauptung, die reformierten Gemeinden seien reine Personalgemeinden gewesen und hätten keinen festen territorialen Umfang gehabt. — Die Geschichte des reformierten Gymnasiums in Kreuznach 1567—1803 von **Rosenkranz** (7) macht die durch die Franzosen begünstigten Rekatholisierungsbemühungen zur Zeit Ludwigs XIV. gegenüber allen evangelischen Einrichtungen der davon betroffenen Gebiete deutlich. — Der Vortrag von **Tillemann** (11), der in der These gipfelt, Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha, sei neben dem Großen Kurfürsten die bedeutsamste deutsche Fürstengestalt seiner Zeit, weckt erneut das Verlangen nach einer ausführlichen Biographie dieses Mannes, durch die das Stoffreiche, aber überholte Buch von August Beck (1865) ersetzt werden könnte. — **Nagel** (2) bringt Auszüge aus der Niederschrift eines märkischen Dorfpfarrers um 1750 über kirchliche Ordnungen in seiner Gemeinde; von besonderem Interesse sind die Angaben über den Konfirmandenunterricht.

19. Jahrhundert. **Gudelius** (5) bietet einen Ausschnitt aus der hinterpommerschen Erweckungsbewegung, in dessen Mittelpunkt der Pfarrer Sauer in Alt-Kolziglow, Bismarcks Traupastor, steht. — **Stubbe** (5) stellt den Anteil Pommerns an der Antialkoholbewegung des 19. Jahrhunderts dar. — Eine Darstellung der Predigtweise des Pfarrers J. H. Volkening (1796—1877), der in der Erweckungsbewegung von Minden-Ravensberg eine große Rolle spielte, gibt **Rahe** (10); sie wird illustriert durch den Abdruck von vier Predigten. Die Anmerkungen enthalten weitere Predigt- und Briefstücke von ihm. — Drei evangelische Gestalten aus Oberschlesien, der strenge Lutheraner und Superintendent in Pleß Wilhelm Kölling (1836—1904), der ostschlesische Kirchenpräsident Hermann Voß (1872—1937), unermüdlicher Kämpfer für die Selbständigkeit der deutschen Gemeinden unter polnischer Herrschaft, und Eva von Tiele-Winckler (1867—1930), Gründerin der bedeutenden Anstalten der Inneren Mission in Mechtal bei Beuthen, finden durch **Schwenker** (8) eine warmherzige Darstellung. — **G. Resch** (9) bringt eine ausführliche Biographie seines Vaters Alfred Resch (1835—1912), Oberpfarrer in Zeulenroda in Thüringen, mit seiner bedeutsamen Lebensleistung als wissenschaftlicher Forscher (Agrapha) und Mitbegründer der

Allgem. Evang.-luth. Konferenz u. a. Bestrebungen des entschiedenen Lutheriums. — Burger (1) gibt den Brief eines bayrischen Beamten an seinen Dekan von 1823 wieder, in dem die Ablehnung der Wahl in die erste bayrische Generalsynode mit dem Mißtrauen der aufklärerischen Laienfrömmigkeit dagegen, daß man jetzt „nur blinden Glauben und blinden Gehorsam“ fordere, begründet wird. — Sperl (1) charakterisiert die von dem rationalistischen bayrischen Theologen Heinrich Stephani 1811—34 herausgegebene Zeitschrift „der Bayrische Schulfreund“ und liefert damit einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des Ringens um die Erziehungs- und Unterrichtsgrundsätze in jener Zeit, dessen Träger meist Theologen waren. — Heuer (2) druckt aus Privatbesitz einige Briefe des damaligen preußischen Feldpredigers, späteren Professors und Pfarrers in Frankfurt a. d. O. Chr. W. Spiecker (1780—1858) aus den Jahren 1806—1809 ab, die interessante Einblicke in das Denken und Fühlen eines warmherzigen Rationalisten gewähren, aber auch kultur- und zeitgeschichtlich von Interesse sind. — Rautenberg (8) schildert auf Grund der Ministerialakten die staatlichen Maßnahmen zur Erziehung der 6—9000 Typhuswaisen in Oberschlesien aus den Notjahren 1844—48, wobei die katholische wie die evangelische Kirche stark beteiligt war und Wicherns Eingreifen besonders bedeutungsvoll ist.

