

Görres - Gesellschaft

Jahresbericht
der
Görres - Gesellschaft
1939

Erstattet vom Generalsekretär
Dr. Arthur Allgeier
Professor an der Universität Freiburg i. B.

1940

Kommissionsverlag J. P. Bachem G. m. b. H. Köln



BACHEM. KÖLN.

Inhaltsübersicht

Erster Teil:

Das Jahr 1939 vom Generalsekretär	5
---	---

Zweiter Teil: Wissenschaftliche Beiträge

Ein deutsches Buchjubiläum von Universitätsprofessor Dr. Martin Hon e k e r , Freiburg i. Br.	13
Ranke's Idee der Universalgeschichte und ihr Verhältnis zur Hegelschen Geschichtsphilosophie von Universitätsprofessor D. Dr. T h e o d o r S t e i n b ü c h e l , München	20
Der Christus-Pantokrator in der Liturgie von Universitätsprofessor D. Dr. J o s e p h P a s c h e r , München	42
Vor neuen pastoraltheologischen Fragestellungen von Universitätsprofessor Dr. L i n u s B o p p , Freiburg i. Br.	58
Die Konstanzer altlateinische Prophetenhandschrift von Prälat Universitätsprofessor D. Dr. A r t h u r A l l g e i e r , Freiburg i. Br.	78

Erster Teil

Das Jahr 1939

Inter arma silent musae! Als sich im Sommer 1939 dunkle Wolken am europäischen Himmel zusammenballten, mußte die wieder nach Bamberg in Aussicht genommene Generalversammlung auch diesmal abgesagt werden, und der Ausbruch des Krieges machte es unmöglich, wenigstens eine Vorstands- und Beiratsitzung zu halten. So können wir den Mitgliedern nur auf diesem Wege kurz über den Stand der Gesellschaft und ihrer hauptsächlichsten Arbeiten Rechenschaft geben. Während diese Zeilen in Satz gehen, ist Paris und Verdun gefallen. Der Krieg naht dem siegreichen Ende. Danach hoffen wir auch wieder in absehbarer Zeit die satzungsmäßigen Versammlungen in vollem Umfang aufnehmen zu können. Inzwischen bemüht sich der Vizepräsident mit dem Generalsekretär in Verbindung mit solchen Vorstandsmitgliedern, die leicht erreichbar sind, die Geschäfte im Sinne der bewährten Überlieferung zu führen.

1. Unsere Toten

Durch den Tod haben wir verloren:

12 Teilnehmer:

Dechant Christoph Aue, Hildesheim
Domkapitular Joh. Bluel, Hildesheim
Kaufmann Alfons Fegers, Limburg
Pfarrer R. Fischbach, Hallgarten
Apotheker Wilhelm Gilges, Delbrück i. W.
Senatspräsident i. R. Peter Tschert, Vallendar/Rh.
Dekan Michael Klär, Deflingen
Pfarrer Joh. B. Korber, Bürten/Inn
Pfarrer Joseph Noll, Kamp/Rh.
Zahnarzt Dr. Eugen Simon, Konstanz
Stiftskanonikus J. B. Schellerer, Regensburg
Seminarleiter Dr. Hubert Schmitz, Berg.-Gladbach

15 lebenslängliche Mitglieder:

Kaufmann Karl A. Arnd, Fulda
Fräulein Anna D y r o s s, München
Pfarrer Nikolaus F o l l e r t, Trier
Justizrat Heinrich H o r n, Neustadt, Weinstraße
Dekan Adalbert K n a p p, Lohr/Main
Studienprofessor Dr. Stephan L i s t, München
Justizrat P e l i z a e u s, Koblenz
Professor Dr. Arnold K a d e m a c h e r, Bonn
Professor Dr. K. S c h l ö g l, Wien
Bischof Dr. Joseph Damian S c h m i t t, Fulda
Fabrikant Richard S c h m i t t, Fulda
Geistl. Rat Anton S t u k e n b e r g, Paderborn
Rektor W. B o g e l, Köln-Melaten
Pastor i. R. Albert W i e d e l, Hildesheim
Sägewerkbesitzer Heinrich W o d a r z, Emilienhütte

und 51 Mitglieder:

Pfarrer Alfred A d o l p h, Düsseldorf-Benrath
Pfarrer Balthasar B a h e r, Trier
Studienrat Viktor B e r g m a n n, Nienburg/Weser
Pfarrer Stanislaus B i a l k, Emaus b. Danzig-Schidlik
Pfarrer a. D. Konrad B l a e s e n, Setterich
Hauptmann a. D. Hans B l o h m, Dresden
Justizrat A. B o ß, M.-Gladbach
Pfarrer a. D. Wilhelm D i e r d o r f, Aachen
Max Graf D r o s t e z u B i s c h e r i n g, Darfeld i. W.
Professor Dr. Lorenz D ü r r, Regensburg
Professor Dr. Wilhelm E n g e l k e m p e r, Münster i. W.
Justizrat Dr. Klemens F a h l e, Münster i. W.
Geistl. Rat Anton G e m m e k e, Neuenheerse
Professor Dr. Friedrich G e r l a c h, Koblenz-Pfaffendorf
Generalvikariatsrat Joh. H a g e m a n n, Hildesheim
Benefiziat Johann H a g n, Passau
Pfarrer i. R. Leonard H e r m a n n s, Freialdenhoven
Direktor P. Dr. Johannes H o f e r, Kackelsdorf
Regierungsdirektor a. D. Dr. August H o f m a n n, Würzburg
Rechtsanwalt Dr. Franz Haber H o n o l d, Karlsruhe
Pfarrer Johannes I s i n g, Lütgeneder
Wehrmachtsdekan i. R. Walter K l e s s e, Dresden

Professor E. K n e e r, Lippstadt
 Professor Ludwig R ö s t e r s S. J., Frankfurt/Main
 Landgerichtsdirektor a. D. Dr. Karl K r a u s, Weiden
 Domkapitular Georg K u f f l e r, Speyer
 Pfarrer Ludwig L e o n a r d s, Eschweiler
 Professor Dr. Johannes L i n d w o r s t y, Prag
 Pfarrer Hermann L ö h e r, Gelsenkirchen-Neustadt
 Pfarr-Rektor Aloys L u n e m a n n, Ahlen i. W.
 Margarete M a c k, München-Solln
 Karl Freiherr von W o l f f - M e t t e r n i c h, Schloß Wehrden/Weser
 Professor Theodor M e y e r - B a c h e m, Honnef
 Domdechant Dr. Paul D o p p e r m a n n, Breslau
 Studienprofessor Anton S i x, Rosenheim
 Pfarrer Roman S p ö t t e l, Illertissen
 Max Freiherr von B i t t i n g h o f f - S c h e l l, Ehreshoven
 Kanonikus Heinrich S c h m i t z, Bitburg
 Professor Dr. Heinrich S c h r o h e, Mainz
 Professor Dr. Richard S t a p p e r, Münster i. W.
 Sanitätsrat Dr. Ferdinand S t e m m l e r, Bad Ems
 Professor Dr. Ludwig Andreas B e i t, Freiburg i. Br.
 Geistl. Rat Msgr. Georg W a g n e r, Westheim b. Augsburg
 Kanonikus Jakob W a g n e r, Regensburg
 Professor August W e c k b e c k e r, München
 Dechant Joachim W e h r m a k e r, Gorsum
 Hochschulprofessor Dr. Karl W e i ß, Passau
 Clemens Reichsgraf von W e s t p h a l e n, Schloß Laer i. W.
 Dechant Dr. Anton W e t t e r e r, Bruchsal
 Pfarrer Conrad W i e ß, Uhrweiler
 Stadtpfarrer a. D. Karl A. W i l d, Freiburg i. Br.

Davon gehörten vier dem B e i r a t an:

Pfarrer Nikolaus F o l l e r t, Trier
 Professor Dr. Arnold R a d e m a c h e r, Bonn
 Professor Dr. Heinrich S c h r o h e, Mainz
 Professor Dr. Richard S t a p p e r, Münster i. W.

Die älteren Mitglieder werden mit besonderem Bedauern in dieser Liste den Namen Arnold R a d e m a c h e r lesen. Denn er war nach dem Rücktritt des unvergeßlichen Cardauns während der letzten Kriegsjahre und darüber hinaus Generalsekretär. Wer auch an diesem verantwortungsvollen Posten stand, weiß in etwa zu ermessen, was für eine Summe von innerer

und äußerer Kraft der Verstorbenen unserer gemeinsamen Sache gewidmet hat. Die Jahresberichte von 1914 bis 1922 wissen nicht von glänzenden Versammlungen und großem Zuwachs zu berichten, sondern haben immer wieder Anlaß über Verluste an Menschen und Mitteln und Schwierigkeiten der Werbung und Verwaltung zu klagen. Da bekam Rademacher mehr die Bürde als die Würde zu spüren. Aber er hat sie nicht nur getragen, sondern hat mit das große Verdienst, die Gesellschaft in schwerster Zeit in bessere Tage hinübergeführt zu haben. Was für ein starkes Vertrauen, welche unermüdlicher Eifer, welches echte vaterländische Pflichtbewußtsein und welche ehrlich irenische Gesinnung spricht noch heute aus den Zeilen, in denen er die Erinnerung an die letzte Kriegs- und Nachkriegszeit festgehalten hat! Als er bei der Neubildung des Vorstandes auf der Würzburger Tagung des Herbstes 1922 die Wiederwahl ablehnte, wurde ihm vom Präsidenten von Grauert für seine jahrelange verdienstvolle Geschäftsführung der wärmste Dank ausgesprochen. Die angegriffene Gesundheit hinderte Rademacher, in den letzten Jahren an den Versammlungen tätigen Anteil zu nehmen. Die wissenschaftlichen und literarischen Arbeiten setzte er bis ans Ende erfolgreich fort. In der Geschichte der Görres-Gesellschaft hat er sich selber einen Ehrenplatz gesichert. R. i. p.

Wir benutzen gern diese Gelegenheit, allen Mitgliedern und Mitarbeitern, vorab dem Hochwürdigsten Episkopat, für die Bereitwilligkeit und Treue aufrichtig zu danken, und erneuern die herzliche Bitte, die Arbeit auch über die entscheidungsvollen Monate des Jahres 1940 zu ermöglichen und wie bisher tatkräftig zu fördern.

Die Aufsätze, die dieser kurzen Übersicht folgen, sollen kein bloß äußeres Anhängsel sein, sondern insofern einen organischen Teil bilden, als sie zeigen, daß im Kreis derjenigen, die nicht im Felde stehen, die Feder rührig bleibt. Bunt in den Gegenständen und der Betrachtungsweise zu sehen, einheitlich in der inneren Bezogenheit und dem Arbeitswillen.

2. Unsere Arbeiten

Trotz der Ungunst der Verhältnisse sind manche Arbeiten weitergeführt worden. Ein Stillstand ist eigentlich nur auf der Station in Madrid eingetreten. Empfangenen Mitteilungen zufolge ist das Haus in der Calle Martin de los Heros mit der schönen Bibliothek während des unseligen Bürgerkrieges zerstört worden. Bis jetzt war es nicht möglich, die Verbindung wieder aufzunehmen. Wir haben nur die Genugtuung, einer Reihe spanischer Freunde während der furchtbaren Monate ein Obdach vermittelt zu haben.

Im Heiligen Land ist Dr. Klemens Ropp ein treuer Hüter geblieben. Dagegen konnte in Rom im bisherigen Umfang weitergearbeitet werden.

Vom wissenschaftlichen Leben in der deutschen Heimat legen folgende Werke Zeugnis ab:

Das Philosophische Jahrbuch

Der 52. Jahrgang (1939) des Philosophischen Jahrbuchs bringt 15 Abhandlungen, von denen acht auf die systematische Philosophie und sieben auf die Geschichte der Philosophie entfallen. Dazu kommen noch Rezensionen und Referate, in denen 83 philosophische Neuerscheinungen besprochen werden sowie Miszellen und Mitteilungen.

Fragen der systematischen Philosophie behandeln die folgenden Aufsätze: D y r o f f, A., Zur Frage der Gottesbeweise; G e y s e r, J., Zur Erklärung der Wirklichkeit durch das Reich des Geltenden; H e i b e l, K., Die Lehre Franz Brentanos vom Ursprung sittlicher Erkenntnis; J a n s e n, B., S. J., Die metaphysische Form; K r i n g s, H., Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre von Th. Steinbüchel; M o l i t o r, A., Zur Religionsphilosophie und Sexualethik B. Russels; S a w i c k i, J., Das Irrationale im Weltgrund; S c h e r h a g, P., Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung des Thomas von Aquin.

Die Geschichte der Philosophie ist durch folgende Abhandlungen vertreten: B a r i o n, J., Zu R. Harders Plotinübersehung; H o n e c k e r, M., Kugel und Kreis als philosophische Probleme; L a n d g r a f, A., Petrus von Poitiers und die Quästionenliteratur des 12. Jahrhunderts; L o r k i n g, J., Der Ordensgedanke außerhalb des Christentums; N i e s s e n, E., Der anthropologische Geistbegriff bei Sören Kierkegaard; P e l s t e r, J., S. J., Das Thomas-Fragment in Cod. B. VII 9 der Universitätsbibliothek Basel.

Ed. Hartmann.

Das Historische Jahrbuch

Band 58, Heft 3/4, bringt folgende Aufsätze und Beiträge:

Spörl, J., Heinrich Finke (1855—1938).

Merkle, G., Möhler (Teil I).

Eichmann, E., Von der Kaisergewandung im Mittelalter.

Lehmann, P., Die heilige Einfalt.

Müller, E., Die Anfänge der Königssalbung im Mittelalter und ihre historisch-politischen Auswirkungen.

Buchner, M., Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund. I. III, IV.

Prinz Usenburg, W. R. v., Beiträge zur historischen Sippenforschung.

Finsterwalder, P. W., Quellenkritische Untersuchungen zu den Capitularien Karls des Großen.

Jähringer, K., Bonifacio Ferrer.

Reinhard, W., Karl von Dalberg als Schriftsteller.

Braubach, M., Deutsche Geschichte vom Untergang des ersten Reiches bis zur Reichsgründung Bismarcks (Teil I).

Laslowski, E., Zur Theorie und Geschichte der Geschichtsschreibung.

Müller, K. D., Neuere Forschungen zur Landesgeschichte.

Winke, J., Hispanica.

Bauer, El., Erich Marcks.

Band 59, Heft 1/2, enthält folgende Aufsätze, Beiträge und Berichte:

Sander, E., Die Heeresorganisation Heinrichs I.

Winter, E., Nationale und religiöse Kämpfe in Galizien in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts.

Merkle, G., Möhler (Teil II).

Buchner, M., Die Areopagitika des Abtes Hilduin von St. Denis und ihr kirchenpolitischer Hintergrund (Schluß).

Santifaller, L., Beiträge zur Paläographie (Teil I).

Lübeck, K., Besitzverhältnisse der Reichsabtei Fulda vom 10. bis 12. Jahrhundert.

Lehmann, P., Magister Svebelius.

Müller, K. D., Zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte.

Hermesdorf, H., Neueres Schrifttum über den Prinzen Eugen.

Braubach, M., Vom Untergang des ersten Reiches bis zur Reichsgründung Bismarcks. Ein Sammelbericht (Fortsetzung und Schluß).

Oriens Christianus

Im Berichtsjahr konnten ausgegeben werden:

Band 35, Heft 2, mit einem Aufsatz von

Baumstark, A., Der Mandäerpсалm Ginzā R. V. 2. — Dolastā 75.

Texte und Übersetzungen:

Graf, G., Die Eucharistielehre des Nestorianers All-Muhtār Ibn Butlān (11. Jahrh.) Schluß.

Euringer, G., Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“ (Fortsetzung).

Mitteilungen, Forschungen und Funde:

Baumstark, A., Der Bilderschmuck eines armenischen Evangelienbuches vom Jahre 1305.

Rücker, A., Bericht über die archäologischen Ergebnisse der Untersuchungen in der Geburtskirche in Bethlehem.

Band 36, Heft 1.

Aufsätze:

Schneider, A. M., Das Architektursystem der Hagia Sophia zu Konstantinopel.
Frank, H., Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der
Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale.

Baumstark, A., Der Tatiantext von Lukas 24, 13.

Engberding, H., Eine neuerschlossene, bedeutsame Urkunde zur Geschichte der
östlichen Weiheriten.

Texte und Übersetzungen:

Baumstark, A., Zwei syrisch erhaltene Festgebete des byzantinischen Ritus.

Euringer, G., Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“ (Anhang).

Heffening, W., Zwei altertümliche Litaneien aus dem Paschabuch der kop-
tischen Kirche.

Mitteilungen, Forschungen und Funde:

Black, M., The Palestinian Syriac Gospels and the Diatessaron (To be
continued).

Baumstark, A., Ein weiteres Bruchstück griechischen „Diatessaron“textes.

Schneider, A. M., Die „Bauinschrift“ von chirbet el-minje.

Literaturbericht von W. Heffening.

Beide Hefte enthalten außerdem eine Reihe von Besprechungen.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums

Veröffentlicht wurde Band XXI, 3. Heft: A. Dyroff, Der Peripatos über
das Greifenalter.

Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft

Erschienen sind:

78. Heft, Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter, von Dr. theol.,
Dr. phil. Joseph Höffner.

79. Heft, Das interrituelle Recht im Codex Juris Canonici, von P. Dr.
theol., Dr. iur., Dr. phil. Hugo Dausend O. F. M.

Der Druck des Concilium Tridentinum schreitet langsam
voran. Von Band VI, der die Bologneser Periode enthält und von Geh.
Rat Prof. Dr. G. Merkle in Verbindung mit Dr. hab. Th. Freudenberger
bearbeitet wird, sind 23 Bogen gedruckt und eine Anzahl weiterer im Satz.
Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat dazu außerordentlicherweise

RM 4000.— bewilligt, eine Gabe, für die wir heute besonders dankbar sind. Der Druck des Bandes VII, bearbeitet von Dr. J. Birkner, schreitet langsam fort.

Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit

Als Band VI wurde von Dr. Joseph Leiwesmeier „Die Gotteslehre bei Franz Suarez“ ausgegeben.

Joseph Görres' Gesammelte Schriften

In dieser Reihe folgten, herausgegeben von Dr. Götz Freiherrn von Pölnitz, Joseph Görres' Aufsätze in den Historisch-politischen Blättern, 2. Teil: 1845—1848 als Band 16, 2. Hälfte.

Zweiter Teil

Wissenschaftliche Beiträge

Ein deutsches Buchjubiläum

Von Martin Honecker, Freiburg i. Br.

„Vollendet zu Cues am 12. Februar 1440.“ Mit diesem Vermerk schließen mehrere Handschriften eines der Hauptwerke des *Nicolaus von Cues*, des Buches „Vom gelehrten Nichtwissen“ (*De docta ignorantia*). Zum 500. Male hat sich also heuer der Tag der Fertigstellung dieser Schrift gejährt. Es ist der Mühe wert, wenn wir bei dieser Gelegenheit uns ein wenig mit dem genannten Buch befassen und dabei auch vom Werk auf den Verfasser hinüberblicken ¹.

Nicolaus Cusanus ist im Jahre 1401 zu Cues an der Mosel als Sohn des Schiffers *Henne Erhfts* ² (= Krebs) geboren. Er studierte zunächst in Heidelberg, dann in Padua, wo er sich 1423 den Grad

¹ Unter den modernen *Cusanus*-Monographien steht noch immer an erster Stelle das Werk von Edm. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues* (1920). In vielen Dingen von ihm abhängig ist P. Rotta, *Il Cardinale Nicolò di Cusa* (1928). Das Buch von P. Kenniken, *Nikolaus von Cues* (mit einer Abhandlung von E. Hock, 1932) will keine Gesamtdarstellung bieten; es bedeutet jedoch eine recht brauchbare Einführung. — In Gesamtausgaben der Werke des *Cusanus* liegen (außer den seltenen Frühdrucken Straßburg 1488 und Mailand 1502) folgende vor: 1. die Pariser Ausgabe von 1514 (3 Bände, besorgt von Jakobus Faber Stapulensis), 2. die Baseler Ausgabe von 1565 (1 Bd.), 3. die neue kritische Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (noch nicht vollendet, 1932 ff.). Diese drei Editionen werden im folgenden mit P, B, H zitiert. — Eine gekürzte Übertragung des größeren Teiles der *Cusanus*-Werke lieferte Fr. A. Scharpff, *Des Nikolaus von Cues wichtigste Schriften übersetzt* (1862). Eine neue Gesamtübersetzung ist unter der Leitung von E. Hoffmann in der „Philosophischen Bibliothek“ im Erscheinen begriffen.

² Der Name kommt in verschiedenen Schreibweisen vor.

eines Doktors des kanonischen Rechtes erwarb. Zu Köln trieb er dann theologische Studien, auf Grund deren er zum Priester geweiht wurde. Als Dekan von St. Florin in Koblenz nahm er von 1432 ab am Konzil zu Basel teil. Dort gehörte er anfangs der sog. konziliaren Partei an, welche die Überordnung des Konzils über den Papst verfocht³, trat aber 1436 zur kurialen Richtung über, in der er eine führende Stellung innehatte. Nachdem er 1435 Propst des Kanonikerstiftes Münster-Maifeld (in der östlichen Eifel) geworden war, nahm er an der gemeinsamen Gesandtschaft teil, die 1437 von der Basler kurialen Partei und von Papst Eugen IV. nach Konstantinopel geschickt wurde und der es gelang, den byzantinischen Kaiser Johannes VIII. Palaiologos und den Patriarchen Joseph II. zu bewegen, mit einem großen Gefolge griechischer Theologen jene Fahrt nach dem Abendlande anzutreten, die zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz (1438/39) führte. Nikolaus von Cues kehrte in seine Heimat zurück und war dann ein Jahrzehnt lang bei den kirchenpolitischen Streitigkeiten in Deutschland immer wieder für Eugen IV. tätig. Von Papst Nikolaus V. 1448 zum Kardinal und 1450 zum Bischof von Trient ernannt, bereiste er als päpstlicher Legat 1450—1452 fast ganz Deutschland und die Niederlande, mit unbeirrbarem Reformeifer überall auf die Abstellung von Mißständen im kirchlichen Leben bedacht. Alsdann ergriff er Besitz von seinem Bistum, dessen Leitung er ebenfalls mit weitgespannten Reformplänen in die Hand nahm. Der Widerstand, auf den er dabei stieß, hatte schwere Konflikte mit dem Landesherrn, dem Herzog Sigismund von Tirol, zur Folge. Der Streit, von beiden Seiten mit Zähigkeit und Härte durchgeföchten, führte 1460 dazu, daß Nikolaus von Cues bei der Kurie in Rom Zuflucht suchen mußte; der Herzog verfiel der Exkommunikation, das Land dem Interdikt. Da der Konflikt noch weitere Kreise zu ziehen drohte, legte sich der Kaiser Friedrich III. ins Mittel und brachte am 25. August 1464 einen Frieden zwischen Kurie und Herzog zustande. Nikolaus Cusanus erlebte das Ende des Kampfes nicht mehr; er starb vorher am 11. August 1464 zu Todi (in Umbrien). —

Das wissenschaftliche Können des Cusaners war von einer erstaunlichen Vielseitigkeit: In Philosophie und Theologie, in weltlicher und kirchlicher Rechtskunde, in Kirchen- und Profangeschichte, in Mathematik und Astronomie, in Chronologie und Geographie, in Physik und Medizin — überall ist er zu Hause, und auf mehreren dieser Gebiete bringt er über die Zeit hinausragende Leistungen zustande. Er ist ein Freund und Kenner der

³ Gemäßigten Ausdruck fand diese Überzeugung in dem Frühwerk *De concordantia catholica*, 1432/33 geschrieben und Ende 1433 dem Konzil vorgelegt. P III (1928 in einer Faksimile-Ausgabe von G. Kallen herausgegeben), B 683 ff., H XIV, 1 (vorerst nur Buch I, zwei weitere Bände stehen noch aus), hrsg. von G. Kallen (1939).

klassischen Literatur⁴ und rettet als eifriger Büchersammler manchen kostbaren Schatz der Vergangenheit.

Das Schwergewicht seiner wissenschaftlichen Bedeutung liegt unleugbar in seinen Beiträgen zur Philosophie. Ja, ist es Philosophie oder ist es Theologie, oder vielleicht Mystik, oder am Ende gar Gnostik? Eine Frage, die sich immer wieder aufdrängt und die nicht glatt nach der einen oder anderen Seite hin entschieden werden kann. Nikolaus von Cues gehört zunächst zu jenen Philosophen — und damit steht er durchaus auf dem Boden mittelalterlichen Denkens —, welche den christlichen Glauben nicht bloß als persönliche Mitgift in ihr Philosophieren hinein mitbringen, sondern die auch aus dem Glauben heraus und ausdrücklich von ihm ausgehend mit philosophischen Mitteln ein neues Wissen zu erringen suchen. Der Gegenstand seines Philosophierens ist aber immer wieder Gott und dann die Welt (und damit auch der Mensch) im Verhältnis zu Gott. Letztes Ziel aber seines Spekulierens ist ihm nicht so sehr die Erringung einer bloß theoretischen Erkenntnis; er sinnt vielmehr unablässig darauf, wie dem Menschen das Wesen des Absoluten so nahegebracht werden könne, daß er sich alsdann in der richtigen Weise praktisch zu Gott verhält. Diese Situation, in der sich der Mensch in eigenartiger Weise vor Gott gestellt sieht, wird von dem Cusaner so beschrieben, daß sie ebenso als eine Überhöhung der gewöhnlichen und auch der üblichen wissenschaftlichen Erkenntnisse erscheint wie auch als eine Überschreitung und Bereicherung einfacher Glaubenshaltung, ja traditionellen theologischen Wissens.

Wir wollen uns die Grundzüge des cusanischen Gedankengebäudes gerade an Hand jener Schrift, deren Jubiläum wir begehen können, kurz vor Augen führen; denn die *Docta ignorantia*⁵ spielt im Schrift-

⁴ Daß Eusanus ein vorzüglicher Kenner der griechischen Sprache gewesen sei, hat sich als eine Legende herausgestellt (M. Honecker, Nikolaus von Cues und die griechische Sprache [Eusanus-Studien II = Heidelberger Sitzungsberichte, philos.-histor. Klasse, Jahrg. 1937/38, Abh. 2], 1938).

⁵ P I 1r ff., B 1 ff., H I (hrsg. von E. Hoffmann und R. Klibansky, 1932). — Deutsche Übersetzungen: gekürzt bei Scharpff (s. o.), vollständig von A. Schmid, Vom Wissen des Nichtwissens (1919). — Inhaltsangaben bei J. M. Düx, Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit (2 Bde. 1847), II 316 ff.; Fr. A. Scharpff, Der Kardinal und Bischof Nikolaus von Cues als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie (1871), 111 ff.; J. Lebinge, Die philosophischen Schriften des Nikolaus Eusanus, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (103, 105, 107; 1894/6), Bd. 103, S. 67 ff.; Vansteenberghe 266 f. — Vgl. auch den Jubiläumsartikel von W. Stockhausen in der Köln. Volkszeitung vom 11. Februar 1940 (Nr. 42), S. 7. — Aus der interpretierenden Spezialliteratur seien erwähnt: J. Lenz, Die *Docta ignorantia* oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Eusanus in ihren philosophischen Grundlagen (= Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, H. 3), 1923; E. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (= Studien der Bibliothek Warburg,

tum des Eusanus als sein erstes größeres Werk philosophischen Inhaltes⁶ eine grundlegende und richtunggebende Rolle.

Den Ausgangspunkt der Philosophie des Eusanus bildet die Überzeugung, daß Gott als das absolute Wesen alles Endliche weit überragt und daß daher keine endliche Erkenntnis ihm je gerecht werden kann. Das ist jenes auf wissenschaftlichem Wege errungene Wissen von der Unzulänglichkeit unseres Wissens, jenes „gelehrte Nichtwissen“, von dem das in Rede stehende Werk seinen Namen erhalten hat⁷.

Möchte es nun zuerst so scheinen, als sei nunmehr dem menschlichen Geiste jeder Weg zur Gotteserfassung abgeschnitten und als müsse er sich mit dem Wissen um das Nichtwissen begnügen, so überschreitet der Eusaner dann doch sofort seine Anfangsstellung, indem er eine gewisse Annäherung an die Gotteserfassung versucht.

So entsteht ein zweiter Sinn von *docta ignorantia*: Die Unwissenheit wird belehrt. Diese Erhebung über das bloße Nichtwissen wird von der Mathematik geleitet. Indem Eusanus Gott als das „absolute Maximum“ auffaßt, unternimmt es der wagemutige Denker von da aus, mit Hilfe der Mathematik der unendlichen Geraden, des unendlichen Dreiecks, des unendlichen Kreises und der unendlichen Kugel sich in symbolhaft ahnender Erfassung durch den „Intellekt“ dem göttlichen Wesen zu nähern, völlig dessen gewiß, daß er es nimmer erreichen kann.

So erwächst ein „änigmatisches“ Wissen um Gottes Einfachheit, Dreieinheit, Einheit und Vollkommenheit, und so begründet sich die eigenartige Anschauung von Gott als dem Zusammenfall aller Gegensätze (*coincidentia oppositorum*), in dem also sämtliche Gegensätze zugleich enthalten und auf-

Nr. 10), 1927 (Cassirers Interpretation ist stellenweise anfechtbar; vgl. M. Honecker in *Sophia*, Anno VI, 1938, S. 60 ff., 181 ff.); J. Ritter, *Docta ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Eusanus* (1927).

⁶ Zwei kleinere Traktate, die anscheinend ganz oder vorwiegend philosophischen Inhaltes waren und die zeitlich der *Docta ignorantia* vorangingen, sind verloren; wir wissen von ihnen nur dadurch, daß Eusanus sie in seiner *Concordantia catholica* flüchtig erwähnt: a) *Libellus inquisitionis veri et boni* (*De concordantia catholica* I, 12; P III 12v, B 706, H XIV, 1 74, ₁₅), anscheinend vor 1432 geschrieben; b) *De modo habitandi ingenium ad discursum in dubiis* (ebd. III, 38; P III 72v, B 818), wohl 1433 verfaßt. Zu beiden Traktaten vgl. Scharpff (1871), S. 109. Es ist zu vermuten, daß die genannten Abhandlungen unter dem Einfluß von Gedankengängen des Rahmunda Lullus (1235—1316) geschrieben sind, mit dessen Schriften sich Eusanus in den Jahren 1428—1435 nachweislich stark befaßt hat. Siehe darüber M. Honecker, *Histor. Jahrbuch* 57 (1937), S. 563 ff., bes. Anm. 31; ferner Honecker, *Lullus-Handschriften aus dem Besitz des Kardinals Nikolaus von Cues* (Spanische Forschungen. I. Reihe, 6. Bd., 1937), S. 252 ff., insbesondere S. 293 ff.

⁷ Zur Geschichte des Begriffes s. J. Uebinger, *Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung* (*Archiv f. Geschichte der Philosophie* VIII, N. F. I, 1895).

gehoben sind⁸. Alle Dinge und Dingeigenschaften sind in Gott „komplikatib“, d. h. unentfaltet enthalten, und sie selbst sind in ihrer Endlichkeit die „Explication“ des unendlichen, göttlichen Seins; so zunächst das „kontrakte Maximum“, d. h. das Universum, und dann alle Einzeldinge in ihm.

Diese Lehre des Cusanus ist auch in neuerer Zeit nicht selten als Pantheismus (oder Panentheismus) oder auch als (plotinische) Emanationstheorie angesprochen worden. Solche Deutungen beruhen auf völligem Mißverstehen. Sie sind zudem nicht neu. Schon ein Zeitgenosse des Cusanus, der Heidelberger Professor Johannes *Wenck von Herrenberg*, hat sie in seiner Streitschrift *De ignota litteratura*⁹ vorgebracht, und Nikolaus von Cues hat sie in seiner *Apologia doctae ignorantiae*¹⁰ (1449) energisch zurückgewiesen. Da er dabei von seinem Gegner (übrigens zu Recht) in eine Linie mit *Meister Eckhart* gestellt worden war, so trat er dabei auch für diesen ein¹¹.

Der Standpunkt des Cusanus ist als eine auch mit den Mitteln der Mystik arbeitende philosophische Gotteslehre aufzufassen; er bedeutet nichts anderes als den kühnen Versuch, die (lektin aus platonischer Quelle herrührende) augustinische Anschauung von dem Wirken der schöpferischen Ideen Gottes einerseits und die hochscholastische Lehre von Gott als der vollen Seinswirklichkeit anderseits in neuer Schau zu vereinen.

Handelt so das 1. Buch des Werkes „Vom gelehrten Nichtwissen“ über Gott, den Unendlichen, und das 2. Buch über das Universum, die geschaffene Welt, als Inbegriff der endlichen Wesen — wobei grundstürzende Lehren über den Bau des Weltalls und die Stellung der Erde in ihm vorgetragen werden¹² —, so ist das 3. Buch Christus, dem Gottmenschen, gewidmet, in dem sich unendliches und endliches Sein begegnen und vereinigen. Gerade dieses Buch verrät aufs deutlichste sowohl die Verwurzelung des cusanischen Denkens im Glaubensstandpunkt als auch den letzten religiösen Zweck seines Philosophierens.

Mit der Schrift „Vom gelehrten Nichtwissen“ ist jener Themenbereich angepackt, der den Cusaner bis ans Lebensende nicht mehr verläßt und der den

⁸ Über die Genealogie dieses Begriffes: *E. Hoffmann*, Die Vorgeschichte der Cusanischen *Coincidentia oppositorum*. Einführung zu: Nikolaus v. Cues, Über den Verhll, übersetzt von *R. Fleischmann* (Schriften des Nikolaus v. Cues in deutscher Übersetzung, hrsg. von *E. Hoffmann*, Heft 2, Philos. Bibliothek, Nr. 217, 1938, S. 1—35).

⁹ Wiederaufgefunden und herausgegeben von *E. Vansteenberghe*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 6, 1910.

¹⁰ P I (34v—41r) 38v f., 40v; B (63—75), 70 f., 74; H II (hrsg. von *R. Klibanfskij*, 1932), 22 f., 33.

¹¹ P I 39r; B 71 f.; H II 24 ff.

¹² Unendlichkeit der Welt, Ablehnung der Lehre von ihrer geozentrischen Struktur.

Mittelpunkt seines Denkens bildet¹³. Zwar macht er in den späteren Schriften immer wieder neue Versuche zur Annäherung an die Erfassung des göttlichen Wesens und bringt immer neue Namen Gottes in Vorschlag, die sein Wesen durchschimmern lassen sollen¹⁴. So heißt es später, Gott stehe über allen Gegensätzen¹⁵, ja jenseits ihrer¹⁶; so wird er als das ewig „Selbige“¹⁷ und dann als das „Nichtandere“¹⁸, später als das „Können in Wirklichkeit“ (possest)¹⁹ und schließlich als das „Können selbst“ (posse ipsum)²⁰ bezeichnet.

Ferner wird die Lehre der *Docta ignorantia* auf neue Weise, mit neuen Anschauungsmitteln dargestellt²¹; es wird der symbolisch-intuitiven Methode jener Schrift in dem Wege von den Geschöpfen zum Schöpfer eine Art empirischen Verfahrens an die Seite gestellt²²; es wird endlich die Eigenheit der *mens humana* innerhalb alles Geschöpflichen stark unterstrichen, indem sie nicht als *explicatio*, sondern als *imago* des Absoluten hingestellt wird²³. Doch in den Grundzügen bleibt das cusanische Denken auch in den späteren Werken dasselbe wie in der Erstlingschrift, deren Jubiläum wir begehen. —

Indem wir zum Schluß zu der Persönlichkeit des eigenartigen Denkers zurückkehren, wollen wir versuchen, uns ein Bild seines Charakters zu machen.

Im Gemüt des Moselländers pflegen Lebenslust und Lebensernst eng beieinander zu wohnen. Bei Nikolaus von Cues scheint sich dies darin auszudrücken, daß er einerseits, wie wenig andere, Ruhe und Frieden schätzte

¹³ Die im gleichen Jahre wie die *Docta ignorantia* geschriebene Schrift *De coniecturis* bildet eine Ergänzung des erstgenannten Werkes vor allem in kosmologischer, aber auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

¹⁴ Vgl. dazu Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, 1888. Im Anhang die von Uebinger wiederaufgefundene Schrift *De non aliud*.

¹⁵ *Idiota de sapientia* (1450): P I 75r—80v; B 137—147; H V (hrsg. von L. Baur, 1937) 1—39. Deutsche Übersetzung von E. Bohnenstädt (*Philos. Bibliothek Nr. 216a*), 1936.

¹⁶ *De visione Dei* (1453): P I 99r—114v, B 181—208.

¹⁷ *De genesi* (1447): P I 69v—74v, B 127—136.

¹⁸ *De non aliud* (1462); Text bei Uebinger (s. o. Anm. 14).

¹⁹ *De possest* (1460): P I 174v—183v, B 249—266. Deutsche Übersetzung von H. Rupprieh (*Deutsche Literatur*, hrsg. von H. Kindermann, Reihe 8, Bd. I, S. 138—177).

²⁰ *De venatione sapientiae* (1463): P I 210r—218v, B 298—332; *De apice theoriae* (1464): P I 219r—221v, B 333—337.

²¹ *De beryllo* (1458): P I 184r—192v, B 267—284 (deutsche Übersetzung s. o. Anm. 8); *De ludo globi* (1463): P I 152r—168v, B 208—239.

²² *De sapientia*, *De possest*, *De apice theoriae*. — Rein empirische Weltbetrachtung in *De staticis experimentis* (1450): P I 94v—98v, B 172—180, H V 117—139.

²³ *De mente* (1450): P I 81r—94r, B 147—172; H V 41—115. Deutsche Übertragung von H. Cassirer bei E. Cassirer (s. o. Anm. 5), S. 205—297; stellenweise zu be-
anstanden.

und in allen Dingen zu gütlicher Vereinbarung, zur Konkordanz bereit war, wenn man ihm nur nicht zumutete, Grundsätzliches aufzugeben, und daß er anderseits ebenso in unbeugsamer Entschlossenheit einen unvermeidlich gewordenen Kampf um das von ihm erkannte Gute aufnahm und durchfocht. Im übrigen wollen wir uns von seinem langjährigen Lebensgefährten Giovanni Andrea dei Bussi das Charakterbild des Mannes zeichnen lassen²⁴: Aller Laster unerbittlichster Feind und öffentlicher Segner; jedem Brunk und jedem Ehrgeizstreben abgeneigt; unerschütterlich in einer für richtig erkannten Meinung; nur gerechten und guten Menschen ein Freund; bis ins Alter hinein zur Übernahme jeder ehrbaren Mühewaltung in schier übermenschlicher Weise bereit; bis an die Selbstaufopferung heran zum Wohltun und zur Wiedervergeltung von Wohltaten gewillt; von einem Arbeitsdrang beseelt, der auf die eigenen Bedürfnisse keine Rücksicht nahm. Fügen wir noch seinen untadeligen Lebenswandel, seine tiefe Frömmigkeit, seinen nie erlahmenden seelsorgerischen Eifer und sein stetes Mühen um geordnete Verhältnisse und um Reform in der Kirche hinzu, so haben wir im allgemeinen sein Charakterbild umrissen.

Man hat gesagt, Nikolaus von Cues sei in allem ein echter Deutscher gewesen. Deutsch ist in der Tat seine Grundsatzfestigkeit und die Folgerichtigkeit seines Handelns; deutsch seine innige Frömmigkeit und sein grüblerisches Streben nach letztmöglicher Erkenntnis im metaphysisch-religiösen Bereich, insbesondere sein Mühen um eine Gotteslicht; deutsch sein unerbittliches und immer ins Prinzipielle vorstoßendes Denken; deutsch der Ernst seines Philosophierens, dem auch ein Einschlag dessen nicht mangelt, was wir heute „existentielles Denken“ nennen. Und deutsch ist darum auch jenes Werk „Vom gelehrten Nichtwissen“, mag es auch lateinisch, d. i. in der Gelehrtensprache jener Zeit, geschrieben sein.

Eine lektwillige Verfügung des Kardinals lautete dahin, daß sein Leib in Cues bestattet werden solle, wenn er nördlich von Florenz sterbe, dagegen in Rom, wenn ihn südlich von Florenz der Tod hinwegnehme. Dieser Bestimmung gemäß fanden seine sterblichen Reste in seiner Titelkirche, S. Pietro in Vincoli zu Rom, ihre letzte Ruhstatt. Jedoch sein Sekretär Petrus von Erkelenz wollte auch der Heimat einen Anteil an dem Körper ihres großen Sohnes sichern; er setzte es durch, daß das Herz des Toten herausgenommen und in der Heimat bestattet wurde. Es ruht im Chor der Kapelle des St.-Nikolaus-Hospitals zu Cues, jener wohlthätigen Stiftung des Kardinals, durch die sein Andenken in seinem Geburtsorte lebendig geblieben ist und die auch heute noch den größten Teil der wertvollen Handschriftenbibliothek des Gründers in Besitz und Obhut hat.

²⁴ H o n e c k e r, Cusanus-Studien II, S. 70 f.

Ranke's Idee der Universalgeschichte und ihr Verhältnis zur Hegelschen Geschichtsphilosophie

Von Theodor Steinbüchel, München

In seinem Erstlingswerk „Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494—1514“ hat Leopold von Ranke es abgelehnt, „die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren“. Er hat, im Gegensatz zu der moralistisch-utilitaristischen Geschichtsauffassung der Aufklärung, die Aufgabe der Geschichtswissenschaft in sein berühmtes Wort programmatisch zusammengefaßt: „bloß (zu) zeigen, wie es eigentlich gewesen“¹. Diese strenge Objektivität hat Ranke nicht gehindert, aus der Geschichte politische Anwendungen für die eigene Gegenwart zu entwerfen und einer Politik das Wort zu reden, die, im besten Sinne konservativ, am Gewordenen sich orientieren und in ihm die Aufgabe für die politische Gegenwartsgestaltung erkennen sollte. Aber auch Ranke's gerühmte Objektivität ist keine absolute, auch sie ist aus der Perspektive des Forschers geschaut, und das Geschichtliche ist in eine bestimmte Ideenwelt hineingenommen, die den Glauben des Historikers bildet. So aber geht auch Ranke's Wille zum Wirklichen von bestimmten Voraussetzungen aus, und sein Blick auf das Wirkliche ist von ihnen geleitet. Hinter Ranke's geschichtlicher Forschung steht, diese selbst lenkend, eine metaphysisch-ethische und eine gläubig-religiöse Welt.

Sie ist getragen von dem Glauben an die Humanität, den Herder geweckt, und von der Verehrung des Individuellen und Besonderen, das durch Herder entdeckt und der Romantik überliefert worden war. Beides, der Glaube an die Menschheit und Menschlichkeit und die Verehrung des Individuellen in Völkern und Personen, vereinigt sich in dem ganzen Zeitalter von Herder bis Ranke zu der Überzeugung von der Wirklichkeit eines Universalen über dem Besonderen, das aber in diesem Besonderen selbst sich seine eigene Form und Prägung gibt. Auch Hegel's große metaphysische Geschichtsschau lebt dieses Glaubens. Ranke wie Hegel streben nach „Universalgeschichte“. Beide heben ihre eigene Auffassung von dieser Universal-

¹ Leopold von Ranke, Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494—1514 (3 1885), Vorrede zur 1. Ausg. (1824), S. VII.

geschichte gegen die universalhistorische Idee der Aufklärung ab, die in der Menschheitsgeschichte nicht sowohl die besondere Ausprägung des allgemein Menschlichen in die besonderen Völker- und Nationalcharaktere, sondern das eine Gemeinsame der einen Vernunft und der in ihr gründenden kosmopolitischen Moralität sucht, vor dem alle eigenständige Kulturleistung der Völker in Dichtung, Religion, staatlicher Lebensgestaltung und seelischem Empfinden zurücktritt. Dieser dürren Allgemeinheit des Verstandes und diesem lediglich intellektuellen Bildungsideal widersetzt sich Herder in seiner Erarbeitung des volkhaft Besonderen, in seiner Hervorhebung des Nichtverstandesmäßigen im seelischen Leben der Völker, in seiner Schau des Besonderen und geschichtlich Einmaligen, in dem sich das Allgemeine einer „Humanität“ ausprägt, die Herder nirgendwo in eine abstrakte Definition hineingezwungen, sondern immer nur in ihrer historisch mannigfachen Ausgestaltung zu ihren besonderen Erscheinungsformen aufgewiesen hat.

Hegel wie Ranke bleiben Herders universalhistorischer und das Individuelle berücksichtigender Anschauung von der geschichtlichen Wirklichkeit verbunden. Aber sie unterbauen ihre eigene Geschichtsauffassung durch philosophische Grundüberzeugungen, die bei Hegel ausgeprägt konstruktiv und spekulativ, bei Ranke viel mehr intuitiv und in religiösem Glauben gewurzelt sind. Hegel steht trotz wesentlich anderer Fassung seines Grundbegriffs der „Idee“ und des „Geistes“ der Herderschen pantheistischen Metaphysik näher als Ranke, den der Sinn für das Individuelle und eigenständig Besondere vom Pantheismus fernhält. Das deutet aber schon darauf hin, daß beide, Hegel und Ranke, das Besondere verschieden werten und in seiner geschichtlichen Selbständigkeit verschieden würdigen, obwohl sie beide es in einem Allgemeinen fundieren und weit davon entfernt sind, die Geschichte als Universalhistorie zugunsten einer atomistischen Auflösung der einen Geschichte in Geschichten der Völker preiszugeben. Hegel wie Ranke kennen nur e i n e Geschichte, aber beide sehen sie anders.

Wir versuchen, zunächst Rankes Auffassung der Universalgeschichte herauszustellen und sie dann mit Hegels Geschichtsphilosophie zu vergleichen.

I.

„Die Mär der Weltgeschichte aufzufinden“, war Rankes früher Plan. In ihr aber suchte er den Menschen in seiner geschichtlichen Wirklichkeit. „Alle die Taten und Leiden dieses wilden heftigen gewaltsamen, guten edlen ruhigen, dieses besleckten und reinen Geschöpfes, das wir selber sind, in ihrem Entstehen und in ihrer Gestalt zu begreifen und festzuhalten“ — das ist der Sinn und das Ziel der weltgeschichtlichen Forschungen Rankes. Mit Herder

und Hegel ist auch ihm die Geschichte *Prozess*, und mit Herder ist auch ihm die *Humanität* der Inhalt dieses Prozesses, so wenig Ranke ihn im Sinne Hegels versteht und so sehr er über Herder hinaus auch die realen, namentlich die politisch-staatlichen Tatsachen am Werden und an der besonderen geschichtlichen Gestaltung der Humanität beteiligt sein läßt. Rankes Humanitätsidee ist weder die moralische der Aufklärung noch die ästhetische der Romantik, sondern schlicht und wahr: der Mensch, wie er ist und wie ihn die Geschichte enthüllt: „Der Mensch, gebrechlich, ein Tor — und in seinem Gebrechen groß; zuweilen edel noch dann, wenn er Verabscheuungswürdiges tut“. Dieses „wesentliche Sein“ deckt der „Gang der menschlichen Entwicklung“ auf, und dadurch, durch ihren menschlichen Inhalt selbst, nicht etwa durch eine über der Geschichte schwebende Idee, ist für Rankes kontemplativen Realismus die Weltgeschichte „die schönste und merkwürdigste Geschichte, welche je geschah“².

Aber in keiner einzelnen Epoche erschöpft sich „das Leben des Menschengeschlechtes“. Das „Geheimnis der Geschichte“ enthüllt sich erst in „allen Epochen zusammen“. Wie aber das „Menschengeschlecht“ das die einzelnen Zeiten Überdauernde darstellt, so überragt es als „gemeinschaftliches Leben“ auch das Leben der einzelnen Völker und Nationen, das es „zusammenfaßt und beherrscht“, ohne doch in ihm „aufzugehen“. Dieses eigentlich Universalhistorische ist für Ranke die „*Kulturwelt*“. Sie „umfaßt zugleich Religion und Staat“ als „die freie, dem Ideal zugewandte Entwicklung aller Kräfte“, als den „vornehmsten Erwerb und Besitz des menschlichen Geschlechts, der sich von Generation zu Generation fortpflanzt und vermehrt“. Was Hegel den „objektiven Geist“ nannte, das ist bei Ranke dieses gemeinsame humane Erbe, nur daß es nicht metaphysisch hypostasiert erscheint, sondern verstanden wird als der Inbegriff aller „Kenntnisse, die, einmal erworben, nicht wieder untergehen“, aller „Fertigkeiten“, die sich weitergeben, aller „allgemeinen Begriffe von Moralität und Recht, die zwar dem Menschen angeboren sind, jedoch entwickelt und zu klarem Bewußtsein erhoben werden wollen“, und schließlich als „ein Mitgefühl dessen, was dem Menschen als solchem Ehre macht und geziemt“. Das ist für Ranke die eine allverbindende „*Kulturwelt*“, das Allgemeine in allem Besonderen des geschichtlichen Lebens der Zeiten und Völker. Aber es ist „kein abgesondertes Bestreben, sondern es ist mit Politik und Krieg, mit allen Ereignissen, welche die Tatsachen der Geschichte ausmachen, untrennbar verbunden. Das welthistorische Moment tritt nicht in allgemeingültigen Formen, sondern in den verschiedensten Gestalten hervor, je nachdem es das besondere Leben der Nationen so

² Rankes Brief an seinen Bruder Heinrich, November 1826 und Februar 1827. In: L. v. Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, herausg. von Alfred Dove (1890), 162, 163.

mit sich bringt, und zwar keineswegs in friedlicher und ungestörter Entwicklung, sondern in steten Konflikten und Kämpfen; denn zu streiten ist die Natur der Menschen. Die Universalhistorie besteht aus der Geschichte unablässigen Ringens um die höchsten Güter der Menschheit; die universalhistorische Bewegung ist ein lebendiges Etwas, das sich unter allen Stürmen durch seine eigene Kraft gewaltig fortbewegt". So ist Ranke weit entfernt von der human-pazifistischen Geschichtstheorie der Aufklärung und ihrem friedlichen Fortschrittsglauben. Er teilt ebensowenig deren kosmopolitischen Vernunftmoralismus: Er sieht mit Herder die nationale Ausprägung der Humanität, die er mit ihm zugleich als das Universale in allem Partikularen anspricht. Er erfährt mit Hegel dieses Eine und alles Besondere Verbindende, bleibt aber weit entfernt von seiner Vergöttlichung und beläßt es im Bereich des Menschlich-Möglichen und -Wirklichen. Auch für ihn ist, wie für Hegel und viel ausgeprägter als bei Herder, Kultur immer an Politik und Staat gebunden. Und „die vornehmste weltgeschichtliche Frage“ ist eben die, „wie dies einmal entwickelte, aber doch immer an ein bestimmtes politisches Dasein geknüpfte Element der Kultur in den Wechselfällen der Geschichte der Völker, seiner Träger, sich zu erhalten und fortzupflanzen vermocht hat, wie es all den blutigen Zerstörungen, den gewaltsamen Gründungen neuer Zustände zutrotz sich dennoch behauptete“³.

Das Menschliche, die Humanität, ist bei Ranke das Universale, das er, im Gegensatz zu aller nominalistischen Denkart, als durchaus Wirkliches, als das Gemeinsame in und zwischen allem Besonderen anspricht, aber doch erst in den einzelnen Völkern greifbar werden läßt. Weltgeschichte ist Völkergeschichte, aber sie umfaßt mehr als „Völkergeschichten“; sie will den „Zusammenhang“, den „Gang der großen Begebenheiten, welcher alle Völker verbindet und beherrscht“, nachweisen. Daß es ihn gibt, beweist diesem die Geschichte mit dem Auge erschauenden Historiker der „Augenschein“⁴. „Das eigentümliche Leben der Nationen und ihrer Verflechtung untereinander und in der Beziehung zur idealen Gemeinschaft in der Geschichte der Menschheit bedingt den Fortgang der Geschichte . . . Alles bewegt sich in den unvermeidlichen Gegensätzen des allgemeinen Lebens“⁵. Diese Gegensätze, diesen „Antagonismus“ der Nationen hat Ranke in der Weltgeschichte als das fruchtbare Prinzip betont. Ranke sieht in der gegenseitigen kulturellen Befruchtung der Völker eine die Weltgeschichte erwirkende Macht, aber das stärkere Prinzip ist der Widerstand, den jedes Volk aus eigenem Innern gegen diese Befruchtung leistet, und mit ihm der Kampf der Völker gegeneinander. „Keineswegs allein auf den Kulturbestrebungen . . . beruht die

³ L. v. Ranke, Weltgeschichte. Textausgabe, herausg. von Alfred Dove (1895), IV, 12 f.

⁴ Ebenda I, 4.

⁵ Ebenda III, 5.

geschichtliche Entwicklung. Sie entspringt noch aus Impulsen von ganz anderer Art, vornehmlich dem Antagonismus der Nationen, die um den Besitz des Bodens und um den Vorrang untereinander kämpfen. In diesem Kampfe, der allezeit auch die Gebiete der Kultur umfaßt, bilden sich die historischen Weltmächte, welche unaufhörlich um die Herrschaft miteinander ringen, wobei denn das Besondere von dem Allgemeinen umgestaltet wird, zugleich aber auch sich gegen dasselbe behauptet und reagiert⁶." Ranke kann nicht das Allgemeine so sehr über das Besondere erheben, wie Hegel, er gibt dem Besonderen eine Eigenmacht auch gegen das Allgemeine — eine Auffassung, die, wie sich noch deutlicher zeigen wird, dem Hegelschen Glauben an die Allmacht des Allgemeinen, das für Hegel das innerste Wesen des Besonderen selbst ist, aufs schärfste widersprechen muß. Ranke ist ein viel zu großer Realist, als daß er, wie Hegel, in der Notwendigkeit der Idee das einzig Wirkende in der Geschichte sehen könnte. Er sieht den Widerstand gegen die Idee, den das „historische Leben“ selbst erzeugt und in dem es sich selbst behauptet als das Übergreifende und Irrationale, das mächtiger ist als die Logik im Geschehen und das Besondere gegenüber dem Allgemeinen zu retten vermag. „Überhaupt geschieht es in der Weltgeschichte nie, daß gewisse Ideen bis zu ihrer äußersten Konsequenz die Herrschaft erlangen: alles frühere historische Leben müßte sonst zerstört werden und eine neue Welt beginnen⁷." Dem widerspricht aber die Kontinuität des geschichtlichen Lebens, die Macht des Allgemeinen, die Ranke bei aller Herausstellung des Besonderen durchaus nicht übersieht.