Weimar.

Rudolf Herrmann.

Revista Española de Teología. Vol. I. Madrid. Instituto „Francisco Suárez“, 1940/41. 1079 Seiten. 30 Ptas.

Im neuen Spanien haben sich die wissenschaftlichen Forschungen unter der Führung des Consejo Superior de Investigaciones Científicas in verheißungsvoller Weise neu belebt. Auch die theologischen Arbeiten, die unter dem Patronat Raimund Lulls im Instituto „Francisco Suárez“ zu Madrid ihren Mittelpunkt haben, lenken die Augen auf sich. Das Institut setzt in neuer Folge die Estudios Bíblicos fort, plant die gesonderte Herausgabe repräsentativer spanischer Zeitschriften für Kirchengeschichte, Orientalische Studien, Moralthologie, Aszetik und Mystik, Predigt und Katechese und eröffnete als Sammelpunkt und Aussprachestelle für alle diese Forschungszweige die Revista Española de Teología, deren stattlicher erster Band hier anzuzeigen ist. Das Unternehmen ist von allen einschlägigen wissenschaftlichen Kräften des Landes getragen. Den Vorsitz in der Schriftleitung führt der gelehrte Bischof Leopold Eijo y Garay von Madrid-Alcalá. Unter den Mitarbeitern erscheinen der Erziehungsminister und verschiedene Bischöfe. Bemerkenswert ist auch die Beteiligung von Mitgliedern sozusagen aller wissenschaftlich arbeitenden Orden und Kongregationen. Das alles bedeutet eine bewußte Abkehr von der früher herrschenden Zersplitterung. Auch die Buchbesprechung verrät im allgemeinen eine erfreuliche Sorgfalt. Unter den 30 Beiträgen reichen sehr viele in das Gebiet der Kirchengeschichte hinein; sie können hier nicht alle aufgeführt werden. Hervorgehoben seien die Abhandlungen von J. Madoz über die patristische Literatur der Jahre 1931—1940, soweit sie einerseits von Spaniern ganz allgemein, oder andererseits von Ausländern über Spanien beigesteuert wurde (S. 919—962), und über eine neue Fassung des „Libellus de Fide“ von Bachiarus (S. 457—488); S. González über die Bußdisziplin der spanischen Kirche vom 4.—8. Jahrhundert (S. 339—360), 985—1019); J. F. Rivera über einen Brief Alkvins (ca. Anfang des Jahres 800) an Beatus de Liébana gegen den Adoptionismus des Bischofs Felix von Urgel (S. 418—433); L. Amorós über den Sentenzenkommentar des Skotusschülers Anfredus Gonteri (S. 546—572); J. Zunzunegui über die Anfänge der Mission auf den Kanarischen Inseln (S. 361—408) und E. W. Platzeck über den Einfluß Lulls in den Werken des Kardinals Nikolaus von Cues (S. 731—765, Forts. soll folgen).

Den Darstellungen sind verschiedentlich die neu entdeckten oder verbessert edierten Texte beigegeben, vor allem der Libellus de Fide, der Brief Alkvins, der bereits 1931 veröffentlicht war, und eine Anzahl von Dokumenten zur kanarischen Mission aus den Jahren 1344—1417. Zu letzteren, die aus dem Vatikanischen Archiv stammen, weise ich noch auf Schreiben Ludwigs von Spanien (20. Dez. 1344) an König Peter IV. von Aragon und Peters IV. (20. Febr. 1386) an Papst Urban VI. hin, die sich im Kronarchiv zu Barcelona befinden und den aragonischen Anteil noch mehr unterstreichen. Gern begrüßt man auch die gelegentlichen Mitteilungen über den Fortgang der Arbeiten des Instituts „Francisco Suárez“ und der drei theologischen Fakultäten Spaniens in Commillas (bei Santander), Salamanca und Granada.

Freiburg i. Br.

Johannes Vincke.

Aus Zeitschriften.

Orientalia Christiana Periodica. VIII. Bd. 1942

G. Hofmann S. J., Kopten und Äthioper auf dem Konzil von Florenz.
W. de Vries, S. I., Timotheus II. Über die „sieben Gründe der Kirchlichen Geheimnisse“.

B. Schultze, S. I., Problemi di teologia presso gli ortodossi.
Endre v. Ivanka, Griechische Kirche und griechisches Mönchstum im mittelalterlichen Ungarn.

Historische Zeitschrift Bd. 167 Heft II

G. Dahm, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts.
W. Andreas, Italien und die Anfänge der neuzeitlichen Diplomatie I.
Vossler, Bismarcks Sozialpolitik.

Revue d'Histoire ecclésiastique. Tome XXXVIII. 1942

L. Dieu, La Persécution au II. siècle.
Callewaert, Les étapes de l'histoire du Kyrie.
Capelle, Les origines de la préface romaine de la vierge.
De Ghellinck, Les recherches sur l'origine du symbole depuis XXV années.
Progrès récents et tendances actuelles en histoire des bibliothèques.

Analecta Bollandiana Tomus LX. 1942

Paul Grosjean, Vie de St. Cadoc par Caradoc de Llancarfan.
Toni Schmid, Trois légendes des St. Sigfrid.
Paul Peeters, St. Grégoire l'Illuminateur dans le calendrier lapidaire de Naples.
Maurice Coens, Une consultation hagiographique de Bossuet.
François Halkin, La Légende de St. Antoine traduite de l'arabe par Alphonse Bonhomme, O. P.
Budoin de Gaiffier, La Passion des SS. Cyriaque et Paule.

Zwingliana, Band VII, Heft 8, 1942

Leo Weisz, Leo Jud in Einsiedeln.
Hans Walter Frei, Johannes Oekolampads Versuch, Kirchengzucht durch den Bann zu üben.
Friedrich Rudolf, Ein Aussöhnungsversuch zwischen Zürich und Bern nach dem Briefwechsel Bullinger-Myconius 1533—1534.
Ernst Staehelin, Die biblischen Vorlesungen Theodor Biblianders in einer Abschrift seines Bruders Heinrich Bibliander.
45. Jahresbericht des Zwinglivereins über das Jahr 1941.

In Memoriam.

Hellmut Heinrich, geboren 31. Oktober 1914 in Schleswig, gestorben 28. Januar 1942 in einem Kriegslazarett in Kopenhagen.