Er verkennt sie auch im Leben der einzelnen Nationen keineswegs. Das Nationale selbst ist „das geheime Etwas, das den Geringsten erfüllt wie den Vornehmsten“, es ist die „geistige Luft, die wir aus- und einatmen“, das „Vaterland“, das jeder selbst darstellt, wo er auch sich befinde. Und wie den einzelnen, so durchpulst es den Staat, zu dem als Lebensform jede Nation hinstrebt. Denn ohne Staat kann keine Nation sein und sich behaupten. Sie hat ein Recht auf Leben, auf innere Ausgestaltung ihres in der Geschichte aufsteigenden Seins und auf äußeren Bestand in der geschichtlichen Welt der Staaten. Auch Ranke sieht, wie Hegel, eine Vernunft in der Geschichte, die ihm freilich als der Wille des Schöpfers erscheint, aber eben als solcher dem eigenen Sein der geschichtlichen Nation sein Eigenrecht sichert. Dieses zu behaupten, ist das „oberste Gesetz“ des nationalen Staates, nicht bloß das Gesetz seiner eigenen Existenz, sondern ebenso sehr ein in Sein und Sinn historischen Lebens metaphysisch verankertes Gesetz⁸.

⁶ Ranke, Weltgeschichte I, 5.

⁷ Ebenda IV, 73.

⁸ Vgl. Ranke, Politisches Gespräch. In „Geschichte und Politik“, herausg. von Hans Hofmann, Kröners Taschenausgabe, 95, 97; vgl. auch Ranke, Über die Epochen der

Der Kulturhistoriker Ranke hat von Anfang an, früh belehrt durch Machiavelli, dem er schon im Anhang zu seinem Erstlingswerk seine Aufmerksamkeit widmete⁹, Geist und Macht als geschichtliche Wirkkräfte zusammen-gesehen. Einen „Machiavellismus“, der die Macht als Selbstzweck wertet und um ihretwillen jedes politische Mittel für berechtigt hält, hat Ranke nie vertreten. Aber ebensowenig gilt ihm der Geist als geschichtsbauender Faktor, wenn er nicht mit der politischen Macht selbst verbunden ist. Ja, die Macht selbst ist für Ranke ein Geistiges. In ihr „erscheint ein geistiges Wesen, ein ursprünglicher Genius, der sein eigenes Leben hat, mehr oder minder eigentümliche Bedingungen erfüllt und sich einen Wirkungskreis bildet“¹⁰. Das sagt Ranke von der Macht, die im nationalen Staate und als nationaler Staat eine „Macht“ geworden ist. Er steht damit in scharfem Gegensatz zu Jakob Burckhardt, der alle Macht als „böse“ beurteilt und in ihr „einen Teil der großen weltgeschichtlichen Ökonomie“ erblickt¹¹. Dieser tragischen Auffassung der Geschichte mußte Rankes Gottesglaube und die in ihm begründete Wertung des Eigenständigen widersprechen, das, weil ein Eigenes, auch ein Recht auf seine machtvolle Behauptung und Verteidigung in der Welt hat.

Durch diesen Glauben Rankes an die Einheit von geistiger Kultur und politischer Macht erhält die Weltgeschichte einen anderen Inhalt und eine andere Bestimmung als „die so oft zweifelhafte Förderung der Kultur“. Ranke erblickt in den großen nationalen Mächten „Kräfte, und zwar geistige, Leben hervorbringende, schöpferische Kräfte, selber Leben, moralische Energien“¹². Daß sie sich selbst behaupten, ist von dieser Wertung des geschichtlich Besonderen her selbstverständlich. „Sind wir von einer geistigen Gewalt angegriffen, so müssen wir ihr geistige Kräfte entgegensetzen. Dem Übergewichte, das eine andere Nation über uns zu bekommen droht, können wir nur durch die Entwicklung unserer eigenen Nationalität begegnen. Ich meine nicht einer erdachten, chimärischen, sondern der wesentlichen, vorhandenen, in dem Staate ausgesprochenen Nationalität“¹³. Es ist von hier aus nur folgerichtig, daß Ranke, der den Krieg als politisch gestaltenden, Nation wie Zusammenhang der Nationen aufbauenden Machtfaktor würdigt und jeder staatlichen Nationalität als „großer Macht“ ihr Eigenrecht zugesteht, jedem Volk „seine eigne

neueren Geschichte. In: „Geschichte und Politik“, 345; Ranke, Die großen Mächte. In: „Geschichte und Politik“, 46.

⁹ Vgl. Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber³ (1884), 151 ff.

¹⁰ Ranke, Geschichte und Philosophie. In: „Geschichte und Politik“, 136.

¹¹ Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, herausg. von Rud. Marx, Kröners Taschenausgabe, 97, 262.

¹² Ranke, Die großen Mächte. In: „Geschichte und Politik“, 52.

¹³ Ebenda 52.

Politik" zubilligt. „Was will eine Unabhängigkeit sagen, die sich nicht verteidigen kann¹⁴?" Aber in Ranke's universalhistorischer, das Besondere dem Allgemeinen verbindender Denkweise ist es ebenso folgerichtig, wenn die nationalen Mächte selbst einem sie tragenden Zusammenhang eingeordnet erscheinen. Der Universalhistoriker hat die Notwendigkeit wie das Recht der „Großen Mächte" immer nur im Ganzen des „großen europäischen Konzerts" gesehen¹⁵. „Europa" ist für Ranke eine kulturpolitische Wirklichkeit und eine ideelle Aufgabe. Diese Wirklichkeit besteht nicht durch reine Gewalt, und die Aufgabe wird nicht gelöst ohne eine universale Ordnungsidee. Europa bleibt somit eine geistige Gemeinschaft nationaler Mächte und eine diesen Mächten gemeinsam übertragene Aufgabe, wie sie Ranke schon in seinen „Päpsten" gezeichnet hat: „Unser europäisches Gemeinwesen hat sich noch niemals dem Gebote der reinen Gewalt unterworfen; noch ist es in jedem Momente mit Ideen erfüllt gewesen: es kann kein wichtiges Unternehmen gelingen, keine Macht zu allgemeiner Bedeutung emporsteigen, ohne daß zugleich in den Geistern das Ideal einer hervorzubringenden Weltordnung erschiene¹⁶."

Für die welthistorische Betrachtung aber ergibt sich aus dieser Schau auf die Geschichte sowohl die Berücksichtigung der „Nationalgeschichten", ohne die „die Weltgeschichte in Phantasien und Philosopheme ausarten" müßte, als auch die Erkenntnis des Universalen, der „Geschichte der Menschheit", die in den Nationen selbst erscheint. Die Nationen haben sich keineswegs „naturwüchsig" aus sich selbst entfaltet, sie entstanden und bestehen nur in der Berührung miteinander. Und so bleibt bei aller Schau des Besonderen „der Blick immer auf das Allgemeine gerichtet". „Die Nationen können in keinem andern Zusammenhang in Betracht kommen, als inwiefern sie, die eine auf die andere wirkend, nacheinander erscheinen und miteinander eine lebendige Gesamtheit ausmachen¹⁷."

Das ist das ebenso einheitlich geschlossene wie im Gegen- und Miteinander der Nationen lebendig bewegte Bild der Universalgeschichte, wie es Ranke in seiner Weltgeschichte entrollt, wie es aber auch seine Darstellung der Geschichte der großen Nationen Europas, Frankreichs, Englands und Preußens, belebt und auch in dieser Einzelgeschichte den universalen Zug im europäischen Völkerganzen wahrnehmen läßt.

¹⁴ Ranke, Frankreich und Deutschland. In: „Geschichte und Politik", 69, 59.

¹⁵ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik", 345.

¹⁶ Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. Plaidon-Ausgabe, Wien, 420.

¹⁷ Ranke, Weltgeschichte I, 4 f.

Wie sehr auch Ranke's Geschichtsbild von geschichtsphilosophischen Grundgedanken mitbestimmt ist, wird aus all dem ersichtlich. Daß Ranke sich von seinem großen Zeitgenossen Schelling absondern mußte, bedarf keiner näheren Begründung. Denn Schellings Identitätsphilosophie und ihre absolute Indifferenz bot ja einem Historiker keine Anknüpfungspunkte, der gerade das Differenzierte und seinen Zusammenhang suchte, beides aber nicht finden konnte in einer ahistorisch-akosmistischen Identität, in der das Unterschiedene zuletzt unterging und der Zusammenhang zur gestaltlosen Einheit werden mußte. Viel eher konnte Ranke ein Verhältnis zu Hegel gewinnen, mit dem ihn die ersten Dozentenjahre noch in Berlin zusammenwirken ließen. Denn Hegel war seit langem der ausgesprochene Gegner des Schellingschen Kosmismus. Er wollte gerade das Besondere gewahrt wissen und suchte das Allgemeine als „Subjekt“ zu fassen, d. h. als Geist, als die eine Vernunft, die sich selbst in jeder Besonderung denkt, sich selbst zum Besonderen entfaltet und ihr Selbst als das Allgemeine im Besonderen, das Besondere aber als „Gestalt“ und „Moment“ des Allgemeinen begreift. So begründet der Hegelsche „Geist“ sowohl die individuelle Eigenart des Mannigfaltigen als dessen durchgängige Verknüpfung. Hegels Denken will ein betont „konkretes“ sein, in dem die Anschauung des Einzelnen dem allgemeinen Begriff verbunden ist, und das Besondere als Besonderung des Allgemeinen erscheint, jede „abstrakte“ Allgemeinheit also ebenso vermieden ist wie die zusammenhanglose Menge des Vielen.

Im Besonderen das Allgemeine zu ergreifen — das begegnete uns auch als Ranke's Ziel und Absicht in der Historie. Programmatish entwickeln schon die „Großen Mächte“ diese Absicht: „Ohne Zweifel hat in der Historie auch die Anschauung des einzelnen Momentes in seiner Wahrheit, der besonderen Entwicklung an und für sich einen unschätzbaren Wert, das Besondere trägt ein Allgemeines in sich.“ Das Besondere also ist trotz seiner starken Hervorhebung durch Ranke nicht alles. Wie sein Auge es sehen will, wie es wirklich gewesen, so will sein Blick zugleich den Zusammenhang erschauen, in dem es steht und aus dem es sich hervorhebt. „Niemals läßt sich doch die Forderung abweisen, vom freien Standpunkte aus das Ganze zu überschauen“¹⁸. Für Ranke ist „Theorie“ das, was sie ihrem ursprünglichen, griechischen Sinne nach ist: denkende Anschauung. Sie sucht die „Idee“, das plastische Bild, und versteht diese Idee zugleich dynamisch als das innere „geistige Leben“ etwa einer Nation als besonderer historischer Wirklichkeit, demnach als Gestaltung eines Universalen in seinen mannigfachen besonderen

¹⁸ Ranke, Die großen Mächte. In: „Geschichte und Politik“, 1.

Lebensäußerungen, als den lebendigen „verborgenen Grund“, aus dem das Leben einer Nation in allen seinen Äußerungen entspringt. Diese Idee ist das Bleibende und zugleich das Wirkmächtige, das Entelechiale und Energetische, das von Geschlecht zu Geschlecht weiterlebt und die kommenden Generationen mit den vorhergehenden in der Einheit volkhaften Lebens und geschichtlicher Tradition verbindet. Sie ist das Allgemeine, das sich in dieser nationalen Wirklichkeit seine besondere Existenz gibt und alle einzelnen Glieder des Ganzen, alle besonderen Lebensprägungen dieses Ganzen umfängt, belebt und durchstaltet¹⁹.

Eben dieses Allgemeine, das Besondere, das Tragende und Verbindende gibt der Geschichte erst ihren Wissenschaftscharakter und gestaltet sie zur Universalgeschichte. Es ist das griechische Erbe in diesem Wissenschaftsbegriff der Rankeschen Historie: das Allgemeine ist der Gegenstand des Wissens. Aber es ist die moderne, seit Herder und Goethe, vor allem in der Romantik betonte Auffassung des Allgemeinen, für die es nur im Besonderen und in steter Verbindung mit ihm sich zeigt. Das Wissen vom Allgemeinen ist daher stets auch ein solches vom Besonderen, in dem es sich seine Wirklichkeit gibt. Was Hegels konkretes Denken wollte, war nichts anderes als dieses Wissen des Allgemeinen im Besonderen, mit der wesentlichen Nuance jedoch, daß bei Hegel das Besondere dialektisch aus dem Allgemeinen abgeleitet werden sollte und nur aus ihm begreifbar erschien. Für Ranke ist, entsprechend dem seit Herder sich bildenden, die abstrakte Allgemeinheit des Verstandesbegriffs überwindenden Wissenschaftsbegriff, „die Geschichtswissenschaft in ihrer Vollendung an sich selbst dazu berufen und befähigt, sich von der Erforschung und Betrachtung des einzelnen auf ihrem eignen Wege zu einer allgemeinen Ansicht der Begebenheiten, zur Erkenntnis ihres objektiv vorhandenen Zusammenhangs zu erheben“. Das ist aber nur möglich, wenn der Historiker in seiner Schau des Einmaligen und Individuellen „sein Auge für das Allgemeine offen“ hält²⁰.

Hegel und Ranke begegnen sich mithin in der Überzeugung, daß in der Erkenntnis des historisch Wirklichen das Allgemeine nicht ohne das Besondere, das Besondere nicht ohne das Allgemeine erfaßbar ist. Beide, der Philosoph und der Historiker, sind von jedem Nominalismus, der kein Allgemeines im Einzelnen mehr sieht, ebenso weit entfernt wie von einem verstiegenen Universalismus, dem das Besondere vor dem Allgemeinen entschwindet. Sie suchen realistisch im Besonderen das Allgemeine.

Dennoch ist der Unterschied zwischen Hegel und Ranke unübersehbar. Er ist schon angedeutet in der Heraushebung des konstruktiv-spekulativen

¹⁹ Vgl. Ranke, Vom Einfluß der Theorie. In „Geschichte und Politik“, 75.

²⁰ Ranke, Geschichte und Philosophie. In: „Geschichte und Politik“, 134 f., 136.

Unternehmens Hegels, das Besondere aus dem Allgemeinen mittelst der dialektischen Methode abzuleiten. Allein, der Unterschied greift tiefer. Wir sehen ihn 1. grundlegend in der religiösen Einstellung Ranke's zur geschichtlichen Wirklichkeit, die sich von der philosophisch-spekulativen Hegels deutlich abhebt; im einzelnen 2. in der größeren Selbständigkeit, die Ranke dem Besonderen zuerkennt; 3. in der Abneigung Ranke's gegen die spekulative Ergründung des Allgemeinen; 4. in der Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte, die infolge dieser Haltung Ranke's zur Spekulation eine andere sein muß als bei Hegel.

1. Ranke ist von einem tiefen Gottesglauben durchdrungen, der Gottes Wirken im Einzelnen und im Ganzen des historischen Geschehens verehrend wahrnimmt: „In aller Geschichte wohnt, lebet, ist Gott zu erkennen. Jede Tat zeuget von ihm, jeder Augenblick prediget seinen Namen, am meisten aber, dünkt mich, der Zusammenhang der großen Geschichte. Er steht da wie eine heilige Hieroglyphe, an seinem Äußersten aufgefaßt und bewahrt, vielleicht, damit er nicht verlorengelut künftigen, sehenderen Jahrhunderten.“ Aus echtem und persönlichem religiösen Antrieb entspringt Ranke's eigene Forschung, sie ist ihm Enthüllung dieser „heiligen Hieroglyphe“ und als solche ein Gottesdienst. Der Historiker ist Priester und Lehrer in Ranke's Berufsauffassung²¹. Die Historie ist ihm Erziehung, die den Menschen „zugleich gut machen und erleuchten“ soll. Der Historiker selbst aber weiß sich in innerer persönlicher Beziehung zu Gott und Gottes Leben, wenn er „den Dingen die Schale, die Hülle nehmen und das Wesentliche hervorkehren“ will. Er steht dann in Ehrfurcht vor dem Gott der Geschichte, dessen Odem er verspürt²². Er ist der „Allgegenwart Gottes“ gewiß; er meint, er „könne ihn bestimmt mit Händen greifen“; er will „alles Lob (Gottes) suchen, und zur Erkenntnis des lebendigen Gottes, des Gottes unserer Nationen und der Welt“ soll alle seine Forschung angestellt sein²³.

So weltnahe Ranke Gott denkt, so sehr er seinem Gott in der geschichtlichen Welt selbst begegnet, so tief er durchdrungen ist von der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes in der Geschichte, seine Ehrfurcht wahrt überall die Distanz von Gott, und Gott kann ihm nicht zu pantheistischer Einheit mit der Welt verschmelzen. Darum kann Ranke auch nicht die kühle Vernunftreligiosität Hegels teilen, die Gott nur in der Welt, die Welt nur als Moment seines Seins betrachtet, ja die Entwicklung der Weltgeschichte als des Gott-Geistes eigene Entfaltung versteht. Ranke kennt den christlichen

²¹ Vgl. Ranke's Brief an seinen Bruder Heinrich, Ende März 1820. In: Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, 89 f.

²² Vgl. Ranke's Brief an Anton Richter, 13. April 1823; ebenda 107.

²³ Ranke's Brief an seinen Bruder Heinrich, 17. Febr. 1825; ebenda 138 f., 140.

Schöpfergott als persönliche, geistige Macht, die in aller Weltnähe, in allem Mitwirken und Mitleben mit der Welt nie mit dieser selbst verschmilzt. Noch aus späten Tagen Rankes ist uns sein Gebet an den Dreieinigen Gott aufbewahrt, vor dem er, der Mensch, in Ehrfurcht als vor dem schlechthin Überlegenen versinkt²⁴. Die mystische Gewißheit, daß alles in Gott geborgen ist und alles zu ihm hinstrebt, ist Rankes persönlicher Glaube, den die Geschichte ihm bestätigt. „Gibt es wohl etwas Weltliches auf der Welt, etwas Gottloses? Ruhet nicht alles auf dem ewigen Gute, dem mütterlichen Erdboden, und dem, der ihn geschaffen? Will nicht alles hinauf zu dem ewigen Glück, der ewigen Hoffnung und streckt die Arme gen Himmel zu dem, der ihn geschaffen, der da oben wohnt nach aller Völker Anspruch?“ Vor eben diesem transzendenten Gott begründet und bewährt sich für Ranke erst die Individualität, die in der pantheistischen Gottesidee seiner Zeit und der Hegelschen Philosophie insbesondere ins Alleins versinken mußte. Vor dem persönlichen Gott ist jede Individualität ein Eigenwert in ihrer Art: „Nun sind einige Bappeln, die Zweige grad emporstreckend, einige Tränenweiden, niedergesenkt: das Volk der Bäume streckt die Arme nicht allzunieder, nicht allzuhoch“²⁵.

2. Aus dieser religiösen Einstellung zur geschichtlichen Wirklichkeit erklärt sich zutiefst Rankes Freude am Individuellen und Besonderen und seine Ehrfurcht vor ihm. Sie ist alles andere als Hegels logisches Interesse an der Einung des Besonderen mit dem Allgemeinen und an seinem logischen Ort im Ganzen des dialektischen Systems des Alls. Das Besondere ist bei Ranke durchaus eigenständig. Biewohl es stets in seiner Beziehung zum Allgemeinen gesehen ist, ist es doch nicht erst, wie bei Hegel, dadurch wirklich, daß es in diesem Zusammenhang mit dem übergreifenden Ganzen steht. Es kann vielmehr erst in ihm stehen, weil es in sich selbst ein Eigenes und Eigenständiges ist. Nicht die Stelle im System begründet seine Wirklichkeit, die für Hegel identisch ist mit dem Gliedsein im Ganzen und die also sinnerfüllte Wirklichkeit ist, das heißt aber: Vernunftmoment in dem Ganzen der Wirklichkeit, die die Vernunft als die Wirklichkeit schlechthin ist. Ranke freut sich im Gegenteil an der „Erscheinung des Menschen schlechthin“, und diese ist ihm Wirklichkeit und Wert an und für sich selbst, „ohne allen Bezug auf den Fortgang der Dinge“²⁶. Er sieht und liebt das Eigene der „Existenz“,

²⁴ Weltgeschichte IV, Anhang S. 793: „Wer ist die Kraft, — die Leben in mir schafft? — Wer gibt Erkenntnis — Und Verständnis? — Wer bewahrt die Seele, — Daß sie nicht fehle? — Allgewaltiger — Einer und Dreifaltiger — Du hast mich aus dem Nichts gerufen, — Hier liege ich vor Deines Thrones Stufen.“

²⁵ Rankes Brief an seinen Bruder Heinrich, November 1820. In: Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, 96.

²⁶ Ranke, Geschichte und Philosophie. In: „Geschichte und Politik“, 135.

das weder durch das Glied- oder Stufesein im Ganzen begründet wird noch aus einem Ganzen ableitbar ist, sondern in sich selbst Dasein und Würde hat.

Für Hegel hat die historische Individualität des Menschen nur Wert als Vollzieher der weltgeschichtlichen Idee, des Willens des allgemeinen Weltgeistes, der historischen Vernunft. Hat der geschichtliche Mensch ihr gedient, so hat er den Sinn seines „Heroen“-Daseins erfüllt, und der Geschichtsphilosoph nimmt kein weiteres Interesse an ihm, wie es typisch aus Hegels Beurteilung Napoleons ersehen werden mag, die nach dem Wandel der Zeiten sehr verschieden war. Die einzelnen Staaten sieht Hegel zwar als geschichtliche Einzelgebilde, aber auch sie haben lediglich Bedeutung im Ganzen des einen, alle Geschichte umgreifenden Prozesses, der mit der orientalischen Staatsbildung anhebt, das griechische und römische Reich als Stufen durchläuft und im christlich-germanischen Staat der Gegenwart eine Vollendung erlebt, die alle Momente des Früheren in sich „aufhebt“, aufbewahrt. Rankes Geschichtsbild dagegen kennt eine solche Einheit nicht und wird dem Besonderen auch der nationalen Staaten und ihrem je besonderen Eigenwert viel gerechter als Hegel. Jeder nationale Staat hat ein eigenes „Leben“ und ist ein besonderes „Individuum“, „er selber“, eine eigene „Wesenheit“, ein eigenständiger „Genius“. Im Ganzen des geschichtlichen Zusammenhanges ist nicht seine Stellung in diesem Ganzen das Entscheidende für seine historische Bedeutung, sondern er hat seinen Sinn in sich selber, seinen eigenen „inneren Trieb“ und sein eigenes „Ideal“²⁷. So erst kann er im Zusammenhang der Nationen ein Eigenes bedeuten. Und so ist sein Sinn und sein Wert nicht erst darin begründet, daß er im Dienst eines kommenden Höheren steht, daß er Stufe ist für etwas, was er nicht selbst ist. Für Hegel erschöpfte sich darin der Sinn der einzelnen „Volksgeister“, für Ranke haben sie Wert in sich selbst und bedeuten sie ein Eigenes im Zusammenhang mit den anderen. Für Hegel waren sie Mittel, für Ranke sind sie Eigenwert und Selbstzweck.

Rankes religiöses Empfinden hat in bewußtem Gegensatz zu Hegels Dialektik, die das Besondere nur in seinem Verhältnis zum Ganzen, nicht aber in seiner Eigenbedeutung zu würdigen weiß, diese seine Überzeugung in das bekannte Wort gefaßt: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Sein.“ Für Rankes Ehrfurcht vor dem geschöpftlich Individuellen muß Hegels Auffassung eine „Ungerechtigkeit der Gottheit“ einschließen, daß „in jeder Epoche das Leben der Menschheit sich höher potenziert, daß also jede Generation die vorhergehende vollkommen übertriffe, mithin die letzte allemal die bevorzugte, die vorhergehenden aber nur

²⁷ Ranke, Politisches Gespräch. In: „Geschichte und Politik“, 90, 113.

die Träger der nachfolgenden wären ... Eine solche gleichsam mediatisierte Generation würde an und für sich eine Bedeutung nicht haben; sie würde nur insofern etwas bedeuten, als sie die Stufe der nachfolgenden Generation wäre, und würde nicht in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen stehen" ²⁸. Der in der Geschichte wirkende, allgegenwärtige Gott ist für Ranke, im Gegensatz zu Hegel, eben nicht der Geschichtsprozeß selbst, und darum kann das, was „vor“ Gott sich abspielt, seinen eigenen Wert, seine eigene Stellung vor dem Allgegenwärtigen haben. Gott gab der „Idee der Menschheit“, die in der Weltgeschichte sich realisiert, „den Ausdruck in den verschiedenen Völkern“. „Die Natur, die wir von Gott haben, (ist) unser ursprüngliches Eigentum, unser Wesen“, und wir haben es „auf die von demselben geforderte Weise selbständig auszubilden“ ²⁹. Die geschenkte Humanitas ist je in ihrer Seinsausprägung für Ranke der ontische Grund für das ethische Sollen. In dem gottgegründeten Sein birgt sich ein Sinn, und der Sinn begründet die Verpflichtung zu Eigensein und Selbsttreue im historischen Leben. Das ist das tiefe *Ethos*, das aus Rankes religiöser Schau des geschichtlichen Daseins sich als sinnvolle Folge ergibt.

Wenn auch für Rankes universalhistorisches Denken das Besondere sich nur in Berührung, in Gegen- und Miteinander des Zusammenhangs mit anderem ausprägt, so sieht er es doch in einer echten *Wechselwirkung* mit diesem anderen. Denn es lebt ja sein eigenes Leben, es ist eine selbständige „Idee“ im Ganzen. So aber kann es für das Allgemeine, für den „Zusammenhang“, von sich aus ein Entscheidendes und für das Ganze selbst ein Unentbehrliches bedeuten. Aber es kann ihm auch widerstehen, es kann sich gegen das Allgemeine „behaupten“, ja „reagieren“ ³⁰. Eben hierfür aber fehlt bei Hegel jede Möglichkeit, denn hier ist das Allgemeine das eigentlich Wirkliche, und das Besondere ist nur Wirklichkeit als Moment, als Besonderung dieses Allgemeinen.

Diese Entselbstung des Besonderen ist für Ranke undenkbar. Die Einheit und Allheit der Hegelschen Idee ersetzt er durch eine Vielheit von Ideen, von denen wir schon hörten, daß sie durchaus nicht, wie Hegels göttliche Idee, sich mit Notwendigkeit und in ihren vollen Konsequenzen in der Weltgeschichte durchsetzen müssen ³¹.

Daher bleibt bei Ranke auch der schöpferischen historischen Persönlichkeit ein viel weiterer Wirkraum in ihrer geschichtlichen Zeit als bei Hegel. Für diesen ist trotz aller Abwehr der Mittel-Zweck-Kategorie die Person schließ-

²⁸ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 141.

²⁹ Ranke, Frankreich und Deutschland. In: „Geschichte und Politik“, 70.

³⁰ Ranke, Weltgeschichte I, 5.

³¹ Ebenda IV, 73.

lich doch nur Werkzeug im Dienst des objektiven Weltgeistes³². Ganz anders bei Ranke. Man braucht nur die Würdigung der Persönlichkeit Karls des Großen³³ in Rankes Weltgeschichte zu lesen, um zu erkennen, wie in Rankes Geschichtsauffassung die die Zeit beherrschende Idee und der schöpferische Gestalter dieser Idee zusammenwirken, um der ganzen Epoche ihr Gesicht zu geben. Die Persönlichkeit Karls war es, die die in der Zeit wirkenden „Elemente“ aufgriff und sie verband zu einem Reiche, das die Forderung der Zeit, die Einigung der Kirche mit der weltlichen Gewalt, verwirklichte. Aber ohne Karl, den „Patriarchen des Kontinents“, hätte Europa nicht die Entwicklung genommen, die zum christlichen Abendland führte. Mag daher auch für Rankes universalhistorisches Denken „das größte individuelle Leben doch nur ein Moment in der Verflechtung des allgemeinen Lebens“ sein³⁴, die Persönlichkeit ist doch in ihrem einmaligen Sein und ihrem einzigartigen Wirken für den Gang der Geschichte unentbehrlich. Sie ist nicht bloß Exponent ihrer Zeit, wie der „große Mann“ bei Hegel³⁵. Die Geschichte selbst aber ist eben durch die Persönlichkeit mehr als der logisch-dialektische Ablauf eines eindeutig zu verstehenden Vernunftprozesses.

Nun kann auch die „Theorie“ einen anderen Sinn erhalten wie bei Hegel. Wir hörten, daß Ranke sie im alten Sinne denkenden Anschauens faßte. Aber da im Sein sich für ihn ein Sinn und ein Sollen offenbart, so kann die Theorie vom Sein zugleich auch eine „Forderung“ enthalten, ja selbst zu einer die Geschichte mitgestaltenden Macht werden. Bei Hegel hat die Philosophie eine lediglich kontemplative Bedeutung. Sie betrachtet das Gewordene, aber sie l e n k t n i c h t, wie vor allem am Schluß der Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie ersichtlich wird, das werdende. Bei Ranke dagegen ist die Theorie nicht nur Idee, sondern „Ideal“, kein willkürliches Phantasiegebilde, sondern gebildet am „geistigen Sinn und Inhalt der Tatsachen“, in dem eben eine Forderung für das zu Gestaltende sich ausspricht, und zwar eine Forderung, die wieder nicht individuell-willkürlich, sondern „im Lichte einer allgemeingültigen Wahrheit“ erscheint³⁶. Ranke glaubt noch an solche Wahrheiten sittlichen und religiösen Gehaltes. Und dieser Glaube verhindert das Zerfließen seines überreichen historischen Wissens in historistische Skepsis. Zum andern aber gibt er der Persönlichkeit eine verantwortliche Aufgabe in der Geschichte: den Sinn des Geschehens zu erkennen und nach ihm geschichtliches Leben selbst mitzuformen. Eine so aktive und entscheidungs-

³² Vgl. H e g e l, Die Vernunft in der Geschichte (Philosophie der Weltgeschichte), Ausg. Lasson, 74—89.

³³ R a n k e, Weltgeschichte III, 260 ff.

³⁴ Ebenda III, 262.

³⁵ H e g e l, Philosophie des Rechts, Ausg. Lasson, § 318, Zusatz; S. 368.

³⁶ R a n k e, Die römischen Päpste, 420.

voll-verantwortliche Aufgabe vermag Hegels Geschichtsphilosophie der Persönlichkeit nicht zu übertragen; hier wird die Person vom Allgemeinen bestimmt, aber sie selbst steht nicht in lebendiger und selbständiger Wechselwirkung mit ihm. Das Allgemeine vernichtet hier zuletzt den individuellen Selbststand und schreitet über ihn hinweg.

3. Diese Überzeugung Rankes von der Selbständigkeit des Besonderen in all seiner Verbundenheit mit dem Allgemeinen macht des Historikers Abneigung gegen die Hegelsche Systemspekulation verständlich. Ranke konstruiert nicht, wie Hegel, philosophisch-spekulativ das Besondere aus dem Allgemeinen; er kennt nicht die Hegelsche Geistdialektik, die die allgemeine Vernunft ihre besonderen Gehalte aus sich heraussetzt und zugleich umschließt. Gegen diese Spekulation hat Ranke sich von Anfang an gewehrt und dem „spekulativen Gedanken“ „das Ergreifen der Zustände der Menschheit, in denen doch immer die uns eingeborene Sinnesweise lebendig heraustritt“, entgegengesetzt als seine eigene und charakteristische Erkenntnis-methode³⁷. Sein Grundsatz lautet: „Aus dem Besonderen kannst du wohl bedachtsam und kühl zu dem Allgemeinen aufsteigen; aus der allgemeinen Theorie gibt es keinen Weg zur Anschauung des Besonderen“³⁸. Ranke weiß also mit Kant³⁹, daß der endliche Verstand nur vom Besonderen zum Allgemeinen gelangen, aber nicht in einer göttlichen Intuition, wie es der deutsche Idealismus wollte, aus dem Allgemeinen das Besondere herleiten kann. Wenn Hegel durch die besonderen Erscheinungen des historischen Lebens hindurchging und in ihnen die allgemeine Vernunft suchte, so konnte er in seiner Geschichtsphilosophie dennoch eine Konstruktion des Wirklichen aus der allgemeinen Vernunft-Wirklichkeit so wenig vermeiden wie in seiner Logik und im Ganzen seines Systems überhaupt. Denn er mußte, entsprechend seiner Grundüberzeugung von der Identität von Denken und Sein, alles Einzelne als Setzung der einen Vernunft nach logisch-dialektischem Schema begreifen. So aber erhielt sein Geschichtsbild den Charakter des logisch-dialektischen, eindeutigen Zusammenhangs alles Geschehens, in dem jedes notwendig an seiner Stelle steht und in dieser, seine Wirklichkeit wie sein Sosein begründenden Notwendigkeit stehen muß. Rankes ursprünglicher und untrüglicher Sinn für die Eigenständigkeit und die begrifflich unableitbare Individualität des Besonderen hat diese Logik der Geschichte nicht zugeben können: „Der in der Welt erscheinende Geist ist nicht so begriffsmäßiger Natur: alle Grenzen seines Daseins füllt er aus mit seiner Gegenwart,

³⁷ Ranke's Brief an seinen Bruder Heinrich, Februar 1827. In: Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, 163 f.

³⁸ Ranke, Politisches Gespräch. In: „Geschichte und Politik“, 94.

³⁹ Kant, Kritik der Urteilskraft, § 77.

nichts ist zufällig in ihm, seine Erscheinung ist in allem begründet⁴⁰." Gott ist für Ranke weder Logik noch logisch in seinem Geheimnis durchschaubar, wie bei Hegel. Und obwohl auch er bei aller Betonung des Eigenwertigen jeder Epoche, ihrer „besonderen Tendenz“ und ihres „eigenen Ideals“, so wenig wie Hegel übersehen will, „was aus ihr hervorging“, so kann er doch aus Gott nicht mit Hegel die Wirklichkeit in ihrer Notwendigkeit nach Dasein, Sosein und Stellung im Ganzen der historischen Welt ableiten. Er richtet im Gegenteil sein Augenmerk zuerst auf den „Unterschied zwischen den einzelnen Epochen“, um dann erst „die innere Notwendigkeit der Aufeinanderfolge zu betrachten“. „In der (Hegelschen) Scholastik aber geht das Leben unter.“ Und in solcher Konstruktion der Geschichte kann es nicht wundernehmen, wenn „nur einige wenige Völker der Weltgeschichte“ dem Historiker vor Augen kommen, während „das Leben aller übrigen Völker für ein Nichts“ erachtet wird und gleichsam „eine bloße Zugabe“ ist⁴¹.

Hegel kannte ja in der Tat nur die vier Reiche der orientalischen, römischen, griechischen und christlich-germanischen Welt als den Schauplatz der geschichtlichen Weltvernunft, und jedes dieser Reiche war ihm nur von Bedeutung als Stufe für den Aufstieg des im dialektischen Fortschritt nächsthöheren Reiches. Viel reicher ist das geschichtliche Leben in Rankes Geschichtsschau. Wie in der Literatur der Völker „die Verbindung aller auf der Selbständigkeit einer jeden“ beruht, so bei den Nationen. Die Literaturen können sich „auf das lebendigste und immerfort einander berühren, ohne daß doch eine die andere übermeistere und in ihrem Wesen beeinträchtige. Nicht anders verhält es sich mit den Staaten, den Nationen. Entschieden positives Vorwalten einer einzigen würde den anderen zum Verderben gereichen. Eine Vermischung aller würde das Wesen einer jeden vernichten. Aus Sonderung und reiner Ausbildung wird die Harmonie hervorgehen⁴²“. Wieviel reicher, bewegter und bunter ist die Rankesche Welt als die Hegelsche, die geschaute als die gedachte Welt! Die lebendigen Kräfte, die das geschichtliche Leben bestimmen und bewegen, sind für Ranke unmöglich „zu definieren, unter Abstraktionen zu bringen . . ., aber anschauen, wahrnehmen kann man sie, ein Mitgefühl ihres Daseins kann man sich erzeugen. Sie blühen auf, nehmen die Welt ein, treten heraus in dem mannigfaltigsten Ausdruck, bestreiten, beschränken, überwältigen einander; in ihrer Wechselwirkung und Aufeinanderfolge, in ihrem Leben, ihrem Vergehen oder ihrer Wiederbelebung, die dann immer größere Fülle, höhere Bedeutung, weiteren Umfang in sich schließt, liegt das Geheimnis der Weltgeschichte“⁴³ — wahrlich ein Ge-

⁴⁰ Ranke, Geschichte und Philosophie. In: „Geschichte und Politik“, 137.

⁴¹ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 142 f.

⁴² Ranke, Die großen Mächte. In: „Geschichte und Politik“, 53. ⁴³ Ebenda 52.

heimnis, undurchschaubar, voller lebendiger Mannigfaltigkeit, unentwirrbar nach irgendeinem Schema, unbegreifbar in einem Begriffsmodell, und doch voll geheimnisvoller Ordnung des Zusammenwirkens. Die Hegelsche Dialektik ist viel zu einfach, um des Lebens Fülle zu ordnen, und die Hegelsche Logik viel zu wissenschaftlich, um das „Geheimnis“, das den Zauber dieses geschichtlichen Lebens ausmacht, bestehen lassen zu können.

4. Ein so für die Sonderheit des Daseins aufgeschlossenes Schauen des Geschichtlichen kann endlich unmöglich dem Begriffsschema des „Fortschritts“ das historische Leben ein- und unterordnen. Hegel hatte die Fortschrittsidee der Aufklärung ihrer moralischen und, in populärerer Fassung, auch utilitaristischen Form entkleidet, indem er den Weltgeist selbst als die Substanz des historischen Lebens ansprach und dessen Selbstentfaltung in der Geschichte als die „Freiheit“ deutete, die Sein und Sinn des geschichtlichen Geschehens ausmacht. Da der Geist Vernunft ist und da Freiheit das Selbstbewußtsein dieser Vernunft bedeutet, die sich im Wissen von sich selbst in aktiver Selbstgestaltung selbst verwirklicht, so ist der tiefste Inhalt der Geschichte „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“⁴⁴.

Ranke's Gottesglaube widerstrebt der Gleichsetzung des geschichtlichen Prozesses mit dem Prozeß der Entfaltung des göttlichen Geistes in der Welt. So kann er der Hegelschen Fortschrittsidee nicht zustimmen. Auch er ist von der „gleichsam historischen Macht des menschlichen Geistes“ in der ganzen Geschichte überzeugt. Aber diese Macht ist weder die göttliche Macht selbst, noch ist sie als menschliche in stetem Fortschritt begriffen. Ranke's Sinn für das Eigenartige und Einmalige sieht im historischen Geschehen sowohl abgebrochene Entwicklungen als auch Höhepunkte geistigen Lebens, die nicht mehr überbietbar und in sich selbst unvergleichbar sind. Wo Ranke den Fortschritt feststellen kann, da erkennt er ihn an, aber er macht nirgends ein apriorisch-spekulatives Prinzip allgemeingültiger Art aus ihm. Der Fortschritt bezieht sich nicht auf das Ganze des geschichtlichen Lebens, er wirkt sich höchstens in bestimmten Epochen aus. Und hier beruht er darauf, „daß eine gewisse Bewegung des menschlichen Geistes in jeder Periode sich darstellt, welche bald die eine, bald die andere Tendenz hervorhebt und in derselben sich eigentümlich manifestiert“. Mag die in der Aufklärung vertretene Deutung der Geschichte als der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott „etwas Wahres“ enthalten, diese Idee ist nicht geeignet, als allgemeine die Gesamtgeschichte zu deuten. Denn nicht das Menschengeschlecht in leerer Allgemeinheit ist das Objekt des historischen Wissens, sondern die Generationen der Menschen je in ihrer Eigenart, in der sie alle gleichberechtigt

⁴⁴ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 40.

sind ⁴⁵. Die Zusammenschau der Universalgeschichte mit Hilfe einer „allgemeinen Moral“ ist eine viel zu lose und vage. Sie ergibt höchstens „ein ungeheueres Aggregat von Tatsachen“, aber nicht eine wirkliche Universalgeschichte als den „Zusammenhang“, den Ranke in der Weltgeschichte sucht ⁴⁶.

In der Tat hat ja auch die Aufklärung nur ihre moralische Humanitäts- und Fortschrittsidee an einzelnen Völkern zu exemplifizieren gesucht, so daß ihr die Menschheitsgeschichte nur das Mittel und der Anlaß zur Bestätigung ihrer über- und unhistorischen Vernunftidee wurde. Das große Interesse, das die Aufklärung der Geschichte der europäischen wie nichteuropäischen Völker entgegenbrachte, entsprang zutiefst dem Glauben, daß diese rationalistisch-überhistorische, allgemeine Idee sich in der Geschichte bestätigen müsse. Die historischen Besonderungen wie ihr Zusammenhang waren demnach nicht der eigentliche Gegenstand der Geschichtsforschung und -darstellung. Geschichtswissenschaft war Mittel für die philosophische Erkenntnis der allgemeinmenschlichen Moralität und Vernunft. Die eigene Zeit, ihre Vernunft-einsicht und human-rationale Bildung, galt als Gipfel aller geschichtlichen Entwicklung, als eine neue Fülle der Zeiten — ein Gedanke, der zwar das unübersehbare geschichtliche Einzelgeschehen einem einheitlichen Ziele zulenken und es als ein in sich Zusammenhängendes ergreifen ließ, aber notwendig auch das Eigene der historischen Zeiten übersehen lassen mußte und diese lediglich an der eigenen erleuchteten und fortgeschrittenen Gegenwart bemaß und bewertete. So entstanden die weitverbreiteten unhistorisch-apriorischen Vorurteile über die „finstere“ Vergangenheit und die eigene „aufgeklärte“ Gegenwart. Rankes Blick für das Eigenständige jeder Zeit durchschaut es als die Einbildung jedes Jahrhunderts, „sich als das fortgeschrittene zu betrachten und alle anderen nur nach seiner Idee abzumessen ⁴⁷“. Man wird nicht leugnen können, daß manche Urteile Hegels über das katholische Mittelalter noch von dem durch Ranke kritisierten Geist beseelt sind, obwohl doch Hegels dialektisches Denken auch diese Epoche als eine notwendige und innerhalb des Ganzen der historischen Vernunft sinnvolle beurteilen mußte. Selbst Herders späteres Urteil über das Mittelalter ist im Gegensatz zu seinen früheren Bewertungen diesem Geist der Aufklärung wieder verfallen und hat den Spott vergessen, den Herder selbst über den Eigendünkel der erleuchteten Gegenwart ausgegossen hatte.

Hegels dialektische Fortschrittsidee ist Rankes Denken im innersten fremd. Denn Ranke sieht nicht nur die Eigenständigkeit jeder historischen Epoche,

⁴⁵ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 138—143.

⁴⁶ Ranke, Geschichte und Philosophie. In: „Geschichte und Politik“, 134.

⁴⁷ Ranke, Tagebuchblätter. Im Anhang zu Doves Textausgabe von Rankes Weltgeschichte IV, 721.

sondern auch die Einmaligkeit der Anziehung und Abstoßung der „Völkerkreise“. Daher kann ihm die Weltgeschichte nicht das dialektisch aufsteigende Nacheinander der „Volksgeister“ sein, sondern ein gleichzeitiges Mit- und Gegeneinander. „Eben in dem Kampfe der verschiedenen Völkersysteme ist die allgemeine Geschichte entsprungen“⁴⁸. Ranke hat das heraklitische Moment in der Geschichte sehr scharf gesehen: „Der Krieg, sagt Heraklit, ist der Vater der Dinge. Aus dem Zusammentreffen entgegengesetzter Kräfte, in den großen Momenten der Gefahr — Unglück, Erhebung, Rettung — gehen die neuen Entwicklungen am entschiedensten hervor“⁴⁹. Aber so wirklich Gegensatz und Kampf in der Geschichte sind, so widerstreitend die Tendenzen der Zeiten und die Elemente der großen historischen Erscheinungen und Mächte sein mögen, so viel lebendige Dialektik in ihnen leben mag, das alles ist für Ranke zu wirklich, zu eigenartig, zu einmalig, als daß er das überall in der Geschichte, aber stets in besonderer Weise auftretende Gegensätzliche zum allgemein-logischen Prinzip einer geschichtlichen Fortschrittsbewegung machen könnte. Wie Ranke das „historische Leben“ als die stärkere Macht der Idee gegenüber hervorhob, so widerspricht einer Logifizierung des Geschehens durch die Hegelsche Dialektik das Rankesche Realitätsgefühl, das neben der Idee auch die aus der Idee unableitbare „Natur der Dinge“ in der Geschichte wirksam und für „die Fortentwicklung der Weltgeschichte“ ausschlaggebend erkennt⁵⁰.

Das Resultat dieser Auseinandersetzung Rankes mit der seit der Aufklärung vertretenen Fortschrittsidee ist Anerkennung und Ablehnung zugleich. Ranke gesteht einen Fortschritt zu „im Bereich der materiellen Interessen“ und „in allem, was sich sowohl auf die Erkenntnis als auf die Beherrschung der Natur bezieht“. Er huldigt dem Glauben seiner Zeit, daß hier „ohne eine ganz ungeheure Umwälzung ein Rückschritt nicht wird stattfinden können“. So ist Ranke durchaus ein Kind seines technischen Jahrhunderts und voll geöffnet für die ungeheure Revolution, die seit dem achtzehnten Jahrhundert die europäische Zivilisation gewandelt hatte. Aber auf geistigem und moralischem Gebiete gibt es für Rankes humanistisches und christliches Denken in sich selbst wertvolle Ideen und von keinem Fortschritt überbietbare Schöpfungen des Geistes und der Kultur. So das Werk Homers und Sophokles', so die Philosophie Platons und Aristoteles'. Sie hat für Ranke Ewigkeitswert, sie „genügt“ ihm, und sie ist auch durch die neuere Philosophie nicht überholt: Schelling, den Philosophen der Zeit, vermag Ranke nicht über Platon zu stellen. Diese geistigen Werte und Werke der Kultur können „extensiv“ und

⁴⁸ Ranke, Weltgeschichte I, 5.

⁴⁹ Ranke, Die großen Mächte. In: „Geschichte und Politik“, 46.

⁵⁰ Ranke, Weltgeschichte III, 260.

„expansiv“ immer mehr Menschen zugänglich werden, nach dieser ihrer Wirksamkeit sind sie „in einem unaufhörlichen Fortschritt begriffen, und da, wo einmal ein Mittelpunkt der Kultur besteht, hat dieselbe die Tendenz, sich nach allen Seiten hin auszubreiten“. Aber auch hier erhält die Idee eines „unendlichen“ Fortschritts eine Einschränkung. Es ist „nicht so, daß man sagen könnte, der Fortschritt sei in jedem Punkte ohne allen Stillstand“. Es gibt vielmehr geistige Kulturschöpfungen und sittliche Menschheitswerte, die in sich selbst ihre absolute Dignität haben und über die hinaus es ein Höheres nicht gibt. In der persönlichen Religiosität und Moralität vollends sieht Ranke, dessen Gesamtweltanschauung tief im Christlichen wurzelt, die unmittelbare Bezogenheit des Menschen zu seinem Gott und demnach einen einmaligen persönlichen Wert, der unwiederholbar und abgeschlossen in sich selbst ist. Das Christentum ist diesem gläubigen Historiker nicht als Fortschritt, als Entwicklungsprodukt aus anderen Religionen erklärlich; er ist noch unberührt von dem relativistischen Synkretismus der späteren Religionsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Das Christentum ist für ihn „eine plötzliche göttliche Erscheinung, wie denn überhaupt die großen Produktionen des Genies den Charakter des unmittelbar Erleuchteten an sich tragen“. Aber das Christentum, „die wahre Moralität und Religion“, hinaus ist daher auch kein Fortschritt möglich, und alle früheren Moralbegriffe waren ihm gegenüber unvollkommen. So lehrt Ranke weder eine Entwicklung der Moral zum Christentum hin, noch sieht er im Christentum selbst den Höhepunkt einer zu ihm fortschreitenden geistigen Entwicklung⁵¹.

Den Glauben an die Absolutheit des Christentums teilt Ranke mit Hegel. Aber auch dies in sehr verschiedener Begründung. Hegel sieht das Christentum als die Vollendung aller Religion. Ist ja doch für ihn die Religion selbst eine Form des göttlichen Selbstbewußtseins in der geschichtlichen Welt, die im Christentum und dessen „Versöhnung“ von Endlichkeit und Unendlichkeit ihre höchste, nicht mehr überbietbare Stufe erreicht. So ist auch das Christentum der Spekulation anheimgefallen, sein tiefster Inhalt ist Philosophie, die dann in der ihr genuinen Form des Begriffs sich über die Form der religiösen Vorstellung erhebt, während der Gehalt der Vorstellung und des Begriffs derselbe bleibt. Rankes schlichter Glaube bleibt dieser spekulativen Ausdeutung des Christentums ganz fern. Er sieht es als eine aus bloßer geschichtlicher Erkenntnis unerklärbare Erscheinung, als ein von keiner Entwicklung, auch nicht von der eines absoluten Selbstbewußtseins, abhängiges, schlechthin Absolutes in der Welt. Diese Gegenstellung Rankes gegen die idealistische Spekulation müssen wir noch einmal beachten, wenn seine Hal-

⁵¹ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 142 f., 146 f.

tung zu Hegel auch an dieser entscheidenden Stellungnahme zum Fortschritts-
gedanken deutlich werden soll.

Wir wissen: Hegels Glaube an den Geist ist nicht Rankes Gottesglaube. Hegel erblickt auf jeder Stufe der Geistentfaltung ein wahres, d. h. im Sein und Erkennen des Geistes gründendes Moment der Weltvernunft, das in das Ganze der Geistwirklichkeit aufgenommen wird. In diesem Ganzen erst ist es wahr, wirklich und wertvoll. „Das Wahre ist das Ganze“, wie Hegels Phänomenologie es in Kürze ausdrückt. Rankes Gott ist der allgegenwärtige, nicht erst, wie Hegels Geist, der zu seiner eigenen Vollendung durch die Geschichte schreitende Gott, der Gott, vor dessen Gegenwart alles Geschichtliche steht und von dem es geschaut wird in seinem eigenen Werte. Was der Schöpfer schuf und was „unmittelbar zu Gott“ ist, ist mehr als ein Mittel in Gottes Hand. Daher muß Ranke dem Hegelschen Gott-Geist-Begriff widersprechen, der mit den historischen Individuen nur seine Zwecke verfolgt und sie nicht achtet in ihrem eigenen Sein und Wert. Nach Hegels oft angezogener Lehre von der „List der Vernunft“ in der Geschichte läßt der Weltgeist „die Leidenschaften (der großen historischen Individuen) für sich wirken“. Dieser Gott ist, obwohl Vernunft und gerade in seiner Vernunft, ein Dämon. Er täuscht dem Individuum eine Selbständigkeit und Bedeutsamkeit vor, die es nicht hat, und benutzt diese Täuschung, um durch das Individuum als Mittel seine eigenen welthistorischen Zwecke zu erwirken. Für diese Anschauung ist „das Partikulare meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern durch die Leidenschaften der Individuen⁵²“. Ranke sieht in dieser Gottesauffassung Hegels „eine höchst unwürdige Vorstellung“ nicht nur von einem Gott, der betrügt, sondern, charakteristischerweise und für Rankes Humanismus bezeichnend, auch vom Menschen, der von Gott betrogen wird. Ranke lehnt ebenso entschieden den Pantheismus ab, der sich aus dieser Gottesidee ergeben muß, und er wehrt sich in seiner Ehrfurcht vor Gott wie vor dem Menschen dagegen, die Menschheit zu einem „werdenden Gott“ zu machen, „der sich durch einen geistigen Prozeß, der in seiner Natur selbst liegt, selbst gebiert⁵³“. Mit der Verneinung ihres pantheistischen Untergrundes fällt die Idee des Fortschritts als metahistorisches Prinzip von selbst.

Rankes gesamtes Geschichtsbild sahen wir auf religiösem Hintergrunde sich erheben. Eben diese religiöse Haltung zum Geschichtlichen verbot dem Historiker, die geschichtliche Welt in idealistischer Weise zu konstruieren. Ranke konnte nicht die Wege Gottes „wissen“. Für Hegel bot, wie er in seiner Ver-

⁵² Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, 83 f.

⁵³ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 143.

liner Antrittsrede ausführte, das Universum kein Geheimnis, das sich der Vernunft entzog. Seine Philosophie war ja selbst absolute Erkenntnis Gottes, der absoluten Vernunft, eigenes Denken und Sichselbstbegreifen. Ranke blieb dieser Überheblichkeit von Anfang bis zu Ende fern. Seine Ehrfurcht ist stets eine zurückhaltende, sein Wissen um Gottes Wirken in der Geschichte immer mehr ahnende Erkenntnis als begriffliche Gewißheit. Das wird schon in seinem ersten Werke deutlich: „Die Hauptsache ist immer, wovon wir handeln, wie Jacobi sagt, Menschheit, wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich: das Leben des einzelnen, der Geschlechter, der Völker, zuweilen die Hand Gottes über ihnen“⁵⁴. Diese Beschränkung auf das Menschliche, dieses „zuweilen“, nicht absolut, die „Hand“, nicht das Wesen, Gottes über den Völkern — das ist viel bescheidener als die Hegelsche Gleichsetzung von Geschichte und Gottprozeß und der Anspruch, in der Geschichte der Völker Gottes Sein selbst zu ergreifen und seine Wege in dialektischer Logik nachzugehen. Die echte Religion lebt in Ranke, nicht in Hegel: die Religion der Ehrfurcht.

Wohl hat auch Ranke sich einen Begriff von Geschichte erarbeitet, der das Einzelne und Verschiedene zu Sinneinheiten zusammenschließt, und auch ihm war die „Idee“ dieses Vermittelnde und Bindende. Aber er konstruierte die Geschichte nicht als Gang der einen göttlichen Idee und verstand, zurückhaltender als Hegel, „unter leitenden Ideen nichts anderes . . ., als daß sie die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert sind. Diese Tendenzen können indessen nur beschrieben, aber nicht in letzte Begriffe summiert werden“. Diese leitenden Tendenzen und die große Geschichte der Menschheit, die der „Komplex“ jener Tendenzen ist, kann sich Ranke „vom Standpunkt der göttlichen Idee“ nur so denken, „daß die Menschheit eine unendliche Mannigfaltigkeit von Entwicklungen in sich trägt, welche nach und nach zum Vorschein kommen“. Aber ein „Gesetz“ für dieses Erscheinen festzustellen, versagt sich Ranke, ganz im Gegensatz zu Hegel. Der Historiker, der im Geschehen das unberechenbare Individuelle erschaut und in Ehrfurcht seinen Zusammenhängen nachgeht, weiß nur, daß er im letzten nichts weiß von den innersten Mächten, die dieses Geschehen leiten. Er steht schweigend vor den „Gesetzen“ des historischen Werdens, „die uns unbekannt sind, geheimnisvoller und größer, als man denkt“⁵⁵.