Mit Hellmut Heinrich hat die kirchengeschichtliche Wissenschaft einen ihrer tüchtigen und vielversprechenden Mitarbeiter verloren. In Flensburg aufgewachsen, lernte Heinrich früh die Nöte und Kämpfe des Grenzlandes kennen und ebenso die Bedeutung der Kirche für das kulturelle und geistige Leben der Grenzlanddeutschen. Aus diesem Interesse entsprang sein Blick für das Politische und sein Interesse an der Geschichte. Sein theologisches Interesse kreiste um die Frage des Zusammenhangs von Kultur und Christentum und Christentum und Geschichte. Die Tatsache dieses inneren Zusammenhangs war ihm bereits früh von seinem geistigen und geistlichen Freund Pastor Heinrich Kähler aus Flensburg nahegebracht worden. Im Laufe seiner Studien ist er immer tiefer in diese Fragestellungen eingedrungen und hat sie sich in einem systematischen Denkgefüge zu eigen zu machen gesucht. In seiner Arbeit über „John Miltons Kirchenpolitik“ (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Religions- und Kirchengeschichte, herausgegeben von Ernst Benz und Erich Seeberg, Verlag Junker und Dünnhaupt, Berlin 1942), (vergl. die Anzeige des Buches ZKG. LXI/1942 S. 409) haben seine theologischen Grundgedanken ihren Niederschlag gefunden. Es war kein Zufall, daß Heinrich sich gerade der Erhellung des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Gedankenwelt Miltons zugewandt hat. In seiner Arbeit ist er den religiösen Voraussetzungen des im puritanischen Zeitalter verwurzelten Milton nachgegangen. Hierbei ist ihm die Bedeutung des Spiritualismus für die Geistesgeschichte aufgegangen, für dessen Wehen und Wirken auch in unseren Tagen er ein offenes Ohr und Empfinden hatte. Darüber hinaus stellt seine Arbeit einen nicht unbeachtlichen Beitrag zur Frage Kirche und Staat dar, aus der man auch bestimmte Einsichten, die für die Gegenwart bedeutsam sind, schöpfen kann. Nicht die Neugier des Forschers trieb also Heinrich bei seiner wissenschaftlichen Arbeit, sondern die Geschichte und das verborgene Wirken Gottes in ihr war ihm Lehrmeisterin für das eigene Denken und für die Gegenwart. Seine in der Forschung erworbenen Erkenntnisse hat er im Kriege als Marinekriegspfarrer nutzbar gemacht, und er hat es verstanden, die ewigen Wahrheiten des Christentums den Menschen unserer Tage auch im Kriege zu sagen. Gerade aber seine Weiterherzigkeit und Aufgeschlossenheit ermöglichten es ihm, verschüttete Quellen wieder zum Fließen zu bringen und den Besatzungen der Vorpostenboote mitten in der Realität des Krieges die andere Wirklichkeit der metaphysischen Welt nahe zu bringen. Sein Bestreben ist es immer gewesen, vom Bilde Christi aus unser Menschensein zu begreifen, zu erhöhen und zu vertiefen. Er hat viele Beobachtungen zur religiösen Frage in unserer Zeit gemacht und daran gearbeitet, diese Erkenntnisse einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Das Schönste an Heinrich war sein Charakter. Er war ein stiller und zutiefst bescheidener Mensch, der sich nur langsam an- und aufschloß, der aber Freundschaft hielt, wo er sie einmal eingegangen war. Alles Schmutzige und Intrigante des Lebens glitt von ihm ab und berührte ihn nicht, weil es seiner Natur zuwider war. Seine liebenswürdige und taktvolle Art im persönlichen Verkehr wirkte sich auch in seinem dienstlichen Leben aus. Er gewann die Menschen und war als Seelsorger der gute Kamerad der Männer, der ihnen in ihren inneren und äußeren Nöten helfen wollte. So tat er seine Pflicht im Krieg als Deutscher und als Soldat Christi. Dem Nationalsozialismus lange innerlich und äußerlich verbunden, hielt er daran

fest, daß zwischen Christentum und Nationalsozialismus keine absoluten Gegensätze vorlägen, sondern daß die übervernünftige und geschichtlich verankerte christliche Religion mit den die irrationalen Werte des Lebens betonenden Ideen des Nationalsozialismus übereinkommen müßte. Bei alledem blieb er gegen sich selbst kritisch und in dieser Selbstkritik bescheiden. Er liebte es gar nicht, sich in Szene zu setzen, war sich aber seiner Persönlichkeit bewußt, so daß hinter aller äußeren Liebenswürdigkeit und Anpassungsfähigkeit der feste Kern einer in sich ruhenden Persönlichkeit spürbar wurde. Wir verlieren mit Hellmut Heinrich den zukunftsreichen Menschen, den treuen Freund, der allen Fragen des Lebens offen gegenüberstand und der selbst den Grund gefunden hatte, der den Anker der Hoffnung ewig hält.

Zur Zeit bei der Kriegsmarine.

B. Seeberg.

Register.

I. Aufsätze und Literaturberichte

	Seite
Benz, E., Das mysteriöse Datum. Zu Kants Kritik an Swedenborg	217
Foerster, E., Genossenschaft und Konföderation in der alten Kirchengeschichte	104
Haugg, W., Aus dem Kirchenwesen einer kleinen Stadt	256
Holtzmann, R., Dominium mundi und Imperium merum	191
Kadner, Aus den neuentdeckten Traktaten des Mönches Gottschalk	348
Köhler, W., Zum Toleranzedikt des römischen Bischofs Calixt	124
Peek, W., Ge theos in griechischen und römischen Grabinschriften	27
Pfister, F., Der Glaube an eine Philosophia perennis	83
Schüssler, W., Prinz Eugen, das Reich und Europa	201
Seeberg, E., Ueber Memoiren und Biographien	317
Seeberg, E., Die Christusfrage und die Voraussetzungen der Theologie. Walther Köhler, Ernst Troeltsch	339
Seeberg, E., Ammonius Sakas	136
Taeger, F., Zur Vergottung des Menschen im Altertum	3
Vogt, J., Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Großen	171
Wais, G., Geweihte Stätten im Wandel der Zeiten	75
Weinreich, O., Religionswissenschaftliche und literaturgeschichtliche Beiträge zu Horaz	33
Werner, H., Houston Stewart Chamberlain über den Untergang Roms	288

II. Besprochene Bücher und Abhandlungen

Bechthum, M., Bedeutung des Vagantentums in d. lat. Kirche 400 Beiträge z. Thür. Kirchengeschichte, VI, 1 1940 438	Dölger, F., D. Fischdenkmäler i. d. frühchristl. Plastik u. Malerei 380
Berning, W., Das Bistum Osnabrück 426	Farner, O., Zwingli, d. Prediger I 408
Berve, H., Das neue Bild d. Antike I. Hellas 361	Ferrari, Giannino, dalle Spade, Im- munità ecclesiastica nel diritto Romano imperiale 394
Birnbaum, W., Die freien Organisa- tionen d. dt. ev. Kirche 422	Grabmann, M., Gentile da Cingoli 390
Blätter f. d. KG. Pommerns 20/21. 1939. 437	Günther, E., Martys, d. Geschichte eines Wortes 382
Blätter f. Pfälz. Kirchengeschichte 1939/40. Jg. 15, 3—6, Jg. 16, 1—3 437	Hannappel, M., D. Gebiet d. Archi- diakonats h. Mariae Virginis Er- furt 431
Blanke, F., Columban u. Gallus 388	Hedderich, H. F., D. Gedanken d. Romantik ü. Kirche u. Staat 410
Bröcking, E., Die christliche Theo- dieze 368	Heinrich, H., Miltons Kirchenpolitik 409
Brühl, C., Die Sagan 414	Heupel, W. E., D. sizilianische Groß- hof unter Kaiser Friedrich II 393
Bücher Augustinischer und Franzis- kanischer Geistigkeit, 3. Reihe 2. Bd. D. Schriften d. Hl. Fran- ziskus von Assisi 400	Hök, G., D. elliptische Theologie A. Ritschls 422
Decker, B., Entwicklung d. Lehre v. d. prophetischen Offenbarung 391	Hufnagel, A., D. Wahrheit als Pro- blem bei Albert d. Deutschen 396
Dersch, W., Hess. Klosterbuch 427	Jahresberichte f. Deutsche Geschich- te, 14. Jg. 1938 365