⁵⁴ Ranke, Geschichten der romanischen und germanischen Völker, VIII.

⁵⁵ Ranke, Epochen. In: „Geschichte und Politik“, 143 f.

Der Christus-Pantokrator in der Liturgie

Von Joseph Bascher

An der Straße von Athen nach Eleusis liegt das alte Heiligtum von Daphni. Aus der Kuppel der teilweise erhaltenen Klosterkirche blickt auf den Beschauer eine wahrhaft königliche Gestalt herab — gute byzantinische Kunst des 11. Jahrhunderts. Nicht als ob diesen Christus die hohe Schönheit frühbyzantinischer Darstellungen auszeichnete. Zu herb sind die Züge, und zu gewaltsam packt die Linke das Buch. Aber in selten faszinierender Stärke spricht aus dem Bilde der Allherrschere. Es ist ein Werk von jenem Typus, den man in der byzantinischen Kunst als „Pantokrator“ zu bezeichnen liebt, und der in unzähligen Kuppeln und Apsiden byzantinischer oder byzantinisch beeinflusster Kirchen über der Feier der „göttlichen Liturgie“ thront.

Wie steht es mit dem Christus-Pantokrator in der Liturgie selbst? Das ist eine Frage, zu der die Gestalt von Daphni hier anregen möge.

1. Der Pantokrator

Der Gottestitel „Pantokrator“ scheint im vorchristlichen Heidentum selten gewesen zu sein¹. Erst die Bibelübersetzung der LXX und durch sie das Christentum eroberte dem klingenden Namen ein weites Anwendungsgebiet. Abgesehen von den Fällen des Buches Job, wo „Pantokrator“ das hebräische „šaddaj“ wiedergibt, ist es in den überaus zahlreichen Beispielen der alten Bibel das „zebaot“ (Heerscharen), das sich hier verbirgt. (In großem Umfang hat nur der Übersetzer das Isaias dieses „zebaot“ unübersetzt gelassen.) Das NT. kennt — abgesehen von einem Septuagintazitat in 2 Kor. 6, 18 — den Pantokrator nur in der Geheimen Offenbarung, und zwar überwiegend in der Zusammenstellung des Amos: „Jahwe, Gott der Heerscharen“, „κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ“ (Amos 3, 13 passim). Darum lautet hier die Parallele zum Trisagion des Isaias (Is. 6, 3): „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott, der Pantokrator“ (Offb. 4, 8). Die Pantokratorvorstellung der Geheimen Offenbarung ist denn auch durchgängig die des Herrn der Heerscharen, wie er auf seinem Throne sitzt und die Huldigung der himm-

¹ Vgl. Kittel, ThWNT. 3, 913. Literatur!

lischen Geister entgegennimmt. Über den Hymnen singenden Engeln und Heiligen ist er als Allherrscher wahrhaft der Gott christlicher Urliturgie.

Die apostolischen Väter gebrauchen den Titel häufig, wenn auch nicht alle. Seltsam ist, daß Ignatius von Antiochien auf ihn verzichtet und daß auch Justinus ihn nur im Dialog mit dem Juden Tryphon benutzt.

Abseits von der Liturgie hat der „Pantokrator“ einen gewissen Raum in der Religiosität und ihrem Widerpart, der Magie. In den Zauberformeln ist er dann und wann Titel für heidnische Götter, aber man kann nicht mit Sicherheit entscheiden, von wo er hereingekommen ist. Der Magier zitiert den Hermes: „Ερμῆ, παντοκράτωρ, ἐγκάρδιε, κύκλε σελήνης“ (Preisendanz, Griech. Zauberpapyri II, S. 30) oder den Seth: „ἀόρατος παντοκράτωρ, κτίστης τῶν θεῶν“ (a. a. O. S. 42). In gnostischer Sprache schreitet der Titel einher: „ἐνορκίζω σε κύριε παντοκράτωρ, πρωτογενέτωρ, αὐτογενέτωρ, ἀσπερμολόγητε“ (Maspero II, 67 188).

Nicht nur die Beschwörung, sondern auch der Schwur, und dieser mit besonderer Vorliebe, wendet sich an den „Allherrscher“. Hatte man im Ägypten heidnischer Zeit beim Kaiser, dem Autokrator, oder bei seiner Tyche und ähnlich geschworen, so brauchte die christliche Periode eine Anpassung an den neuen Geist. Nach längerer Unsicherheit fand man eine Formel, in der dem kaiserlichen Autokrator der göttliche Pantokrator vorausgeht. In einer Urkunde von etwa 491 heißt es: „Ich schwöre euch bei dem Pantokrator-Gott sowie bei der göttlichen und himmlischen Nike des alles besiegenden Herrn des Erdkreises Flavius“ (Maspero III, 67 295, II, 15; p. 53). (Näheres bei L. Wenger, Der Eid in den griech. Papyri. Ztschr. d. Savigny-Stiftung, rom. Abt. 23, 1902, S. 158 ff.) Die Urkunden in koptischer Sprache übernahmen den Titel unübersetzt, und so erhielt er sich bis in die Zeit der arabischen Okkupation hinein, wo man bei dem Pantokrator und bei den Emiren schwur (H. J. Bell, The Oath-Formula of the Arab Period in Egypt. Byz. Ztsch. 22, 1913, S. 394. Den Pantokrator in Crum, Kopt. Rechtsurkunden aus Djeme wies mir freundlichst W. Hengstenberg an vielen Belegen nach).

Was nun die Liturgie betrifft, so ergibt sich folgender Überblick. Bereits in einem Dankgebet der Didache liest man: „Du, Herr, Allherrscher (δέσποτα παντοκράτωρ), hast alles erschaffen um deines Namens willen“ (Funk, Patres apost. I, p. 22). Doch haben wir eine eigentliche Liturgie vielleicht erst in der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung vor uns. Die sicher von Hippolyt stammenden Teile, die in den lateinischen Fragmenten aus Verona enthalten sind, bieten den Pantokrator Titel nur in Zusammenhängen, die deutlich auf das Tauffymbol verweisen. So wird der Täufling gesalbt mit den Worten: „Ungueo te sancto oleo in domino patre omnipo-

tente et Christo Jesu et spiritu sancto“ (R. H. Connolly, *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge 1916, p. 185). Im Zusammenhang mit der Eucharistie wird die Anweisung gegeben: „Et gustent qui peripient de singulis ter dicente eo qui dat: „In deo patre omnipotenti.“ Dicat autem, qui accipit: „Amen.“ „Et in domino Jesu Christo et spiritu sancto et sancta ecclesia.“ Et dicat: „Amen“ (a. a. O. p. 186). Die Verbindung „Deus Pater omnipotens“ ist im Symbolum bereits fest, ehe Hippolyt schreibt. Die zwischen 150 und 180 verfaßte „Epistola apostolorum“ zeigt dies deutlich, wenn sie etwa sagt: „An den Vater, den Herrscher des Weltalls, und an Jesum Christum, unseren Erlöser, an den Heiligen Geist, den Paraklet, an die heilige Kirche und an die Vergebung der Sünden (E. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*. TU. 43, 1919, S. 32; vgl. auch S. 26 und S. 27). Die feste Formel des Symbolums hat die Verwendung des Pantokratorstitels entscheidend beeinflusst.

Während die lateinischen Fragmente der ägyptischen Kirchenordnung einen derart sparsamen Gebrauch von dem Allherrscher-Namen machen, benutzen ihn die in der äthiopischen Überlieferung enthaltenen zusätzlichen Formulare reichlich, und zwar regelmäßig in der Gebetsanrede. Bemerkenswert bleibt indessen, daß das Hochgebet dieser frühen Liturgie nicht an den Pantokrator gerichtet ist. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß auch das Trisagion der Heerscharen fehlt². Denn sobald das Sanctus auftaucht, enthält auch die Stilisierung des eucharistischen Gebetes den Herrn der Heerscharen als Allherrscher. Dies ist sowohl in dem Papyrus von Dêr-Bahzeh als auch in den apostolischen Konstitutionen der Fall.

Der Papyrus von Dêr-Bahzeh redet Gott an: „τῶν χειροβίμ. δέσποτα παντοκράτορ . . . Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der alles macht aus nichts, daß es da ist“ (Th. Schermann, TU. 36 1b, 1910, S. 12). Auch das von der ägyptischen K. D. abhängige Buch 8 der Apostolischen Konstitutionen wendet sich an den Allherrscher, wenn es sein ausgedehntes Dankgebet mit den Worten abschließt: „Für all das sei dir die Ehre, δέσποτα παντοκράτορ“ (Brightman, 18, 24) und damit überleitet zu einer ausführlichen Aufzählung der Heerscharen, deren Dreimalheilig dann endlich erklingt wie im Papyrus. Auch sonst liebt der Kompilator der apostolischen Konstitutionen in seinen feierlichsten Anreden den Pantokrator-Titel, und man gewinnt den Eindruck, daß ihm dabei der thronende Allherrscher vorschwebt.

² Der gleiche Befund in dem von der äg. K. D. abhängigen „Testamentum Domini nostri Jesu Christi“, Rahmani. Mainz 1899. p. 39 ss. Pantokratorstitel spärlich.

Die Jakobusliturgie hat die Erwähnung des Allherrschers in ihrem Postsanctus, wenn sie in feierlichster Weise den Gesang der Engel aufnimmt und zum Abendmahlsbericht hinüberleitet mit der Anrede an den Vater: „ἅγιος εἰ παντοκράτωρ πατοδύναμι ἀγαθὸ φοβερὸ εὐσπλαγγνῆς“ (Brightman, 51, 11). Dieser Anaphora ist die Zusammenstellung „allmächtiger Allherrscher“ eigen. Sie findet sich noch ein zweites Mal, und zwar in einem Eingangsgebet (Brightman, 46, 14).

Die Markusliturgie liebt es, sich Gott als den Pantokrator vorzustellen und redet den Vater zu Beginn des eucharistischen Hochgebetes an: „δέσποτα θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ“ (Brightmann, 125, 22).

Daß Serapion, der Zeitgenosse des Athanasius, den Namen des Allherrschers vermeidet, ist auffallend. Wie in seiner Liturgie, spielt der Titel auch in der heute herrschenden des Basilius und Chrysostomus keine Rolle, obwohl er je einmal, in der Basiliusliturgie sogar im Hochgebet vorkommt. An dieser Stelle bietet sich die etwas abgewandelte Form der Markusliturgie: „ὁ ὢν δέσποτα κύριε θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ“ (Brightman, 321, 28). Außerhalb der Meßliturgie allerdings redet auch die byzantinische Liturgie Gott sehr häufig als den Allherrscher an, wie ein Blick in das Rituale zeigt (Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. Ven. 1730). Es ist ein ähnlicher Gesamtbefund wie in der kleinen Liturgie der ägyptischen K. D.

2. Christus-Pantokrator

Unter den bisher aufgeführten Belegen wurde nicht ein einziges Mal Christus als Allherrscher bezeichnet. Daher ist die einigermaßen erstaunte Frage berechtigt: Spricht denn die Liturgie, die sich unter den Augen des Christus-Pantokrator vollzieht, niemals zu ihm: „Allherrscher Christus!“ In der Tat: Die bedeutenden Liturgien des Orients kennen keinen Allherrscher Christus, und auch außerhalb ist es in der religiösen Sprache eine Seltenheit, daß einer sich mit dieser Anrede an den Gottmenschen wendet.

Wenn man die einschlägigen Stellen in den oben erwähnten Liturgien genauer prüft, so ergibt sich in fast allen Fällen einwandfrei, daß der Vater als Pantokrator angesprochen wird und nicht der Sohn. Wo der Angeredete nicht ausdrücklich „Vater“ heißt, da ist doch irgendwie ausgesagt, daß er eine seiner Großtaten „durch den Sohn“ vollbracht habe, oder daß ihm Ehre erwiesen wird durch den Sohn. Zahlreich sind die Fälle, in denen der Vater ausdrücklich genannt wird (A. R. Brightman, 25, 29; Jak., Br. 53, 17; Mark., Br. 114, 23; 115, 6; 125, 22; Bas., Br. 321, 28). Dieses Verfahren kann nicht zufällig sein, sondern muß in irgendeiner festen Regel gründen. Besonders deutlich scheint dies aus der Markusliturgie hervorzugehen, die für

Christus einen Ersaktitel einführt, der seinem Bedeutungsgehalt nach so sehr dem Pantokrator entspricht, daß man ihn in Übersetzungen mit „Allherrscher“ wiedergegeben findet. Es ist der Titel: „παμβασιλεύς“. Der Abendmahlsbericht der Markusliturgie liest: „κύριος καὶ θεὸς καὶ παμβασιλεὺς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ χριστός“ (Brightman, 132, 15). Ähnlich heißt es auch am Schluß der Epiklese: „Und den Kelch zum Blute des neuen Bundes, zum Blute unseres Herrn, Gottes und Heilandes und παμβασιλεύς Jesus Christus“ (Brightman, 134, 18). In der gleichen Linie liegt es, wenn der Heilige Geist in derselben Epiklese die Bezeichnung „παντοδύναμος“ erhält (a. a. O. 134, 11), wozu das Rituale gelegentlich auch bei Christus bereit ist: „δέσποτα κύριε Ἰησοῦ χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν . . . αὐτὸς δέσποτα παντοδύναμε“ (Goar, p. 391).

Man sollte meinen, wenigstens die monophysitischen Liturgien könnten kein Bedenken tragen, ihrem Christus eine Ehrenbezeichnung zu geben, die die Großkirche dem Vater vorbehielt. Allein auch in diesen Kreisen ist man zurückhaltend, und kaum etwas könnte so stark für die Festigkeit der Regel zeugen. In Anaphoren der koptischen und abessinischen Liturgie gibt es eine Stelle, die für den Gestalter einer monophysitischen Liturgie verführerisch sein mußte. Die abessinische „Anaphora der Apostel“ hat ein an den „Allhalter Vater“ gerichtetes Fraktionsgebet, das mit den Worten schließt: „. . . the holy mystery of the body and blood of Christ, the almighty Lord our God“ (Brightman, 234, 19). Der Titel des „almighty“, wörtlich „der alles hält“ (die Mitteilungen über äthiopische und koptische Texte verdanke ich auch hier der Güte von W. Hengstenberg) gilt im Munde des monophysitischen Liturgen sicher Christus. Es fragt sich aber, ob nicht auch eine andere Deutung möglich ist, und ob der Text ursprünglich so lautete. Das Gebet stammt nämlich aus der ägyptischen K. D., wo es auch an den Allhalter Vater gerichtet ist und mit fast den gleichen Worten schließt: „Body and blood of Christ, almighty Lord our God“ (Connolly, Egyptian Church Order, p. 177). Der Text gehört zu den nur äthiopisch erhaltenen Teilen der Kirchenordnung und hat mehrere Übersetzungen durchgemacht, ehe er die äthiopische Gestalt annahm. Offenbar hat die „Anaphora der Apostel“ aus der K. D. geschöpft und stellt deswegen keinen selbständigen Textzeugen dar.

Selbständigen Wert hat dagegen die Form, die das Gebet in der koptischen „Anaphora des Markus oder Cyrillus“ aufweist: „. . . the holy body and the precious blood of his Christ, even the almighty Lord our God“ (Brightman, 180 s). Der Vergleich mit dem koptischen Wortlaut³ ergibt, daß die Übersetzung wörtlich ist und daß der Pantokratoritel, der unübersetzt erhalten ist, auf den am Anfang erwähnten Vater bezogen werden muß. Man

³ Tuki, Missale coptice et arabice, Romae 1736, p. 338.

wird kaum zweifeln können, daß ihm ein griechischer Urtext zugrunde liegt, der seinerseits etwa auf dem Umweg über das Arabische nach Äthiopien kam. Wenn eine Vermutung erlaubt ist, möchte man glauben, daß es sich wie im Äthiopischen um ein Vatergebet handelte, daß aber der Schlußabschnitt etwa die Form aufwies: „τοῦ χριστοῦ σου, αὐτοῦ τοῦ παντοκράτορος κυρίου τοῦ θεοῦ ἡμῶν“. Von da aus würden sich die beiden Umbildungen leicht erklären. Jedenfalls liegt kein zwingender Grund vor, anzunehmen, bereits die ägyptische K. D. habe Christus den Titel des Allherrschers zuerkannt. Indessen sieht man, daß die monophysitische Atmosphäre in diese Richtung wirkt. Was zunächst Irrlehre über die Naturen in Christus ist, wächst sich zu einer Überspizung des Antiarianismus aus.

Das ist nun auch deutlich in der rein monophysitischen Komposition der *Gregoriosliturgie*. Sie wendet sich in allen Gebeten an Christus und faßt sicher auch das zweite Belumgebet, das anscheinend aus einem anderen Zusammenhang stammt und dort an den Vater ging, als Christusgebet auf (seine Überschrift lautet: „anderes Belumgebet bei den Ägyptern“). In diesem Belumgebet lautet nun die Anrede: „κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ“ (Renaudot I, p. 95). Kann aber hier über die Person des Angeredeten noch ein Zweifel obwalten, so muß dieser fallen bei dem dritten Fraktionsgebet: „εὐλογητὸς εἶ χριστὲ ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ“ (a. a. D. I, p. 117). Endlich findet man einmal nach langem Suchen ein Beispiel, bei dem die Regel sicher durchbrochen ist. Und doch muß man gestehen, daß in einer derartig tendenziösen Anaphora und in einem Bereiche, wo der Pantokrator-Titel so hohen Klang hatte, auch dies noch den Eindruck der Zurückhaltung macht.

Ähnlich ist es mit der von A. Kropp veröffentlichten koptischen *Anaphora des heiligen Evangelisten Matthäus*. Verwandt mit der Anaphora des Gregorios, bietet sie das interessante Gebet: „Dein ganzes Volk nämlich und dein heiliges Erbteil fleht dich an durch dich selbst und deinen guten Vater und durch deinen Heiligen Geist, indem wir sprechen: Erbarme dich unser, Gott, Vater, Allmächtiger!“ (Oriens christianus, III. Serie 7. 1932. S. 119). Wo aber die gleiche Liturgie ihre Verwandtschaft mit Gregorios aufgibt, da gilt die Anrede „Pantokrator“ gleich wieder „dem Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (a. a. D. S. 119 und 125). Die Erscheinung, daß parallel mit der Titelverschiebung auch der Vatername auf Christus angewandt wird, wird weiter unten bei den Liturgien gallikanischen Typus wieder begegnen.

Als seltene Ausnahme kann man schließlich aus dem byzantinischen Euchologium noch das Gebet anführen: „παντοκράτωρ δέσποτα μακρόθυμε πολυέλεε εὐδιάλλακτε φιλόανθρωπε πανάγαθε ὑπεράγαθε παντοδύναμε χριστέ“ (Soar, p. 631).

Mit ihrer Regel halten sich die Liturgien an die religiöse Sprache, wie sie in der Kirche seit den Tagen der Geheimen Offenbarung üblich war. Diese selbst hatte in keinem Fall Christus mit dem einzigartigen Prädikat bezeichnet, und, wie schon erwähnt, hatte sich das Symbolum daran gehalten, nur den Vater Pantokrator zu nennen. Die apostolischen Väter waren in den Bahnen des Symbolums gewandelt, und um die Mitte des dritten Jahrhunderts konnte sich noch die „Didascalia apostolorum“ für den Aufbau der kirchlichen Ordnung auf den Titelunterschied im höchsten religiösen Bereich berufen. Es ist nicht ohne Reiz, diese Schrift eines offenbar bischöflichen Verfassers zu lesen, der mit viel Weisheit viel Machtfreude verband. Er vergleicht mehrmals die Stellung des Bischofs mit der des Pantokrator und die des Diakons mit der Christi: „Agnosce locum tuum, so wird der Bischof ermahnt, quoniam omnipotentis virtute positus es, observans similitudinem Dei omnipotentis“ (Didascalia apostolorum, Ausg. Connolly p. 41). „Episcopus in typum Dei praesidet vobis, diaconus autem in typum Christi adstat“ (a. a. D. p. 86; die syrische Version fügt zu Gott noch das „allmächtig“ hinzu). Auch ganz greifbare Folgerungen werden gezogen: Die materiellen Ansprüche von Bischof, Diakon und Priester werden auf solche Weise abgestuft: „Sicut enim unicuique praesbyterorum datur: duplum datur singulis diaconibus in sacerdotio Christi, quadruplum autem ei qui praeest tamquam in omnipotentis gloria“ (a. a. D., p. 91).

Im allgemeinen bleibt es dabei auch in der mehr nichtoffiziellen Frömmigkeit. Papyri und Inschriften beziehen ihn meist auf den Vater, wenn sie den Pantokratoritel gebrauchen. Eine Inschrift, die an die oben erwähnten Schwurformeln erinnert, schreibt um 370: „τοῦ παντοκράτορος θεοῦ θελήσαντος καὶ χριστοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τῆς πανευδαίμονος βασιλείας τῶν τὰ πάντα νικῶντων δεσπότων“ (Dittenberger, Sylloge. Suppl. 2 Lpz. 1905, p. 462). Ein Papyrusgebet fleht: „ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ . . . σῶσόν με . . . διὰ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ“ (Oxyrhynchos Pap. III, p. 12) und ähnlich viele andere (vgl. Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbrief. Ul. 34 2 b, S. 23; ferner Ad. Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895, S. 52).

Nichtsdestoweniger beginnt bereits um 200 eine theologische Spekulation über die Gottheit Christi, die nicht umhin kann, ihm mit allen sonstigen Vorzügen auch den gedanklichen Gehalt des Allherrscher-Titels zuzuerkennen. So nennt der im Rufe des Subordinationismus stehende Klemens von Alexandrien den Logos zweimal Pantokrator: „τοῦ παντοκράτορος καὶ πατρικοῦ λόγου ἡ ἄκρα σοφία“ (Päd. I, 84, 1; Stählin, I, p. 139), und: „ὁ παντοκράτωρ θεὸς λόγος“ (a. a. D. III, 39, 4; Stählin, I, p. 259). Sonst ist Klemens jedoch

zurückhaltender, bezeichnet symbolgerecht nur den Vater als „Pantokrator“ und bemerkt von dem Sohne lediglich, daß er „seinem Wesen nach dem Allherrscher am nächsten stehe“ (Strom. VII, 5, 3; Stählin, III, p. 5) und daß „alle Wirksamkeit des Herrn auf den Allherrscher zurückgehe und der Sohn sozusagen eine Wirksamkeit des Vaters sei“ (Strom. VII, 7, 7; Stählin, III, 7. Übers. nach Stählin in BKB).

Das war vor Ausbruch der arianischen Streitigkeiten. Es liegt aber auf der Hand, daß später die Anhänger des Nizänum I eine besondere Neigung verspüren mußten, dem „Gleichwesentlichen“ auch die Pantokratorwürde des Vaters zuzusprechen. Das geschah in der Tat, aber der Titel setzte sich für Christus nicht durch, und die amtlichen Symbole der Konzilien blieben darin bei der Sprechweise des Tauffymbols.

Athanasius lehrt: „Zuerst glaube an einen Gott Vater Pantokrator, den Schöpfer des Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus . . ., der in allem mit dem Vater gleichmächtig (ισοδύναμος) ist“ (Athanasius, Über die Jungfräulichkeit. v. d. Holz, II. 29, 2a, S. 35). Doch ist es vielleicht Christus, den er als Allherrscher anspricht, wenn er beten lehrt: „ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ καὶ κύριος Ἰησοῦς χριστὸς τὸ ὄνομα ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, εὐχαριστοῦμεν“ (a. a. O. S. 49). Spekulativ tiefer geht Gregor von Nyssa auf die Titelfrage ein, wenn er zwar erklärt, alles, was dem Vater zukomme, gehöre auch dem Sohne, aber betont, niemand dürfe Christus „ἀφείς τὸν πατέρα“ Pantokrator nennen (c. Eunomium II, 11; MG. 45, 488).

Auch ein mehr privater Versuch, die Titeländerung in das Symbolum hinein zu lesen, wurde von antiarianischer Seite unternommen. Der pseudo-athanasianische, vielleicht auf Eusthatius von Antiochien zurückgehende (vgl. Opitz, Athanasius' Werke 3, 12 A. 12, 2, 58 A. 21) „Sermo maior de fide“ schreibt: „οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος· παντοκράτορα ἐκ παντοκράτορος· πάντων γὰρ, ὧν ἀρχεῖ ὁ πατήρ καὶ κρατεῖ, ἀρχεῖ καὶ κρατεῖ καὶ ὁ υἱός“ (MG 25, 201).

Die Volksfrömmigkeit konnte sich freilich einem gewissen Anreiz nicht entziehen, den Sohn auch im Titel dem Vater gleichzustellen. Schon da, wo schlecht hin vom Allherrscher Gott gesprochen wurde, mag der fromme Christ den Sohn gemeint haben. Zu Anfang des 5. Jahrhunderts haben wir aber bereits auch eine Grabinschrift, die ausdrücklich sagt: „θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν, προὖν καὶ μέλλον, Ἰησοῦς ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος“ (R. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Epigraphik, Freiburg 1917, S. 145), und um die Mitte des gleichen Jahrhunderts verrät ein Schreiber des Codex Alexandrinus etwas von seiner Theologie, wenn er den Septuagintatext von 2 Makk. 3, 30: „τοῦ παντοκράτορος ἐμφανέντος κυρίου“ durch ein „χριστοῦ“ ergänzt

(Kahlfs I, p. 1106). Ähnlich erging es einem Urkundenschreiber des 6. Jahrhunderts, als er in die Schwurformel seines Formulars den vergessenen Pantokrator nachträglich in der Form einsetzte: „κατὰ τοῦ ζῶντος θεοῦ οὐρανοῦ καὶ παντοκράτορος καὶ παμβασιλέως χριστοῦ“ (Maspero I, 67 097 v., 79; p. 151), wobei ihm deutlich eine liturgische Anrede vorschwebte, wie sie oben aus der Markusliturgie erwähnt wurde. (Der Fall von Christologie, den Joseph Sprey in Paphri Jandanae 5, 166 ff. erwähnt, dürfte zwar den Titel Pantokrator aufgewiesen haben, wie ihn der Herausgeber ergänzt. Aber das Ganze bezieht sich nicht auf Christus, sondern den Vater.)

Wir kommen somit zu dem Ergebnis: Die Liturgie, die zu Füßen des sogenannten Christus Pantokrator gefeiert wurde, gab Christus den Titel nicht, den die Kunstgeschichte ihm auf dem Bilde gibt. Und zwar ist das nicht ein zufälliges Fehlen, sondern eine Regel, die sich auf Grund der Symbole trotz des antiarianischen Gegendruckes behauptete. Außerhalb der Liturgie wird, so hat sich gezeigt, die Regel nicht so streng eingehalten, aber auch hier wird sie nicht völlig aufgegeben.

3. Christus omnipotens

Es wurde bereits erwähnt, daß man sich unter den Anhängern des Nizänum I darüber klar war, daß der im Pantokratorstitel enthaltene Vorzug auch Christus zukommt. Aber was war dieser Inhalt des Wortes? Soweit die Bedeutung des „Herrn der Heerscharen“ in Frage kam, besagte das Ehrenprädikat die Stellung des Herrschers im All-Reiche. Hier sah das Symbol den verklärten Herrn „zur Rechten des Vaters“ und in der heutigen Form sogar „zur Rechten des pater omnipotens“. Deutlich ist der Vater in dieser urchristlichen Sprache in einzigartiger Weise der Thronende. Die anschauliche Vorstellung von der Erhöhung Christi zur Rechten des Thronenden veranlaßt das Beten jener Zeit nicht, ihn auch zum „Allherrscher“ zu machen.