- Jahrbücher der Akademie gemeinnütziger Wissenssch. H. 54 436
 Jahrbuch f. Brandenb. Kirchengesch. 34. Jg. 1939 437
 Jahrbuch des Vereins für Schlesische Kirchengesch. 31. Bd. 1941 438
 Jahrbuch d. Vereins f. Westfälische Kirchengeschichte 1939/40 438
 Kadner, Traktate d. Mönches Gottschalk 348
 Keitel, W., D. Gründung v. Kirchen und Pfarreien im Bistum Zeit- Naumburg 431
 Kirchengesch. von Mecklenburg-Strelitz 1701—1934 437
 Klauser, Th., Reallexikon f. Antike u. Christentum. 1. u. 2. Lfg. 359
 Klauser, Th., Vom Heroon zur Märtyrerbasilika 383
 Lindström, M., Philipp Nicolais Verständnis d. Christentums 412
 Loosen, S. J. Jos., Logos u. Pneuma bei Maximus Confessor 386
 Marx, B., Procliana 384
 May, O. H., Niedersächs. Lebensbilder Bd. 1 434
 Meissner, R., D. norwegische Volkskirche nach d. 4 alten Christenrechten 388
 Monatsblätter d. Ges. f. Pommer. Geschichte und Altertumskunde 55. Jg. Nr. 4—6 1941 438
 Monatshefte f. Rheinische Kirchengesch. 34. Jg. 3—6 1940, 35. Jg. 3—4 1941 438
 Mückshoff, P. M., Die Quaestiones disputatae De fide d. Bartholomäus von Bologna 389
 Müller-Armack, A., Genealogie der Wirtschaftsstile 371
 Ohly, E. F., Sage und Legende i. d. Kaiserchronik 401
 Origines Werke, Bd. 12, Matthäuserklärung III 380
 Overbeck, F., Selbstbekenntnisse 415
 Pastoren, Die, d. Landeskirchen Hannovers u. Schaumburg-Lippes seit der Reformation. 1. Band 433
 Pfarrerbuch der evang. Kirche Badens v. d. Reformation bis zur Gegenwart 432
 Pfister, K., D. Untergang d. antiken Welt 365
 Reallexikon für Antike und Christentum 1. u. 2. Lieferung 359
 Reicke, E., Willibald Pirckheimers Briefwechsel 1. Bd. 402
 Reuss, E., Kirche u. Klerus i. Frankfurt/O. im Mittelalter 424
 Revista Española de Teología I 443
 Ritter, G., D. Weltwirkung d. Reformation 407
 Van Rhijn über Van Oosterzee 418
 Schäfer, K. H., Das Rätsel des Mainzer Rades 383
 Schlink, E., Theologie der lutherisch. Bekenntnisschriften 416
 Scholz, R., Konrad v. Mengersberg: Planctus ecclesiae in Germaniam 391
 Seeberg, B., In Memoriam (Hellmut Heinrich) 444
 Seeberg, E., Luthers Theologie, Motive und Ideen. I und II Grundzüge d. Theologie Luthers 404
 Siedler, D., Intellektualismus und Voluntarismus bei Albertus Magnus 397
 Stauffer, E., D. Theologie d. Neuen Testaments 375
 Territorialkirchengeschichtl. Forschungen 437
 Theissing, J., D. Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit 379
 Tilemann, H., Ernst der Fromme, Herzog von Sachsen-Gotha 439
 Timm, A., Thür.-Sächsische Grenz- und Siedlungsverhältnisse 431
 Vicente Beltrán de Heredia, Historia de la Reforma 403
 Volkskunde 439
 v. Walter, J., Christentum u. Frömmigkeit 367
 Wendland, W., Entwicklung d. christlichen Liebestätigkeit in Groß-Berlin 436
 Wiemann, H., Geschichte des Augustinerklosters St. Martin u. d. Karthause Crimmitschau 428
 Winter, E., Franz Brentanos Ringen um eine neue Gottessicht 411
 Zeitschrift für Bayrische Kirchengeschichte 15. Jg. 1941 437
 Zwingli Hauptschriften. Volksausgabe 408

1943 K 1860

Ausschreibungen.

Das Kuratorium der Schleiermacher Stiftung stellt folgende Aufgabe:

„Die Jugendschriften Schleiermachers aus der Zeit bis zum Fortgang von Halle sollen vollständig und auf Grund des handschriftlichen Nachlasses ediert werden. Abzusehen ist dabei von den Reden, den Monologen, den Lucindebriefen, der Weihnachtsfeier und den Predigten, sowie von den persönlichen Briefen.“

Die Bewerbung um Uebertragung der Arbeit, der ein Lebenslauf und eine Darstellung der wissenschaftlichen Vorbereitung des Bewerbers beizufügen ist, ist bis zum 30. Juni 1943 an das Dekanat der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Berlin, Berlin C. 2, Unter den Linden 6, zu richten.

Zur Bewerbung sind solche Persönlichkeiten berechtigt, die nach 1930 in Berlin studiert haben.

Berlin, den 5. Februar 1943.

Das Kuratorium der Schleiermacher Stiftung.