Mit der Bedeutung „herrschen“ hängt die des „Fassens und Greifens“ zusammen. Schon bei Theophilus von Antiochien ist Gott der „Alleshaltende“: παντοκράτωρ δὲ ὅτι αὐτὸς τὰ πάντα κρατεῖ καὶ ἐμπεριέχει. τὰ γὰρ ὕψη τῶν οὐρανῶν καὶ τὰ βάθη τῶν ἀβύσσων καὶ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ ἐστίν (Ad Autolycum I, 4; MG. 6, 1029). Um 500 aber scheidet Ps. Dionysius ausdrücklich „παντοκράτωρ“ von „παντοδύναμος“ und erklärt das erstere: „τὸ μὲν γὰρ λέγεται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἔδραν συνέχουσιν καὶ περιέχουσιν τὰ ὅλα“ (De div. nom. X, 1; MG. 3, 936 s). Diese Deutung ist beim Übergang in einem Teil der orientalischen Sprachen stehend geworden. In syrischen Tauffymbolen wird der Ausdruck daher wiedergegeben mit „Inhaber aller Dinge“ (R. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Tauf-

Symbol u. d. Glaubensregel, 1866/75 I, S. 101 ff.), und auch im Arabischen ist das entsprechende Wort von *dabat* = „kraftvoll halten“ gebildet (Freundliche Mitteilung von Georg Graf, Donauwörth).

Im Unterschied dazu hörte der Lateiner weder die Funktion des Allherrschers noch die des Allhalters in dem Pantokratoritel, sondern das „*κράτος*“, die Kraft, die Macht im Sinne von *potentia*, und übersetzte demnach in Bibel, Symbol und Liturgie mit „*omnipotens*“, der „alles Könnende“. Jetzt war also primär nicht mehr von einer Stellung Gottes die Rede, sondern von einer Eigenschaft, womit ohne Zweifel auch die Anwendung auf den gleichwesentlichen Sohn erleichtert war. Im Sinne des „Alles-Könnens“ fassen daher auch die mittelalterlichen Symbolerklärungen den Beinamen des Vaters auf: „*Omnipotens, quoniam omnia potest. Ideo omnipotens dicitur: Et non est impossibile apud Deum omne verbum.*“ Lc. I, 17. (Gerbert, *Codex* etwa des 10. Jhdts. II, p. 277; vgl. p. 304). Das *Missale gallicanum vetus* betet denn auch in diesem Sinne zu Christus: „*Potes, utique potes, quia omnipotens es . . . quia nihil tibi impossibile est, Deus omnipotens*“ (ML. 72, 361). Der Zusammenhang mit der hebräischen Bibel ist noch nicht völlig vergessen, als der Text jenes *Codex* aus dem 12. Jahrhundert verfaßt wurde, in dem es heißt: „*Sabaoth: A multis interpretari solet omnipotens, a multis vero exercituum*“ (Gerbert II, p. 278). Der aufmerksame Beobachter konnte allerdings auch ohne hebräische Sprachkenntnisse allein aus dem Vergleich von Ps. 6, 3 mit Offb. 4, 8 zu der Erkenntnis kommen, daß *Sabaoth* und *omnipotens* dasselbe sein müsse.

Übersetzung des griechischen „*παντοδύναμος*“ ist das lateinische *omnipotens* nicht. Das Taussymbol ist in der Frage ganz eindeutig, und auch die Bibelübersetzung läßt keine andere Wahl zu, da nur das Buch der Weisheit und auch dieses nur an drei Stellen „*παντοδύναμος*“ aufweist. Allerdings ist darunter der uns aus dem Introitus des Sonntags nach Weihnachten geläufige Text: „*ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστῆς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἤλατο γῆς*“ (Weisheit 18, 15), der allenfalls eine Titelübertragung auf Christus begünstigt haben mag.

Der Umstand, daß das „*omnipotens*“ zunächst keine Funktions-, sondern eine Eigenschaftsbezeichnung ist, hindert natürlich nicht seine Verwendung als Titel. Dazu ist das Wort denn auch in der religiösen Sprache der westlichen Christenheit weithin geworden und in einem Umfang, den die Ostkirche nicht kennt.

Ungefähr zur selben Zeit, in der im Osten Klemens von Alexandrien das göttliche Wort „*Pantokrator*“ zu nennen begann, gelangte im Westen Ter-

* Ferd. Rattenbusch, *Das apostolische Symbol* Bd. II, 1900, S. 531 ff. Zu dem Unterschied von „*παντοκράτωρ*“ und „*παντοδύναμος*“! Dort auch weitere Literatur

tullian in der Auseinandersetzung mit Praxeas zu der naheliegenden Folgerung, man könne auch Christus den Namen „omnipotens“ geben, „cum et filius omnipotentis tam omnipotens sit, quam deus dei filius“ (Adv. Praxeam 17; CSEL 47, p. 249). Die dem zugrunde liegende dogmatische Auffassung konnte unter Christen der Großkirche nicht bestritten werden und kam später zu klarer Fassung in dem angesehenen Symbolum Athanasianum: „Similiter omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus.“

Um so mehr muß es auffallen, daß die römische Liturgie in den uns bekannten Sakramentaren streng an der Regel festhielt, die auch der Osten beobachtete. Weder das Leonianum noch das Gregorianum noch das Gelasianum — letzteres mit einer Ausnahme — kennen in ihrer liturgischen Titelverleihung einen „Christus omnipotens“. Erst spät sind die in unserem heutigen römischen Missale aufgenommenen Ausnahmen entstanden, wie die Oration am Feste B. Mariae virginis sub titulo de perpetuo succursu und die Postcommunio am Fest der heiligen Klara von Montefalco (Pro aliqu. locis, 18. Aug.). Die Strenge der Regel ist begünstigt durch die Entschlossenheit, mit der die römische Liturgie alle ihre Orationen noch an den Vater stilisierte und deshalb selbst jene mit „Per Dominum“ schloß, die für unser Gefühl an den Sohn gehen. Aber die Titel-Regel blieb, als man sich auch in Rom längst daran gewöhnt hatte, die betreffenden Gebete auf Christus zu beziehen und mit anderen Schlußformeln zu versehen. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir den Regelgrund in dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift und noch mehr in dem des Tauffymbols erblicken. Aber beides gehört zusammen, denn man sieht ja, daß das Symbol in den gallikanischen Riten unter dem Anschwellen der Christusgebete überhaupt auch in einigem Umfang zu einem „Christus omnipotens“ geführt hat.

J. A. Jungmann hat über die Entstehung der abendländischen Christusorationen gehandelt (Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Lit. geschichtl. Forschungen von Dölger, Mohlberg, Rücker 7/8, Münster i. W. 1925). Er schreibt den versteckten Christusorationen, die anfangs mit Per Dominum schlossen — oder sie hatten vielleicht überhaupt keine conclusio — eine besondere Bedeutung für die spätere Entwicklung zu. Damit trifft er jedenfalls auch für viele Fälle des „Christus omnipotens“ das Richtige.

Die ersten Sakramentare haben bereits die „Excita“- und die „Festina“-Orationen. „Excita, Domine, potentiam tuam, et veni“ und: „Festina, Domine, ne tardaveris.“ Diesen Adventsgebeten reihen sich andere Formeln an die Seite. An der Vigil von Mariä Himmelfahrt betet die Kirche seit alters: „Deus, qui virginalem aulam b. Mariae virginis, in quam habitares eligere dignatus es . . .“ und am Oktavtag der Apostelfürsten: „Deus, cuius

dextera beatum Petrum ambulans in fluctibus ne mergeretur erexit . . .“ Die Quellen zeigen, daß alle diese Orationen die conclusio „per Dominum“ hatten. Da sie außerdem nicht ausdrücklich an Christus stilisiert waren, muß das Bewußtsein, daß man hier mit dem Sohne Gottes als solchem rede, nicht im Vordergrund gestanden haben. Deutlich zeigen die Quellen dann, wie die Orationen später auf dem Verbreitungsgebiet der gallikanischen Liturgien nach und nach bewußt an Christus gerichtet und entsprechend umgeformt wurden. Die Conclusio „qui vivis“ ist die häufigste, aber nicht die einzige Art, wie man dem Charakter der Christusoration Rechnung trug.

Es ist auffallend, daß man im gallikanischen Ritus sogar Formeln hat, die mit „per Dominum“ schließen, obwohl sie namentlich auf Christus bezogen sind. Das ist z. B. mit der „benedictio ad omnia“ des ambrosianischen Kirchweihritus der Fall, die auch das Gelasianum aufgenommen hat. Magistretti hält sie für die älteste und im Weiherritus ursprünglich einzige Formel für die Weihung von Kirchengeweihten (Magistretti I, 1, p. 13 Anm.). Sie beginnt: „Dignare Deus omnipotens, rex regum et dominus dominantium, sacerdos omnium, pontifex universorum . . . Christe Jhesu“ und schließt mit „per Dominum“ (Magistretti I, 1. p. 13 s; vgl. Gelasianum Wilson p. 135; Missale Francorum ML. 72, 350; Gerbert II, p. 48. Codex d. 9. Jhdts.).

Die nächste Stufe dürfte das Christusgebet darstellen, das die ausdrückliche Anrede mit der passenden Conclusio vereint. Dafür bietet ein Gebet aus der römischen und ambrosianischen Prim einen Beleg. Im Breviarium Romanum heißt es: „Dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare, Domine Deus, rex coeli et terrae . . .“ Nichts läßt erkennen, daß hier zu Christus gebetet wird. Aber die beiden letzten, die Anrede noch einmal aufnehmenden Worte: „salvator mundi“ ziehen die Conclusio „qui vivis“ an. Der ambrosianische Ritus liest: „omnipotens Deus“ und „Jhesu Christe, salvator mundi“ (Magistretti II, p. 448). Es ist möglich, vielleicht sogar wahrscheinlich, daß das Ganze ursprünglich an den allmächtigen Gott, den Salvator mundi ging und mit „per Dominum“ schloß. Beide Riten hätten in diesem Falle wegen der Schlußanrede ein Christusgebet geformt, wobei der römische die Pantokratoranrede gestrichen, der ambrosianische dagegen sogar noch „Jhesu Christe“ eingefügt hätte. Doch ist nichts Sicheres auszumachen. Immerhin dürfte es richtig sein, daß Gebete von der „Excita“-Form den Ausgangspunkt für die Christusgebete bildeten, bis völlig freie Kompositionen nach dem gegebenen Modell auch den Christus omnipotens einführten.

Diese letztere Anrede ist unter allen gallikanischen Liturgien am meisten im Mozarabischen durchgedrungen.

Es ist vielleicht kein Zufall, daß eine alte Inschrift von der Kirche des

heiligen Agricola in Reims zum ersten Male den „Christus omnipotens“ nennt (Ernst Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres*. Berol. 1924, I, p. 17). Das geschieht bereits 367, zu einer Zeit, als die arianischen Kämpfe auf dem Höhepunkt waren, einer Zeit, von der Hieronymus schrieb: „Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est“ (*Altercatio Luciferiani et orthodoxi* 18; *ML.* 23, 181). So weist die Inschrift hin auf das dauernd wirksame Motiv, das in der von uns behandelten Titelfrage zugunsten des „Christus omnipotens“ wirken mußte.

Die Liturgien der gallikanischen Form sprechen zunächst von dem „allmächtigen Wort“, wofür sie sich auf Weish. 18, 15 und damit auf den Titel „παντοδύναμος“ berufen können (Missale von Bobbio, in einer *contestatio*, Lowe p. 152; *Ambr. Lit.* in einem Exorzismus, *Magistretti* II, p. 469). Sie gebrauchen aber auch geradezu die Form: „Omnipotens Deus Jesus Christus“ (Bobbio, Lowe, p. 152), „Omnipotens dominator Christe“ (*Ambr. Wasserweihe*, *Magistr.* I, 1, p. 19), „Omnipotens Christe Fili Dei“ (3. *Adv.-Co. Oration*, *Magistr.* II, p. 30; vgl. II, p. 235).

Am stärksten ist diese Titulatur in der mozarabischen Liturgie ausgeprägt: „Omnipotens Jesu Christe“ (*Jérotin* VI, p. 272), „Domine Deus omnipotens Christe rex gloriae“ (a. a. O. p. 16), „Redemptor noster et Domine omnipotens Jesu Christe“ (a. a. O. p. 35), „Pax nostra omnipotens Christe“ (a. a. O. p. 241). Eine gewisse Zurückhaltung legt man sich noch in der Gestaltung der „inlatio“ auf. Doch heißt es auch hier gelegentlich: „V. D. te omnipotens Domine Jesu Christe in excelsis glorificare“ (a. a. O. p. 246). Auch scheint es kein Zufall zu sein, daß man gegen den fast einmütigen Gebrauch, Gott im Hochgebet als: „Domine sancte, Pater omnipotens, aeternus Deus“ anzusprechen, das „omnipotens“ vom Vater trennt und durchgängig sagt: „Domine sancte, Pater aeternus, omnipotens Deus.“

Mit Recht macht J. A. Jungmann darauf aufmerksam, daß das Anschwellen der Christusorationen im mozarabischen Ritus mit dem Kampf gegen den Arianismus zusammenfällt (a. a. O. S. 194). Denn gerade um die Zeit, in der die Liturgie in Spanien am stärksten in der Entwicklung war, etwa im 7. Jahrhundert, hatte sich die spanische Kirche gegen den Arianismus der Westgoten zur Wehr zu setzen. Dabei kam nun auch dem Pantokrator-Titel eine besondere Bedeutung zu. Fulgentius hatte noch gemeint: „*Sufficiebat ut diceretur de Patre solo, quidquid aequaliter intellegendum esset de Filio. Pater enim sic omnipotentem Filium genuit sicut ipse est omnipotens*“ (*Frgm.* 36; *ML.* 65, 323), und diese Beschränkung war sogar in etwa Ausdruck für die Gleichwesentlichkeit gewesen. Aber die spanische Kirche dachte in ihrem Daseinskampf anders. Das für den Verlauf des Streites so wichtige Symbol der 11. Synode von Toledo erklärte: „Item et Pater omnipotens et

Filius omnipotens et Spiritus omnipotens singulariter dicitur. Nec tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens“ (Dz. 279; vgl. Athanasianum). Man mochte von der Titelfestlegung des Taufsymbols einen subordinatianischen Einfluß auf das Volk befürchten und sich der nicht unbegründeten Auffassung hingeben, daß gerade durch die Weise des Betens am stärksten ein bestimmter Glaube gefestigt werde. Es war im Grunde das gleiche Verfahren, das im Osten Basilius veranlaßt hatte, die Doxologie zu ändern.

Überhaupt sehen wir hier eine Wiederholung des gleichen Vorgangs, der uns auch im Osten begegnete. Auch dort hatte der Kampf gegen den Arianismus den Pantokrator-Anspruch Christi betonen lassen, auch dort war ein gewisses Vordringen in die Liturgie zu beobachten gewesen. Nur hatte sich dieser Druck gegen die Festigkeit der Formen in der Orthodoxie nicht durchsetzen können. Im Westen traf die gleiche Kraft jedoch nur in Rom auf die dem Orient eigene Festigkeit. Die gallikanischen Liturgien besaßen diese nicht. Sie zeigen im Gegenteil weitgehende Auflösungsstendenzen. Darum schritt man denn auch über den „Pater omnipotens“ zum „Christus omnipotens“ vor. Ein eigenartiges Spielen geschichtlicher Kräfte brachte es zuletzt freilich dazu, daß die römische Liturgie herrschend und damit auch die feste Regel in der Frage des Pantokrator-Titels wiederhergestellt wurde.

Die gallikanisch-mozarabische Gebetsweise bedeutete ein starkes Abweichen von der alten, noch nicht vergessenen Bestimmung der Synode von Hippo aus dem Jahre 393, auf der verlangt wurde: „Ut nemo in precibus vel Patrem pro Filio vel Filium pro Patre nominet. Et cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio“ (Mansi III, p. 884; Hefele-Leclercq II, 1, p. 87s; der Kanon ist in die Ps. Isidorische Sammlung übergegangen). Denn einerseits wandte man sich am Altare nun doch an Christus. Andererseits gab man dem Sohne, von der ehrwürdigen regula fidei abweichend, Namen, die von dieser dem Vater vorbehalten waren. Daß die Väter von Hippo sehr weise gedacht hatten und daß das Abweichen nicht ganz unbedenklich war, läßt sich in den gallikanischen Liturgien deutlich zeigen.

Wie das Symbolum für den Titel omnipotens, so war das Vaterunser für das Vatergebet Vorbild gewesen, ja, man hatte es geradezu vom Vaterunser hergeleitet, daß die Kirche vor allem zum Vater betete. Nun aber ging man gar dazu über, das Vatergebet an Christus zu richten. Am Freitag in der zweiten Fastenwoche leitet die mozarabische Liturgie das Vaterunser mit den Worten ein: „Fili David . . . cum ad te proclamaverimus e terris: Pater . . .“ (Férotin VI, p. 178; vgl. p. 234). Es steht nun auch nichts mehr im Wege, Gott in einer *inlatio* als „domine sancte, pater aeternae, omnipotens Deus“ anzusprechen und im Laufe des Hochgebetes von ihm zu sagen: „qui ascendisti super occasum, Dominus est nomen tibi, tu es panis vivus

et verus, qui descendisti de coelo . . ." (a. a. D. p. 186). Ohne Bedenken kann man wiederum eine Schriftstelle, die eindeutig auf den Vater geht, und nur in bezug auf diesen ihre tiefe Bedeutung hat, auf Christus umstilisiert in einem Gebet gebrauchen: „Omnipotens Christe Domine, a quo omnis vera paternitas . . ." (Abtsweihe, Férotin V, p. 59; vgl. Eph. 3, 15). Die Übertragung des Vaternamens hängt mit der des Pantokrator-Titels innerlich zusammen, und so etwas ereignet sich auch am Rande der römischen Liturgie, wo in der Vorbereitung auf die Messe ein dahin gehöriges Gebet sogar die Autorität des heiligen Ambrosius für sich in Anspruch nimmt. Hier wird auch über die alte Regel hinweggesehen, und man nennt Christus beides: Omnipotens und Pater, letzteres in dem für den Freitag vorgeschlagenen Abschnitt. Aber das Gebet als ganzes ist Jahrhunderte nach Ambrosius zusammengestellt worden, und seine alten Bestandteile, wie die interessante Epiklese in dem Freitagsabschnitt, werden wohl noch regelgemäß gewesen sein.

Als man in Hippo den erwähnten Kanon aufstellte, hatte man gewichtige Gründe dafür. J. A. Jungmann macht es wahrscheinlich, daß man sich gegen gewisse gnostische Gebete wehrte, in denen die Stellung von Vater und Sohn entgegen der christlichen Lehre verkehrt wurde (a. a. D. 146 ff.).

Die Synode hatte aber vielleicht auch noch etwas anderes im Auge. Wenn man nämlich die feste Regel verläßt, bildet sich der unerleuchtete Christ leicht Gebete, die alle gesunde Religiosität auf den Kopf stellen. So gab es unter dem Einfluß der antiarianischen Bewegung unbestreitbar eine Gefahr des Exzesses, daß man nämlich den Vater über dem Sohne, wenn nicht vergaß, so doch ungebührlich zurücktreten ließ. Weise hatte Gregor von Nyssa betont, man dürfe den Sohn nicht „losgelöst vom Vater" Pantokrator nennen. Und wiederum gab es eine Gefahr, daß man dem Vater zuschrieb, was allein dem Sohne zukam, wie Menschwerdung, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt und ähnliches. Das war die Gefahr des Monophysitismus, und dieser ist in seiner Art nicht bloß eine überspitzte Gegenbewegung gegen die nestorianische Irrlehre, sondern auch gegen den Arianismus. Und gerade in der praktischen Religiosität erweist er sich als solche.

Darum hatte es seine sehr tiefe Berechtigung, als die Westkirche die oben behandelten Excita-Gebete und die ihnen ähnlichen Formeln in deutliche Christusgebete umformte. Sie führte damit eine Scheidung durch, mit der sie tatsächlich der Gefahr des Monarchianismus und Patripassianismus wirksam begegnete. Die afrikanische Kirche hatte früh mit dieser Irrung zu tun gehabt, wie die Schrift Tertullians gegen Praxeas zeigt. In dieser Frühzeit hatte der Irrtum behaupten können: „Itaque post tempus pater natus et pater passus ipse deus omnipotens, Jesus Christus praedicatur" (Adv.

Praxeam 2; CSEL 47, p. 228). An diesen Auswuchs fühlt man sich erinnert, wenn man im mozarabischen Ritus dem Trisagion begegnet: „Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth, qui per Spiritum Sanctum descendisti in utero et factus es Dei Filius, redemptor Israel“ (Férotin V, p. 20). Zu solch mißverständlichen Formeln kommt man, wenn man die alte Regel verläßt. Daß es aber auch noch weiter gehen kann, zeigt ein Text aus dem Missale von Bobbio: „Dicitur post Aios. Tu summe Deus aios ipse sanctus omnipotens sabaoth, qui venisti ab excelsis pati pro nobis, miserere nobis, tu trine potencie pater inclite que menima excellentissima hierusalem divinis ornas lapidibus et ejus agminas sanctorum sanguene pingis, libera nos tuum validum brahium et salva nos per auxiliatrice dextera tua et defende in nobis precium preciosi sanguenis tui, quas redemisti per“ (Lotze p. 14).

In der Ostkirche und in der römischen des Westens hat man sich, wie gezeigt wurde, an die gewiß sehr einfache und unkomplizierte Regel des Symbols gehalten. Man hat dabei vielleicht gar nicht an die Gesunderhaltung des religiösen Lebens gedacht. Aber das Verfahren hat ohne Zweifel in diesem Sinne günstig gewirkt. Dem Christen von heute, besonders dem religiös gebildeten, mag die Beobachtung einer derartigen Faustregel starr vorkommen. Aber wir sagen ihm: „Verachtet mir die Meister nicht!“

Vor neuen pastoraltheologischen Fragestellungen

Von Linus Bopp

Die gesamte Theologie mit allen ihren Disziplinen ist ganz wesentlich auch Lebens- und Volksdienst, gerade dadurch, daß sie Zeugnis ablegt für die übernatürliche Welt des Glaubens, und vor allem dann, wenn dieses Zeugnisablegen Kraft und Stärke verrät und dabei „liedförmig“ das Herz gewinnt. So sah es wohl auch Origenes an, der zu dem 14. Vers des 117. Psalmes: „Meine Stärke und mein Lob ist der Herr“ meint: „Stark ist das Wort dessen, der jenen aufnimmt, ‚durch den ich alles vermag‘, spricht Paulus, ‚in dem, der mich stark macht, Christus Jesus“ (Phil. 4, 13). Οὗτος ὁ λόγος καὶ ὕμνησις ἐστίν, ἐν ᾧ ἐστὶν ἡ θεολογία...¹. Demnach wird alle Theologie das Anklopfen einer neuen Zeit vernehmen. Es wird aber in besonderem Maße und in erstem Ansturm die Pastoraltheologie das Kommen einer neuen Zeit verspüren. Denn sie ist ja nach dem Klassiker der Pastoraltheologie, Joseph Amberger, die Darstellung von der Selbstfortpflanzung der Kirche. Das von ihr dargestellte pastoraltheologische Tun hat die Kirche zum Subjekt und zum Objekt. Sie zeigt, wie sich die Kirche aus der Vergangenheit heraus über die schwankende Brücke der Gegenwart in die Zukunft hinein erbaut. So ist ihr Gegenstand gerade mit der gegenwärtigen die werdende oder kommende Kirche. So auch die aus der Zeit geborenen Hemmungen und Probleme ihrer Überwindung. Wie die geschichtliche Theologie rückwärts, die systematische einwärts blickt, so die pastorale auch vorwärts.

Dabei bringen die vielleicht recht plötzlich auftretenden Notwendigkeiten sofortige praktische Notlösungen. Diese aber drängen alsbald zur theologischen Besinnung, da die Theologie ja als Lebensleistung im kirchlichen Organismus die Aufgabe besitzt, wissenschaftliches Gewissen ganz eigener Prägung zu sein. Umgekehrt aber kann ebensosehr eine tiefere theologische Schau zu seelsorgerischen Neu-Formen drängen, die wesensgemäßer sind als seitherige.

Will man Beispiele für beide Wege, so denke man an die von Geherrat Faßbender seinerzeit vorgeschlagene Mithilfe von Laienkräften in

¹ Comm. in ps. 117, 14; Migne PG 12, 1581.

der Seelsorge: Das kam zunächst wie eine „Neuerung“ vor, so unverständlich uns heute bereits dieses Empfinden erscheint. Die Theologie, und zwar die biblische und die systematische, wurden sofort angeregt, diesen Vorschlag und diesen seelsorgerischen Weg zuverlässig zu unterbauen und tragfähig zu machen. Umgekehrt hat wohl die mehr spekulative, freilich im Zusammengang mit der eben angegebenen und der liturgischen Bewegung wieder entstandene oder doch erstarkte umfassende Schau vom Corpus Christi mysticum sofort auf die seelsorgerische Praxis zurückgewirkt, vielleicht nicht immer mit der notwendigen Tiefe und vielleicht nicht selten ohne die sakrale Gefühlskraft, die Origenes „Hymnesis“ genannt hätte, und die uns in den entsprechenden Ausführungen der Väter so gewinnend entgegentritt.

So haben wir denn heute ein lebensvolles Hin und Her beider Bewegungen: Vom Schaffen zum Schauen und wieder von der Lehre zum Leben. Wo die reichen Strömungen der gegenwärtigen Pastoraltheologie Verdichtungspunkte, gleichsam feste Inseln, erzielt haben, da soll unsere Betrachtung jeweils etwas verharren, um das zu erkennen, was für den „Stand“ zurzeit kennzeichnend ist.

1. Von der polaren Ausrichtung des seelsorgerischen Tuns

Manche seelsorgerische Frage der Gegenwart wirkt darum quälend und verwirrend, weil wir nicht die Ruhe und Kraft finden, bis zur letzten lichten Höhe des Erkennens emporzusteigen. Der zu früh abgebrochene Aufstieg läßt im Nebelbereich verharren, und darum bleiben die Begriffsgrenzen unklar und verworren. So ist es wohl in etwa heute hinsichtlich der Frage, wohin unser Tun letztlich auszurichten sei. Man sieht gelegentlich als die polaren Gegensätze an: Theozentrik und Anthropozentrik. Es wäre aber richtiger, von einer latreutischen und soteriologischen Seite unseres priesterlichen Tuns zu reden, und beides kann sehr wohl theozentrisch beseelt sein.

Der Hebräerbrief bestimmt das Priestertum also: „Jeder Hoherpriester wird aus der Zahl der Menschen entnommen und für die Menschen aufgestellt in den Dingen, die sich auf Gott beziehen, daß er Gaben und Opfer für die Sünden darbringe“ (Hebr. 5, 1). Die Enzyklika „Ad catholici sacerdotii“ nennt diese Begriffsbestimmung eine „großartige“². Es ist in der Tat damit die d o p p e l t e B e z o g e n h e i t des Priestertums auf Gott und auf die Menschen hin ausgesprochen. Es wäre nun „Wählerischeit“ oder Häresie, wenn diese doppelseitige Bestimmung aufgespalten würde, nur noch das eine bejaht und das andere verneint würde. Es ist aber charismatische Sonderbegabung, wenn eine seelsorgerliche Einzelpersönlichkeit oder eine ganze seel-

² Autorisierte Ausgabe bei Herder, S. 10.

forgerliche Schicht oder auch eine ganze seelsorgerliche Generation mehr nach dieser oder jener Seite hin ausgeprägt wäre. Diese Ausprägungen zu Sonderformen halten sich durchaus im Rahmen des Katholischen und haben im Kirchenganzen derselben Zeit und der Zeitenabfolge eine besondere Lebensleistung zu vollziehen.