Mit Unterstützung amtlicher Stellen ist in Berlin die „Kommission zur Erforschung der Geschichte des Pietismus“ gebildet worden. Die erste der im Rahmen der Arbeiten der Kommission entstandene Veröffentlichung (K. Aland: Spener-Studien) ist soeben als Band 28 der Arbeiten zur Kirchengeschichte (im Verlag de Gruyter, Berlin) erschienen. In Vorbereitung befindet sich u. a. eine kritische Ausgabe der wichtigsten gedruckten Werke Speners sowie seiner ungedruckten Briefe. Deshalb wird gebeten, von dem Vorhandensein von Handschriften und Briefen Speners (auch von Briefen an Spener) in öffentlichem und privatem Besitz der Kommission frdl. Mitteilung zu machen. (Anschrift: Lic. habil. K. Aland, Berlin NW 7, Bauhofstr. 5).

KIRCHENGESCHICHTLICHE MONOGRAPHIEN

- BAUER, K., Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation. 1928 X, 159 S. RM. 4.50
- BOUSSET, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. 1923 VIII, 341 S. RM. 10.—
- FARNER, Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. 1930 XII, 139 S. RM. 4.80
- HERMELINK, H., Die Eigenart der Reformation in Württemberg. 1934 36 S. RM. 1.50
- HEUSSI, K., Der Ursprung des Mönchtums. 1936 XII, 308 S. RM. 8.60
- MÜLLER, K., Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts. 1925 V, 52 S. RM. 1.50
- SCHMIDT, K. D., Studien zur Geschichte des Konzils von Trient. 1925 III, 220 S. RM. 7.—

VERLAG VON J. C. B. MOHR (Paul Siebeck) TÜBINGEN

BISTUM LEBUS

Studien zur Gründungsfrage und zur Entstehung und Wirtschaftsgeschichte seiner schlesisch-polnischen Besitzungen.

Von Herbert Ludat. 1943. VIII, 398 Seiten. Brosch. RM. 17.50.

Die Arbeit gibt einen wesentlichen Beitrag zur mittelalterlichen Wirtschafts-, Volkstums- und Kirchengeschichte im Brennpunkt deutsch-polnischer Beziehungen und Spannungen. Durch die hier erstmalig erfolgte Edition des Lebuser Stiftsregisters wird ferner unsere Kenntnis der polnischen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und unser Wissen um Ausstattung und Ausnutzung eines östlichen Bistums bedeutsam erweitert.

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE PERSÖNLICHE ZUSAMMENSETZUNG DES BRESLAUER DOMKAPITELS

IM MITTELALTER BIS ZUM TODE DES BISCHOFS NANKER (1341).

Teil 1

Von Robert Samulski. 1941. XVII, 180 S. Brosch. RM. 8.45.

„. . . Der Verfasser gibt in seinen kritischen Untersuchungen eine erschöpfende Systematik unter den vielseitigsten Gesichtspunkten. . . . Diese gründliche und fleißige Arbeit . . . behandelt die älteste Zeitperiode des damals dem Erzbistum Gnesen untergeordneten Bistums Breslau um 1200 bis 1341 . . . 314 Mitglieder des Breslauer Domkapitels sind dabei ermittelt. Ein chronologisches Verzeichnis der Breslauer Domherren und ein sorgfältiges Personen- und Ortsregister schließt die ausgezeichnete Schrift ab.“

Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands.

DAS BAMBERGER DOMKAPITEL VON 1399–1556

Ein Beitrag zur Geschichte seiner Verfassung, seines Wirkens und seiner Mitglieder.

Von Johannes Kist. 1943. 360 Seiten. Brosch. RM.

Die Untersuchung bildet einen wertvollen Beitrag zur germanistischen und kanonistischen Rechtsgeschichte und ist mit ihren nahezu 300 Biographien adeliger Domherren, den dazugehörigen familiengeschichtlichen Ausführungen und sechs Nachfahrentafeln zugleich ein bedeutsames Werk zur wissenschaftlichen Genealogie, Sippen- und Familienforschung.

VERLAG BÖHLAU / WEIMAR

17.60