Vielleicht gibt es keine typischeren Ausprägungen als die Gestalten Pierre de Bérulle (gest. 1629) und des heiligen Vinzenz von Paul (gest. 1660). Jener, wie auch der geniale Charles de Condren (gest. 1641) ist ausgesprochen latreutisch ausgerichtet. Bérulle, der Stifter und erste Leiter des französischen Oratoriums, wie sein erster Nachfolger in der Leitung, Condren, wollen sich und die ganze Welt zum Brandopfer für Gott machen. „Für Bérulle stehen Leben und Tod im Zeichen des esprit de servitude, der Selbstaufopferung — für Condren im Bannkreis des esprit de sacrifice, der Opferzerstörung. Oblation und Immolation aber sind Formen der Anbetung. Diese ist bei Bérulle adoration-cantique zu Ehren der göttlichen Größe, bei Condren sacrifice d'adoration für die Heiligkeit Gottes³.“ Aber weil sie die ganze Welt zum Brandopfer Gottes machen wollten, darum mußten sie sich seelsorgerlich betätigen. Weil sie so völlig selbstlos eingestellt waren, mußten sie das große Charisma des Fremdverstehens besitzen. Wahrlich, sie haben Großes geleistet, vorzüglich in der Einzelseelsorge, und hier wieder besonders bei groß veranlagten Seelen.

Vinzenz von Paul umgekehrt erscheint zunächst ganz seelsorgerlich ausgeprägt. Ihm tun es vor allem die Allerärmsten und die Enterbtesten jeder Form an. Er ist nicht zuletzt der geniale Gemeinschaftsseelsorger, merkwürdig hellfichtig und schöpferisch in allen Fragen bis herab zu denen der Kinderkatechese, wie noch zwei jüngst entdeckte und veröffentlichte Katechismen dar- tun⁴. Jene beiden erschienen zunächst als Opferpriester, dieser erscheint zunächst als priesterlicher Seelsorger. Und doch! Wie jene alsbald sich seelsorgerlich betätigen müssen eben aus priesterlicher Gesinnung heraus, so arbeitet dieser zuletzt ganz allein aus dem Beweggrund der Gottesliebe, die ihn auch mit den Menschen aufs innigste verbindet. Beide sind und wollen sein Jünger Christi ganz und gar, ganz und ausschließlich.

Wenn heute bei uns der Sinn für die latreutische Seite des priesterlichen Tuns gewaltig gestiegen ist, so hat das wohl nicht bloß einen Grund. Diese Einstellung hängt zusammen mit dem Anwachsen der liturgischen Erneuerungsbewegung, mit dem neu erwachten Sinn für östliche christliche Frömmigkeit, man darf wohl auch sagen für

³ Berta Riesler, Die Struktur des Theozentrismus bei Pierre de Bérulle und Charles de Condren. Diss. phil. Berlin 1934, S. 33.

⁴ J. Guichard, St. Vincent de Paul Catéchiste, Paris 1939.

w e s t l i c h e Frömmigkeit, nämlich westlich von uns gelegene gottesdienstliche Frömmigkeit. Da heißt es z. B. in einem Buch über Frankreich⁵:

„Wenn man gelegentlich einmal Sonntags in einer kleinen, verträumten Provinzstadt Frankreichs in die über alles menschliche Maß hinausgewachsene Kathedrale tritt, so kann man erleben, daß darin ein feierliches Hochamt mit Bischof und Priestern in goldgestickten, orientalischen Gewändern, mit reichem Gepränge, mit Klerikern und Chorknaben, Weihrauchwolken, Engelsgesang und Orgelbrausen nach tausendjährigen Riten, in tausendjährigen Formeln einer gestorbenen Sprache zelebriert wird, während in der riesigen, hochgewölbten Halle kaum da und dort ein paar Grüppchen von Andächtigen auf niederen strohgeflochtenen Sesseln sitzen oder knien und andere auf leisen Sohlen hin und her gehen — dann hat man plötzlich den überwältigenden Eindruck, als wohne man einem ewigen, gleichnishaften, um seiner selbst willen bestehenden Schauspiel bei, als sei die katholische Kirche ein lebendiger Organismus, der sich selbst genügt und die volle Erfüllung seines Lebenszweckes in der ‚Anbetung‘ findet, auch wenn gar niemand zuhört oder teilnimmt.“

Hier ist ja wohl Richtiges geahnt, ja gesehen. Aber es handelt sich um einen Grenzfall der kirchlichen Wirklichkeit, auf keinen Fall um das kirchliche Urbild.

Indessen sind es wohl gerade die französischen Orden, die heute in ausgesprochener Weise seelsorglich, also soteriologisch, arbeiten in Formen, die auch wir lange Zeit handhabten.

Das, was man „B é r u l l i s m u s“ nannte und durch B r e m o n d s großes Werk weithin bekannt wurde⁶, hat auch bei uns tiefgehend gewirkt im Sinne einer stark latreutischen Ausrichtung unseres priesterlichen Lebens und Schaffens.

Dazu kommt die e x i s t e n t i a l e Haltung der Zeit, die aus dialektischer Philosophie und Theologie her gerade die Besten und Stärksten zu folgerichtigster Hingabe an Gott aufrief, obwohl das nicht immer von der betreffenden Grundlehre beabsichtigt war.

Nicht ganz ohne Bedeutung ist auch ein gewisses B e r z i c h t g e f ü h l aus dem Eindruck heraus, daß unsere seitherigen religiösen Bewegungen in soteriologischer Hinsicht weithin nicht den Erfolg erzielten, der dem Maß der eingesetzten Arbeit und Mühe entsprochen hätte. Darum die Wendung nach einer anderen Seite. Aber diese latreutische Wendung braucht seelsorgerisch nicht unfruchtbar zu sein, weil wir ja in der Tat letztlich nicht Glauben und

⁵ P. Distelbarth, Neues Werden in Frankreich (1938), S. 325.

⁶ Histoire littéraire du sentiment religieux en France, bes. Band III, Paris 1925.

Gnade, Gotteswissen und göttliches Leben schenken, sondern nur Handlanger Gottes sein können.

Die veränderte Einstellung zeigt sich nun ganz deutlich auch darin, daß bei allem unserem priesterlichen Tun mehr die theologische Seite wissenschaftlich und praktisch betont wird als die psychologisch-pädagogische Seite. Theologie, nicht Psychologie ist die Lösung!

Mit jeder typischen Ausprägung ist die Gefahr der Einseitigkeit verbunden; das braucht nicht erst bewiesen zu werden. Daß eine starke Vernachlässigung der menschlich-seelsorgerischen Seite alsbald wieder ein Versagen und für schwache Gemüter eine weitere Verzichthaltung im Gefolge haben könnte, muß beachtet werden. Ja, eine solche Zurücksetzung wäre auch ein Mangel an Gottesliebe, weil ja auch die psychologischen Gesetzmäßigkeiten gottgeschaffen sind und göttliche Eigenschaften verraten, die den Menschen zur Erforschung verpflichten; auch ein Mangel an Nächstenliebe, weil diese zu ihrer Verwirklichung die Erkenntnis und das Verständnis des Mitmenschen zur Voraussetzung hat.

Die Lösung dieser Spannungen kann nur immer christozentrisch gefunden werden. Es ist schon beachtlich, daß Bérulle von der „simple vue de Dieu“ zum Christozentrismus fortschreitet und eben im mystischen Christus, im „ganzen Christus“ biblisch-patristischer Auffassung auch alle Gläubigen einbegriffen sieht und eben die Gläubigen zum „Leben und Weilen in Christus“, zum Mitleben in seinen Mysterien, zu liturgischer Haltung und Handlung führen muß. Und Bérulle wieder hat seinerseits de Condren zu dieser Haltung der Nachfolge Christi geführt.

So wie nun diese beiden „priesterlichen“ Gestalten eben von Christus den „esprit sacerdotal“ entnehmen, so entsprechend Vinzenz von Paul von demselben Christus die seelsorgerliche Hirtenliebe, den seelsorgerlichen Eifer und die seelsorgerliche Kunst. Christus verbindet eben beide Typen zur vorbildlichen Einheit in sich selber. In Christozentrik werden die Gegensätze also leicht überwunden und wird jede schädliche Einseitigkeit vermieden.

2. Von der neuen Pfarrei als kirchlichem Lebensmittelpunkt und von den Grenzziehungen bezüglich des neuen Pfarrprinzips

Gewiß hat das neue Pfarrideal mit dem Abbau der kirchlichen Vereine einen starken Auftrieb erhalten, aber der Ursprung des neu gesehenen Pfarrideals liegt weiter zurück. Die kirchlichen Vereine waren ja irgendwie alle seelsorgerisch ausgerichtet, oder sie verdienten nicht als solche zu gelten. Sie haben, soweit sie richtig arbeiteten, darum allmählich für die Pfarrei wieder reif gemacht oder doch dem weiteren Auflösungs Vorgang Halt geboten.

Dazu kam die das seelsorgliche Gewissen ungemein schärfende Studie von Heinrich Swoboda „Großstadtseelsorge“ (1909, 2/1911). In diesem stark anregenden Werk wurde die geschichtliche und kanonistische Betrachtungsweise vermehrt durch die Erörterung der riesig schwierig gewordenen organisatorischen Seite, und seit einem halben Menschenalter gewann man der Pfarrei eine neue Seite der Betrachtung ab, die schönste, nämlich die mystisch-theologische. Mit dem neuen Erwachen der Kirche in dem Bewußtsein des katholischen Christen, mit der tiefen Auffassung der Kirche als des geistigen Herrenleibes, erhob sich die Frage, welche biologische Stellung die Pfarrgemeinde in diesem Großorganismus des Gottesreiches einnimmt⁷. Man entdeckte die Pfarrei als Leib Christi oder doch als besondere Gliedschaft am geistigen Leib Christi, man entdeckte in der Gemeinde die hehre Opfergemeinschaft, sah in ihrem Taufbrunnen nach alter Auffassung den Mutterchoß der Kirche. Mit dem Ansehen der Pfarrei wächst das Ansehen des Pfarrers, seine Gestalt bekommt einen sakralen Nimbus; aber auch die Anforderungen an ihn sind gestiegen. Er sollte wirklich etwas von dem Format der großen bischöflichen Seelsorger der Alten Kirche an sich verwirklichen; denn jene antiken Stadtdiözesen waren der Ausdehnung nach ja wohl manchmal nicht größer als unsere modernen großen Pfarreien. Sicherlich wird die neue große Schau der Pfarrei und des Pfarrers schöpferisch wirken, d. h. die leitenden Seelsorger und ihre Helfer zur Größe an- und aufrufen.

Aber auch hier gilt es, die Grenzen zu sehen, die ihrerseits gleichzeitig neue Aufgabenstellungen bedeuten. Zunächst ist es notwendig, auch da vollen Ernst zu machen mit dem Axiom des christlichen Gnadenlebens, wonach die Gnade die Natur zur Voraussetzung hat. Das ist nicht bloß so beim individuellen, sondern auch beim kollektiven Seelenleben. Die Gemeinschaften nun haben ihre besondere Gemeinschaftspsychologie, und jede einzelne Gemeinschaft hat noch einmal ihr individuelles Gesicht. Und eben auch die Frage des „Psychogramms“, des „psychischen Profils“ der jeweiligen Gemeinde sollte nicht über der rein-theologischen Betrachtungsweise vernachlässigt werden. Diese Leistungen sind die Voraussetzung für die Erkenntnis des individuellen Gemeinde-Ideals⁸.

Sodann aber darf die Bindung an die Gemeinde nicht überbetont sein, bei unserer Freizügigkeit und bei der riesig gewachsenen Wandernden Kirche am wenigsten. Der beste Christ in der alten Zeit empfand sich keineswegs als ein verlorenes und hilfloses Glied, wenn er seine Gemeinde für einige Zeit

⁷ Zusammenfassendes bei E. Roppel, *Aedificatio Corporis Christi* 1937; *Die neue Pfarrei* 1939.

⁸ Vgl. dazu L. Bopp, *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft* (1938), § 11—12, S. 120 ff., S. 126 ff.

verließ, sondern, wohin er kam, wirkte er apostolisch, weil er sich im Bewußtsein einer gewissen Selbständigkeit, einer hohen Eigenwürde und einer verpflichtenden kirchlichen Sendung fühlte. Darum wurde damals die Wandernde Kirche infolge dieses starken Selbstbewußtseins der wandernden Kirchenglieder zur wachsenden Kirche, während bei uns die Wandernde Kirche infolge des mangelnden Selbstwertbewußtseins zur schwindenden zu werden droht. Darum kann das Ziel der Gemeindefeelsorge nicht Bindung sein, sondern Lösung, und das im Sinne der freien Selbstbindung des Gemeindegliedes an die Pfarrei und der Erziehung zu laienpriesterlichem Selbstbewußtsein, das sich auch aufrechterhält, wenn ihm die Stütze des Weihepriestertums für eine Zeitlang fehlt, das im Notfall sogar ein Vikariat des Weihepriestertums für eine Zeit und für einen Raum übernehmen kann.

Aus einer Studie von J. Quasten⁹ ersehen wir, wie in der Alten Kirche inmitten eines blühenden Gemeindelebens auch ein blühendes gottesdienstliches Familienleben gepflegt wurde. Es darf das Gemeindeleben nicht alles religiöse Leben an sich ziehen. Wenn das religiöse Familienleben darüber verarmen würde, so wäre recht bald auch das pfarrliche Leben gefährdet. Die Familie muß die Kleinkirche sein und bleiben in der Großkirche, die lebendige Pfarrgemeinde hat die lebendige Familie zur Voraussetzung und mit zum Ziel. Ja, in gewissem Betracht sieht jene in dieser ihr Urbild: sie will selbst zur Pfarrfamilie werden, ohne die Hausfamilie zu ersetzen. So haben es die großen Väter gleich Johannes Chrysostomus aufgefaßt. Es sind nun viele Kräfte rege, gerade die religiös-gottesdienstliche Wiedergeburt der Familie in weiterem Ausmaß zu erzielen. Daß hier vorzüglich laientheologische Bemühungen am Werke sind, ist darum so sehr begrüßenswert, weil Laientheologen die gegebenen Verhältnisse und die erreichbaren Ideale besonders lebensnah darzustellen vermögen und die „argumenta ad hominem“ ihren laienpriesterlichen Standesgenossen gegenüber leichter entdecken als der Weihepriester ohne eigentliche Familie.

Es würde auch baldige Unfruchtbarkeit der Pfarrei bedeuten, wenn sie sich selbstgenügsam abschließen wollte. Wir sehen bereits wieder schärfer, daß es zwischengemeindliche Seelsorgeschichten gibt, an deren wirksamer Betreuung Fachseelsorger bzw. mehrere Seelsorger arbeiten müssen. Die alte Idee des Fachseelsorgers, wie sie schon Olier (gest. 1657), der große Stifter von St. Gulpice und damit der große Erneuerer der Priesterbildung, faßte, kehrt hinsichtlich gewisser Seelsorgegruppen, vor allem hinsichtlich der Jugend, in der Gegenwart wieder. Darum ist hier die lebendige

⁹ Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (1930), S. 158—165.

Selbstausschließung der Gemeinde auf den Bischof hin schon aus Erfolgsrücksichten unerlässlich. Der herzliche, treue, empfängliche und gebewillige Anschluß an den Bischof und die Diözese ist aber auch religiös-theologisch eine Notwendigkeit, weil eigentlich erst im Bischof verfassungsrechtlich die göttliche Stiftung und die sakramental-liturgische Fülle erreicht wird. Die geschichtlich gewordenen Dekanate sollten längst nicht mehr der bloßen Verwaltungserleichterung dienen. Sie könnten und sollten verlebendigt werden zu Gliedschaften, die mehr Autarkie, d. h. Lebensganzheit besitzen als die einzelne Pfarrei und ihr Pfarrer, weil sich hier die charismatischen Sondergaben sammeln und gegenseitig dienen können. Diese Charismen verschiedener Art sind Grundlage für das Fachseelsorgetum. Auch die behördlichen Verleihungen und Versetzungen werden diesen Gesichtspunkt der relativen Autarkie eines Teilgebietes der Diözese beachten sollen.

3. Vom neu gesehenen strukturellen Aufbau des einen königlichen Priestertums

Das Wiederlebendigwerden des Bewußtseins im katholischen Volk, die Kirche sei der geistige Herrenleib über die Schranken von Raum und Zeit hinweg, hatte auch das Bewußtsein zur Folge von dem allgemeinpriesterlichen Charakter der Kirche, ihrer Glieder und Gliedschaften. So bekam die Magna charta des allgemeinen Priestertums (1. Petr. 2, 9 ff.) wieder ein ganz neues Gesicht. Darum auch wieder die Texte der Liturgie, wie die Worte bei der Chrisam-Weihe im Pontificale, die davon reden, daß alle mit dem heiligen Chrisam Gesalbten „mit königlicher, priesterlicher und prophetischer Würde übergossen“ seien. Es strömt also die Würde des königlichen Priestertums vom Haupte, Christus, auf alle seine Glieder über, welche durch Chrisam-Sakramente geweiht werden. Solche Chrisam-Sakramente sind aber auch schon Taufe und Firmung, nicht erst und nicht allein die Stufen des Ordo-Sakraments. So erhielt nun auch manches Väterwort wieder eine bessere Beachtung seiner Prägung, und die Lehre der Theologie in fernerer und näherer Vergangenheit empfing ein ganz neues Gesicht. Lehrt doch beispielsweise Thomas allgemein, daß das sakramentale Mal eine Teilhabe der Gläubigen am Priestertum Christi sei (S. th. p. III qu. 63,5 R). Durch alle Sakramente wird der Christ der Segnungen des Priestertums Christi teilhaftig; aber durch die Sakramente mit Mal-Charakter wird er abgeordnet (deputatur) oder beauftragt, etwas zu wirken oder zu empfangen, was sich auf den Kult bezieht, die Aufgabe des Priestertums Christi (S. th. p. III qu. 63,6 ad 1). So gewann auch das Schrifttum J. M. Scheebens in weiteren Kreisen neuen begrüßten Eingang.

Indessen ist das eine Priestertum der Kirche, der einen göttlichen Quelle entsprungen und den ganzen geistigen Herrenleib umfassend, kein mechanisches, sondern ein organisches Gebilde, hier herrscht nicht die Gleichförmigkeit des toten Stoffs, sondern die funktionale Verschiedenheit des hochentwickelten Lebewesens. Aber wie alle funktionsverschiedenen Gliedschaften des Organismus zum Dienst füreinander und am Ganzen da sind, so sind auch allgemeines und besonderes Priestertum füreinander und für das Ganze da. Sie dienen sich und dem Ganzen in leistungsverschiedener Weise. Die Kirchenväter haben sich nicht gescheut, es deutlich auszusprechen, daß das Weihepriestertum selbst der höchsten, nämlich der bischöflichen Stufe, zum Dienst da sei. Es werde hier nur verwiesen auf die herrliche Bischofsweihepredigt, die unter den von Dom Germain Morin zu Wolfenbüttel entdeckten augustinischen Predigten und Abhandlungen steht¹⁰.

So scheint denn das große Ziel und der hervorragende Sinn des hierarchischen Priestertums in der Blüte des allgemeinen Priestertums zu liegen. Freilich hat das Weihepriestertum nicht bloß einen jenseits von ihm liegenden Zweck, es ist auch in sich sinnhaft, und das Mal, das sein Empfang mit sich bringt, bleibt ewig. Es hat aber auch das allgemeine Priestertum Aufgaben hinsichtlich des Besonderen. Es muß unter Umständen stellvertretend für dieses eintreten und auf alle Fälle die Lücke der mangelnden weihepriesterlichen Berufe wieder zu füllen suchen. Denn es selber wäre auf die Dauer der leidtragende Teil bei dem Ausfall des Amtspriestertums.

Daß das allgemeine Priestertum im Notfall weitgehend das Weihepriestertum ersetzen kann und oft schon ersetzt hat, hängt damit zusammen, daß es in einem Mindestmaß die drei Ämter Christi und der Kirche, also das Lehramt, das Priesteramt und das Hirtenamt im engeren Sinne verwalten und so der Kirche in einem Lande auf geraume Zeit hin den Fortbestand sichern kann. Die christliche Lehre wird ja auch bei blühendem sonderpriesterlichen Stand größtenteils durch die Eltern und die Gemeinde fortgepflanzt; das Sakrament der Taufe, das grundlegendste und notwendigste, kann im Notfall jeder spenden; das Sakrament der Ehe aber, das schon in sich selber die Verbindung Christi mit der Kirche sakramental darstellt und eine heilige Aufbauzelle am geistigen Herrenleib begründet, können nur Laien empfangen wie auch spenden; der Amtspriester ist im Falle der Möglichkeit nur der klassische Zeuge, dessen Mitwirkung freilich durch positives Recht in diesem Falle zur Bedingung der Gültigkeit erklärt wurde, und der Spender besonderer Segensgaben im Namen der Mutter Kirche.

¹⁰ S. Aur. Augustini tract. s. serm. ined. (1917), Sermo 32, S. 142 ff., besonders S. 144, Zeile 67 ff.

So tut sich nun aber hier eine weite Welt idealer und zugleich höchst praktischer Ausblicke auf. Wir sollten in unsere religiös-pädagogischen und seelsorglichen Zielsetzungen alsbald den seiner laienpriesterlichen Würde und Aufgabe bewußten Christen aufnehmen. Dieser wird dann aufhören, sich lediglich als Objekt der Seelsorge zu fühlen, er wird sich auch als verantwortungsbewußtes Subjekt ansehen, der „morbus catholicus“, wie man die Erscheinung der kirchlichen Verantwortungslosigkeit des katholischen Laien genannt hat, wird sein wirksamstes Heilserum gefunden haben. Wir bauen so zugleich vor für die Zeit eines etwaigen Mangels an weihepriesterlichen Berufen und schaffen damit zugleich den Nährboden, aus dem zu seiner Zeit eine neue Fruchtbarkeit nach dieser Richtung sich ergeben wird.

Nicht zuletzt aber ist durch dieses neue Bewußtsein die Möglichkeit gegeben worden, aus dem Laientum, vorzüglich aus der Frauenwelt, eine schaffensfreudige Schar Seelsorgehelfer zu erhalten und damit auf einer höheren geschichtlichen Ebene wieder in die Richtung der alten Kirche vorzustoßen, wo das Laientum, vor allem auch das Frauentum, im Gebet, in der Verwirklichung der Caritas, in der religiösen Unterweisung, in dem zeitbedingten liturgischen Dienst bei der Erwachsenentaufe und der kulturbedingten Lage der Seelsorge an kranken Frauen das Weihepriestertum höchst wirksam unterstützt hat. War zunächst in unseren Tagen der Enthusiasmus auf der Frauenseite etwas überschäumend gewesen, so haben im Fortgang der Entwicklung gerade Frauenstimmen zur naturgemäßen und biblisch-überlieferungsgemäßen Selbstbescheidung gerufen, die sich auf die Form bezieht, aber der Bedeutung der Frau als „Gehilfin“ des Mannes im seelsorgerischen Dienst gar nichts nimmt. Einer tieferen Schau wird es im Gegenteil durchaus klar werden, daß Fr. D z a n a m recht hatte, wenn er vor hundert Jahren in seinem Dantewerk schrieb¹¹: „Es geschah nie etwas Großes im Schoße der Kirche, an dem nicht die Frau Anteil gehabt hätte.“ Wir sind wohl künftig auf die seelsorgerische Mitwirkung der Frau, besonders bei der religiösen Kinderbildung, hervorragend angewiesen.

4. Von Neuforderungen zum Allgemeincharakter der Seelsorge

Ausgehend von der Erscheinung geringwertiger oder gar unwertiger kirchlicher Kunst, die durch die Technik alsbald zum Massenartikel gemacht werden konnte, von unterwertigen Gebets- und Liedtexten für das Andachtswesen, von der geringen Anziehungskraft solcher gottesdienstlicher Formen im besonderen bei der Jugend und Männerwelt, erhob eine Reihe von Kritikern die Forderung nach mehr männlicher Frömmigkeit, oder sie

¹¹ Dante et la philosophie catholique dans le 13e siècle (3 1855), S. 362.

tadelten wenigstens in scharfer Weise die angedeuteten Erscheinungen als „feminin“ oder „infantil“. Bedauerlicherweise wurde nun in diese Erörterungen die differenzielle Geschlechterpsychologie hineingezogen. So konnte der Eindruck entstehen, als ob für ein Geschlecht oder eine Altersstufe gelten dürfe, was dem anderen Geschlecht und einer reiferen Altersstufe als unwertig vorkomme. Und doch handelte es sich hier zuletzt nicht um eine geschlechterpsychologische, sondern um eine theologische Frage. Was gottesdienstlich unterwertig oder gar unwertig ist, das ist es für beide Geschlechter und für alle Altersstufen. Wohl können wir wahrnehmen, daß die Liturgie die besondere Frauenartung wie auch die des Kindes beachtet. Sie spiegelt eben die ganze Wirklichkeit als Gott zu heiligende und als durch Gott zu heiligende. So erscheint auch darin die Sonderartung der Geschlechter und Altersstufen, aber je als gültige Idee. Man sehe sich nur einmal die Gemeinschaftsformulare für heilige Frauen an und vergleiche sie mit jenen für heilige Männer, oder man beachte die Liturgie der Jungfrauenkonsekration und vergleiche sie mit dem alten Ritus der Mönchsprofes. Aber wie sprechen alle diese Texte religiös auch den Mann an! Sie sind eben richtig religiös. Und wieviel Kraft äußert sich in all diesen liturgischen Schöpfungen bis zur Lauretanschen Litanei! So darf wohl — richtig verstanden — von der Liturgie gesagt werden, was im mozarabischen „ordo ad ordinandam abbatissam“ einmal von Gott gesagt wird¹²: „Omnipotens Domine Deus, apud quem non est discretio sexuum nec ulla sanctarum disparilitas animarum, qui ita viros ad spiritualia certamina corroboras, ut feminas non relinquant . . .“ Wir finden ebenso die Idee der Kindlichkeit richtig, wenn der liturgische Hymnus vom Feste der Innocentes die „flores Martyrum“ mit Palmen und Kronen spielen läßt. Verlangt man eine männliche Frömmigkeit, so heißt das eine gesunde Frömmigkeit, die sich am Geist und an der Form der Liturgie schult. Daß es sich hier nicht um die seelische Geschlechterdifferenzierung handeln kann, ergibt sich auch schon aus der Tatsache, daß doch schließlich jede echte religiöse Haltung im Sinne der geoffenbarten christlichen Religion Empfänglichkeit sein, also gewissermaßen „weiblich“ sein muß, wie sie gleichfalls aus dem Kindschaftsverhältnis heraus Kindlichkeit atmen soll. Es ist auch beachtenswert, daß in alten Riten das Gebet „Deus castorum corporum benignus habitator et incorruptarum animarum amator“, das einen Auszug aus der Präfation der Jungfrauenkonsekration darstellt, sowohl für die Mönchsprofes als auch für die Jungfrauenweihe vorgesehen ist^{12a}. Eigenschaften wie „prudens modestia“, „sapiens benignitas“, „casta libertas“ stellen ja gleichsam Misch tugenden von männlicher Geistigkeit und weiblicher

¹² Liber ord., ed. M. Férotin (1904), S. 67.

^{12a} E. Martène, De ant. Eccl. rit. III (1702), S. 59, S. 119.

Güte und Züchtigkeit dar, die allgemeingültige Ideale bedeuten. Die reale Geschlechter- und Altersstufenpsychologie kommt um so stärker bei der Seelsorge im engern Sinne in Betracht, also beim Bemühen, von der Wirklichkeit zur Idee, zum Ideal emporzuführen.

Man hat gelegentlich gemeint, unsere Seelsorge sei zu sehr auf Massenbetrieb eingestellt gewesen, oder schöner und wohl auch richtiger gesagt, unsere deutsche katholische Seelsorge war hervorragend *Gemeinschafts-seelsorge*, während sonstwo man sich eine gewisse Meisterschaft in der *einzelseelsorglichen Führung* erwarb und es so auch, soweit das von Menschen abhängt, zu hohen Leistungen brachte. Vielleicht, daß wir durch eine vergleichende Seelsorgekunde lernen könnten, um dem Ideal näher zu kommen, das die Liturgie selber so kennzeichnet: „ut in diebus nostris et merito et numero populus tibi serviens augeatur“ (or. super pop. fer. III post Dom. Pass.): Wachstum an äußerer Bekennerzahl und an innerem Wert, Gemeinschafts-seelsorge und einzelseelsorgliche Höherführung zusammen machen das *Ideal* aus. Die Aufgabe, das innere Wachstum der höherstrebenden Einzelseelen zu fördern, stellt an die eigene religiöse Erfahrung des Priesters hohe Anforderungen, aber sie zwingt auch zum Fortschreiten, sie kann heilig machen bei dem Bemühen heilig zu machen, wie das manchem großen Seelsorger der Vorzeit so gegangen ist.

Wenn gerade ein überragender Laientheologe daran ging, eine *vergleichende Liturgik* anzubahnen¹³, so wird eine solche Disziplin nicht zuletzt auch auf das eingehen, was man den „Genius“, den Geist der verschiedenen Liturgieformen genannt hat. Gewisse verheißungsvolle Vorversuche haben uns Männer wie J. Kössing und E. Bishop zurückgelassen. Und die Gegenwart drängt dazu, nicht bloß weil das große christliche Anliegen der Wiedervereinigung der getrennten Christen ein gegenseitiges Sich-Verstehen zur Voraussetzung hat — setzt doch die Gnade die Natur voraus —, sondern auch aus einer noch viel näher liegenden seelsorglichen Not. Es ist gewiß, daß die Liturgie der Kirche nicht zunächst volkstümliche Werte zu verwirklichen hat. Aber wenn sie ihrem Ideal nahe kommen soll, den Gottesdienst des Volkes darzustellen, dann muß ihr die Versöhnung dreier Ansprüche gelingen, wie einmal Th. Grentrop zutreffend andeutet¹⁴: der gesamtkirchlichen, völkischen und persönlichen. Es ist nun wohl kein Zweifel darüber möglich, daß unsere römische Liturgie etwas Klassisches an sich trägt, das ihr das Sondergepräge gibt. Aber von Klassik allein lebt man schließlich nicht. Es ist z. B. die mozarabische Liturgieform in ihrer Lust

¹³ M. Baumstark, Liturgie, comparée. Monastère d'Amay à Chevetogne (Belgien).

¹⁴ Volk und Volkstum im Lichte der Religion (1937), S. 154.

zum Ausbreiten, zum Gefühlvollen, Anschaulichen, nach A. Franquesa volkstümlicher¹⁵. So gewinnt aber bei uns das volkstümlische religiöse Brauchtum, das zur amtlichen Liturgie hinzustieß, eine hohe Aufgabe, nämlich die des Ausgleichs und der Ergänzung¹⁶. Demnach sind die vielen Beiträge zum religiösen und kirchlichen Brauchtum von hoher Lebensbedeutung für die Seelsorge. Und vor allem muß auf die unentbehrliche Funktion des katholischen deutschen Liedes im Sinne der Ergänzung und des Ausgleichs immer wieder hingewiesen werden. Es ist ja kein Zufall, daß der heilige Bernhard von Clairvaux auf seiner Kreuzzugspredigtreise den Rhein hinauf ein blühendes deutsches Kirchenlied antraf, während er nicht in gleicher Weise in den romanischen Gebieten ein romanisches vorfand, wie er an den Bischof Hermann von Konstanz schrieb¹⁷. Die entsprechenden Forderungen umsichtiger, nicht engherziger Seelsorge sind natürlich weit entfernt von dem Vorwurf, es handle sich in unsern liturgischen Gegebenheiten um Artfremdes. Das, was die Liturgie enthält und vermittelt, ist Christus. Ihn hat Hippolyt in einer Epiphanie-Predigt sprechen lassen¹⁸: „... ich bin der Erfüller des Gesetzes; nichts will ich hinsichtlich jeder Erfüllung fehlhaft zurücklassen...“ Er würde ihn heute sagen lassen: Ich bin die Erfüllung der Welt und aller ihrer Völker und Volkstümer. Und selbst in den liturgischen Einzelformen ist außerordentlich vieles deutschen Ursprungs, worauf nicht erst, wie man meinen könnte, die apologetischen Notwendigkeiten der letzten Jahre hingewiesen haben, sondern schon vor fast einem Menschenalter Udefons Herwegen¹⁹.

5. Vom richtigen Einsatz der Seelsorgemittel

Man hat von der Verengung des seelsorglichen Raumes gesprochen. Im engen Raum kann sich der Sinn verengern. Der enge Raum kann auch entdeckend und schöpferisch machen. Heinrich Federer preist einmal seine Krankheit selig, die ihn viel ans Zimmer fesselte, aber so auch die Welt des Kleinen entdecken ließ. Und so hat auch die Seelsorgewissenschaft sich daran gemacht, alle verbliebenen Seelsorgemittel in die Hand zu nehmen, abzuwägen und sich den richtigen Ort ihres Einsatzes klarzumachen. Die Seelsorge brauchte allerdings dabei nicht immer entdeckend zu sein.

¹⁵ Die Beteiligung des Volkes in der mozarabischen Liturgie, in: Liturgisches Leben 5 (1938), S. 243—272.

¹⁶ Vgl. F. Schubert, Liturgie und Volksgebräuche, in: Zeitschrift für Theologie und Glaube 22 (1930), S. 137—149.

¹⁷ Vgl. E. Blume, Unsere liturgischen Lieder (1932), S. 9.

¹⁸ Migne PG 10, 856.

¹⁹ Germanische Rechtsymbolik in der römischen Liturgie. Deutsch-rechtliche Beiträge 8, 4, 1913.

Vieles hatte ihr Gottes Weisheit in ihrer gütigen Vorsehung schon bereitgestellt, bevor es ganz dringlich geworden war. Man mache sich nur einmal klar, wieviel wir P i u s X. zu verdanken haben, und wie sehr wir hinsichtlich seiner Person und seiner Bestrebungen umgelernt haben.

Zu einer starken Neuschätzung ist das h e i l i g e W o r t gelangt. Sogar das natürliche Wort, die natürliche Sprache ist ein Lieblingsgegenstand der philosophischen und der theologischen Erörterung geworden. Man sucht wieder das Staunenkönnen vor dem Wunder der Sprache zurückzugewinnen, wie es seinerzeit M a r t i n D e u t i n g e r noch so hervorragend besaß²⁰. Erst recht hat Gottes Offenbarungswort einen neuen Frühling erfahren. Hat sich doch sogar die Forderung nach einer neuen Theologie, einer „Verkündigungstheologie“ erhoben. Wer befürchten mochte, daß hier der theologischen Ausbildung eine Niveau-Senkung drohe, der sieht sich durch den Aufriß einer solchen Keryktik, wie sie H. R a h n e r gegeben hat, angenehm enttäuscht. Tiefser und glühender! ist gleichsam die Losung, nicht etwa: selbstgenügsam und obenhin! Es wird ja schließlich nichts weniger verlangt als das Heimischwerden der Gemeinden und ihrer Glieder in den Mysterien des Christentums, wie sie uns S c h e e b e n in innerem Zusammenhang und in gewaltigen Aufgipfelungen enthüllt hat. Vielleicht ist das Neue, was man anstrebt, nicht, wie man zunächst meinen möchte, eine materiale Homiletik und Katechetik, also eine materiale Glaubenslehre durch den keryktischen Filter hindurchgegangen, sondern zugleich auch eine Anweisung mit förmlichen Gesichtspunkten und eine Anleitung zum Warmwerdenlassen aus dem Geist der Schrift und der Väter heraus. Auf jeden Fall drängt die neue Forderung die Theologie wieder zu dem Ideal, das D r i g e n e s in einem eben gebrachten Zitat aussprach, nämlich ein Erweis nicht bloß des Geistes, sondern auch der Kraft und Lobgesang zu sein, wenn das auch nicht immer und nicht überall in gleicher Weise möglich sein kann.

Einen überaus breiten Raum nimmt die Erörterung und praktische Prüfung der Frage ein, wie dem Kinde auf Grund der weithin völlig neuen katechetischen und religionspädagogischen Lage das heilige Wort dargeboten werden kann. Die K i n d e r s e e l s o r g e s t u n d e ist nicht eine bloße Frage des Raumes, der Zeit und der Organisation, sondern auch eine solche der Methode, des Buches, des Plans, der laienkatechetischen Helfer, der katechetischen Fortbildung und Schulung der Eltern. Wenn nicht alles trügt, hat die fortentwickelte kinderseelsorgerische Lage nicht bloß Nachteile, sondern auch verheißungsvolle Vorteile. Aber die Bewältigung der neuen Aufgaben setzt voraus, daß der Weihepriester und amtliche Seelsorger nicht bloß selber Pädagog und Katechet ist, sondern auch Pädagogiker und Katechetiker, d. h.

²⁰ Vgl. Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes, I (1862), S. 19 f., 250, 344.

daß er imstande ist, andere nach der erzieherischen und religionsunterrichtlichen Seite hin anzuregen. Und mehr noch! Er sollte das Charisma eines gewissen Führertums besitzen, das in der menschenkundigen Fähigkeit der Unterscheidung der Geister und der Beauftragung Befähigter mit entsprechenden Aufgaben unter seiner Oberleitung besteht.

Im Zusammenhang mit der im katholischen Lager stark erwachten *Bibelbewegung* hat das Wort Gottes eine ganz neue Schätzung erfahren. Das Predigtwort ist nicht bloß zweckhaft, es ist in sich schon ein Mysterium, etwas in sich Heiliges, das unsere Verehrung und Huldigung verdient, wie denn das „*Sequentia*“ der Eucharistiefeyer vielleicht (nach Brinktrine) die Übertragung von *ἀκολουθία* im Sinne der ritualen Handlung oder Feier darstellt. Die Predigt ist also nicht bloß ein rationales Zweckinstrument der Seelsorge, um für den Gottesdienst zu gewinnen, sie ist selber auch Gottesdienst als lebendes Zeugnisgeben von Gottes Wundertaten.

Die Einengung des seelsorglichen Raumes durch Verminderung der kirchlichen Presse gibt der Kanzel eine erhöhte Bedeutung. Das öfter dargebotene Wort Gottes in Gestalt der *Kurzpredigt*, vorzüglich der liturgischen Kurzpredigt, hat übrigens auch seine lange Tradition. Man braucht sich nur an die kurzen Belehrungen und Mahnungen zu erinnern, welche das Pontifikale gar nicht selten den liturgischen Handlungen vorausschickt oder anbaut, ganz abgesehen von wirklichen Kurzpredigten, wie wir sie z. B. dem heiligen Augustinus verdanken, und wie sie in der Kürze einer Messlesung als Predigtersatz gelegentlich in Gestalt kurzer Väterhomilien der Eucharistiefeyer eingefügt wurden²¹. Die Forderung der Bibellesung auch durch die Laien und die Förderung der Gemeindebibelstunde haben ihren Ausdruck bekommen in fast allzu reichlichen Schriftübertragungen und Bibelwerken, die jenen Aufgaben dienen wollen. Auch hier gilt es, den Ort im Ganzen des kirchlichen Lebens und die Grenzen der Möglichkeiten zu sehen, damit nicht bald eine erneute Enttäuschung der Seelsorger zutage treten muß.

Die liturgische Erneuerungsbewegung ist älter und die Wurzeln ihrer Kraft sind ausgedehnter, als man gemeinhin meint. Ja, solche liturgischen Erneuerungsbewegungen hat es immer wieder einmal in der Kirchengeschichte gegeben. Es war doch eigentlich eine herrliche Weckung des liturgischen Sinnes und Miterlebens, wenn z. B. der Würzburger Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn, worauf eben aufmerksam gemacht wurde²², in Verbindung mit andern Männern sämtliche Evan-

²¹ Vgl. G. Nidl, Der Anteil des Volkes an der Messliturgie im Frankenreich von Chlodwig bis Karl dem Großen. Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 2 (1930), S. 4 ff.

²² R. Kügler, Die deutsche Singmesse in der Diözese Würzburg, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 6 (1938), Würzburg 1939, S. 51 f.

gellen und Episteln der Sonn- und Feiertage metrisch formte zusammen mit einem katholischen Lehrstück darüber und einem angehefteten freien Gebet und das alles in Melodie brachte, damit die Perikopen von der Gemeinde, in der Schule und in der Familie gesungen werden konnten. Gerade hier hat die Theologiegeschichte wertvolle Anregungen gegeben, sofern sie zeigt, wieviel tätige Anteilnahme des Volkes an der Liturgie in unserer Vorzeit möglich war und darum in der Gegenwart bei den gesteigerten technischen Mitteln nicht unmöglich sein sollte.

Im Mittelpunkt der liturgisch-seelsorgerischen Erneuerungsbewegung steht die *Eucharistiefeier* als Gemeinschafts- und Gemeindefeier. *Seelsorge vom Altare aus*, ist die Losung.

Hier sei nun gleich eine Anmerkung beigelegt. Das Ideal ist eine vom Altar aus gehende, dynamisch fortschreitende Seelsorge, keine beim Altar stehenbleibende nach der Art jener, wie sie oben aus dem Distelbarthschen Zitat heraus sieht. Die Liturgie selber drängt gleichsam aus dem Altarraum hinaus auf die Straßen und Gassen, in die Heime, Werkstätten, Fabriken, in die Stätten der Wissenschaft und Technik, bis zum Flurbann in ihren weihenden, segnenden Handlungen und Prozessionen. Das ist Symbol für eine allumfassende Seelsorge, damit das Ideal verwirklicht werde: „Semper et ubique gratias agere“²³. Freilich wird alle seelsorgliche Bemühung den Altar als Mittelpunkt im Auge behalten. Darum *Seelsorge vom Altare aus und zum Altare hin!*

Zur eucharistischen Seelsorge tritt die richtige Bewertung der Sakramente als eines organischen Kosmos und der einzelnen Sakramente als je eines Gliedganzen. So kam man zu einer Ganzheitsbetrachtung (R. Graber, J. Pinsk), aber man nahm auch die einzelnen Sakramente zur Sonderbetrachtung vor (E. Walter). Dabei spielte das Bußsakrament in Form der Andachtsbeichte eine besondere Rolle, wobei W. Rauch vorerst das entscheidende Wort gesagt haben dürfte²⁴. Infolge des existentialen Gefühls der innerweltlichen Ungeborgenheit, der Unsicherheit trotz alles Versicherungswesens und infolge des Neuwachens der Kirche im christlichen Bewußtsein als des geistigen Herrenleibes und der geistigen Herrenbraut, kommt seit etwa drei Menschenaltern auch das Sakramentale mehr und mehr zur Geltung. Eine Reihe von Veröffentlichungen gab dem Volke die liturgischen Texte im einzelnen und im ganzen an die Hand oder versuchte gar, das Rituale zu einem Hausbuch zu machen. Im Hinblick auf die gewandelten ärztlichen An-

²³ Diesen Grundgedanken in seiner alles durchdringenden und alles überschattenden Macht siehe in: L. Bopp, *In liturgischer Geborgenheit* (2. 1936); *Liturgie und Lebensstil* (1936); *Christlicher Edelmut zur Ungeborgenheit* (1937); *Missa est* (1938).

²⁴ In: *Liturgisches Leben* 3 (1938).

schauungen, die im Heilungsvorgang dem Irrationalen und auch dem Religiösen mehr Spielraum gewähren, im Hinblick auch darauf, daß innerhalb der anglikanischen Kirche eine eigene Heilbewegung anwächst, welche die Krankenölung als therapeutisches Sakrament zurückholen will, sollten vorzüglich auch jene Sakramentalien gepflegt werden, die mit einem therapeutischen Zweck verfolgen. Denn wenn auch die Krankenölung im ganzen Heilcharakter besitzt zugunsten der Seele und, unbeschadet des geistig-übernatürlichen Heiles, auch zugunsten des Leibes, so dürfte doch in jenem anglikanischen Bemühen eine Verwechslung des Sakraments der Krankenölung mit dem Sakramentale des geweihten Oles vorliegen.

Schließlich verraten die Übertragungen des Breviers in Teilen und als Ganzes, daß auch das „opus divinum“ im Laientum neue Freunde gewinnt. Und auch hier ist die Laienbewegung im Ausland, die jeweils acht Laien zu einem Laienkapitel zusammenschließt, welche nun je eine Hore täglich, also zusammen das Ganze beten und durch Übernahme der folgenden Gebetsstunde bzw. der ersten durch jenen, der bisher die letzte hatte, nach je einer Woche in acht Wochen einmal alle Stunden zu ihrem Anteil machen, ein Beweis dafür, daß die liturgische Erneuerungsbewegung auf das Ganze geht. Als man in ausländischen katholischen Kreisen, ange-regt durch die Beobachtung, wie viele Freunde doch das Brevier im Laientum habe, durch öffentlichen Aufruf einen Überblick sich verschaffen wollte, war das Ergebnis ganz überraschend. Es wäre wohl auch bei uns so.

So erfreulich das alles nun ist, so seien auch hier wieder die Grenzen nicht verkannt. Es darf nicht der Eindruck aufkommen, als ob man nur dann ein wirklicher Christ sein könne, wenn man in der liturgischen Gemeinschaft in Person sich einfindet. Das ist ja vorzüglich der Wandernden Kirche weit-hin nicht möglich trotz guten Willens. Die Religiosität darf sich nicht in der liturgischen Teilnahme erschöpfen. Die Liturgie selber weist über sich hinaus ins Leben, in die Familie, in den Berufs- und Arbeitskreis, auch auf das Volk und seine Machthaber. Welche Meister waren die großen Väter in der Kunst, zum immerwährenden Beten und Opfern anzuleiten, so daß das ganze Leben betet: „Vater unser, der Du bist in dem Himmel!“ Darum hat das persönliche, auch das betrachtende Gebet seine hohe Funktion. Selbst die Liturgie mit ihrem Wirstil fügt Ich-Gebete ein. Ebenso die mancherlei von der Kirche gebilligten Andachtsformen. Wo die Kirche die Freiheit der Wahl läßt, soll man keine Schranken errichten und nicht zur Ein-Förmigkeit zwingen.

Die liturgische Predigt, die mit Recht weit eifriger als früher gepflegt wird, die zugleich auch in der Regel biblische Predigt ist, hat gleich-

falls ihre Grenzen und bedarf ihrer Ergänzung durch die sonstigen Predigtarten.

Die pastoral-theologische Gegenwart bewahrt die außerordentlichen Seelsorgemittel, soweit sie noch zweckdienlich sind, und versucht es mit neuen, die aber nicht selten ältere Formen darstellen (Gemeindefeier, volkstkatechetische Mission). Doch ist für manches die reife Stunde zur Besprechung und Bewertung noch nicht gekommen.

6. Zur neu gesehenen Frage der priesterlichen Vor- und Fortbildung

Auch hier kann nur auf die Frage aufmerksam gemacht werden, indem zugleich auf einige notwendige Züge hingewiesen wird, die der Wesensschau des katholischen Priestertums sich aufdrängen. Schon der Klemensbrief (C. 42 ff.) weist den himmlischen Ursprung der priesterlichen Sendung nach. Seine Sprache und Anschauung ist nicht wesensverschieden von jener der Evangelien und der Paulinischen Briefe. Der Hebräerbrief hat die Notwendigkeit ausgesprochen, daß die Priester der übernatürlichen Gnadenordnung von Gott berufen sein müssen. Denn sie sind nicht bloß Vertreter der Menschen vor Gott, sondern auch Vertreter Gottes den Menschen gegenüber. So muß der Priester in erster Linie Theologe sein. Das *θεολογεῖν* tut zunächst not. Alles übrige ist damit verglichen ein zweitrangiges *τεχνολογεῖν*.

Sicherlich braucht vor allem der Priester als Ränder der Frohbotschaft den Geist und die Kenntnis der Bibel und der Väter. Biblische und patristische Bildung tut darum vordringlich not. Mit gutem Grund heißt es in einer modernen Homiletik, wer Christus nicht liebe, solle auch nicht auf die Kanzel steigen. Es wird jenes Ideal, das der früh verstorbene Nepotian nach dem heiligen Hieronymus verwirklichte²⁵, nämlich die Brust zu einer „bibliotheca Christi“ zu machen, in der Gegenwart vordringlich, und wir begrüßen es, daß den heutigen Theologiestudierenden in dieser Hinsicht mehr geboten und daß von ihnen mehr gefordert wird, als das früher der Fall war. Wenn einer dann ist doch der Amtspriester berufen, Leiter in der Biblischen Bewegung der Gemeinde zu sein.

Schon vor bald hundert Jahren hat Deutinger aufgerufen, zum Geist der Väter zurückzukehren und die entsprechenden literarischen Vorbedingungen dafür zu verwirklichen, in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerk „Geist der christlichen Überlieferung“ (2 Bde. 1850 f.). Die Einführung liest sich in manchen Teilen mit geradezu überraschender Wirkung. Vielleicht ist vieles heute noch aktueller als in seinen Tagen. Zur Zeit der Väter war

²⁵ Ep. 16, 10; Migne PL 22, 595.

die Kluft zwischen hierarchischem und Laienpriestertum noch nicht so weit aufgerissen. Die symbiotische Verbundenheit war noch gegeben. Das christliche Altertum war vor die Notwendigkeit gestellt, ein verweltlichtes oder heidnisch-religiöses Leben vom Altar her Schritt für Schritt durch einen christlichen Lebensstil zu beseelen, zu weihen und zu heiligen. Noch war keine Verengung des christlichen Lebens, Über- oder Unterbetonung christlicher Wesenselemente eingetreten, wie sie danach durch die Trennung der Ostkirche von der Westkirche und durch die Zerreißung der abendländischen Christenheit als Gefahr eintrat. Dort herrschte noch der volle Zusammenklang der eschatologisch-liturgischen Grundhaltung mit dem kraftvollen innerweltlichen Selbsteinsatz. Noch war die Wort- und Symbolfreudigkeit zur Einheit verbunden, die bei beginnender Neuzeit sich aufzuspalten drohte. Und auch damals kämpfte man geradezu existentielle Kämpfe um Sein und Nichtsein der Kirche, und die großen Vorkämpfer hatten die Kraft, mitten in den Verfolgungen eine geradezu einzigartige Sichtung der überaus reichen antiken Bildungsgüter vorzunehmen und sich das Wahre und Wertvolle einzufügen, als ob für sie das Wort keine Geltung hätte: „Inter arma silent musae.“ Und wenn sie ihre Blutzugeen alsbald in amtliche Listen eintragen ließen, so leuchtet daraus das glaubensstarke Sicherheitsbewußtsein hervor: Uns gehört die Zukunft!

Aber gleichwohl wäre die Forderung, die *s y s t e m a t i s c h e T h e o l o g i e* zugunsten der biblisch-patristischen *z u r ü c k z u d r ä n g e n*, verderblich. Denn das Christentum ist keine Buchreligion. Das Lehramt der Kirche, das lebendige Glaubensbewußtsein ist das erstgegebene. Und die Bibel wird nur im Geiste der Kirche richtig gelesen. Es wäre auch noch nicht genug, wenn man mit jenen geforderten biblisch-patristischen Studien das Liturgische in gesteigerter Weise pflegen würde. So begrüßenswert das sein mag, es muß gesagt werden, daß gerade die Liturgie mit ihrer grundreligiösen Scheu vor dem Neuen da und dort auf überwundenen dogmengeschichtlichen Entwicklungsstufen stehen bleiben mag. Und so richtig es ist, daß die „*lex supplicandi*“ die „*lex credendi*“ (C o e l e s t i n I) offenbart, also die Liturgie eine Glaubensquelle ist, so richtig ist es andererseits, daß vielmal den klaren Glauben aus den liturgischen Quellen nur der entnehmen kann, der ihn von anderer Seite her schon kennt.

Da der Priester Gott und Menschen verbinden soll, so muß er, wie schon der Hebräerbrief ganz stark betont, verstehend sein den Menschen gegenüber. So ist *M e n s c h e n k e n n t n i s* und *Z e i t v e r s t ä n d n i s* für ihn unentbehrlich. Die „Fremdheit“ (Sellmaier), die jene Kreise vor dem Priester empfinden, die mit dem Jenseitsgedanken, den der Priester ganz wesentlich vertritt, nicht mehr ernst machen können, sollte er mit feinstem Verstehen der

Menschen und der Zeit beantworten. Alte Mittel zu diesem Verständnis sind in Abgang gekommen, dafür sind neue an ihre Stelle getreten. Die Volksnähe des Priesters ist auch ein sehr wertvolles Mittel für die Bedeung priesterlicher Berufe, vorausgesetzt, daß er beglückt und beglückend seinen herrlichen Beruf inmitten des Volkes und vor allem der Jugend darlebt. *Ignatius*, der Märtyrer, schrieb an Polycarp (c. 3, 2): „Beachte sorgfältig die Zeiten; erwarte den, der überzeitlich . . .“ Wenn man dieses Wort aus seinem wohl überstark betonten eschatologischen Sinn erlöst, so könnte es die schönste seelsorgerische Losung sein.

Es sind nun scheinbar stark gegensätzliche Forderungen, die Kenntnis des Ewigen mit jener des Zeitlichen zu verbinden. Ist doch nach *Bosset* die Zeit die Affin der Ewigkeit und darum die Wortäuscherin einer Scheinewigkeit. Aber der geniale Prediger hat wohl seinen kühnen Gedanken von *Augustinus* übernommen, der die Zeit als Bild und Nachahmerin der Ewigkeit ansieht. Und so vermag jede Zeit eine Führerin zur Ewigkeit zu sein, sie besitzt gleichsam ein Fenster hin auf die Ewigkeit.

Auf jeden Fall setzt die priesterliche Persönlichkeit großes, echtes Menschentum voraus. Und wenn vor allem die alexandrinische Väterschule so stark betonte, daß der Christ ein junger Mensch sei, der des Alters beste Stufe besitze in dem ewig jungen Logos und, wenn das sogenannte Herrentestament dem zu Ordinierenden erfleht den „*spiritus presbyteratus, qui non senescit*²⁶“, so ist eine Grundforderung an die priesterliche Persönlichkeit aufs schönste ausgesprochen, die Fähigkeit, mit der Zeit zu gehen, in dem Sinne und nur in dem Sinne, daß jeweils das Ewige in ihr gesehen wird, das von Gott kommt und zu Gott strebt. So wird denn der echte Seelsorger nicht bloß seine, sondern gegebenenfalls mehrere Generationen verstehend in seiner Brust tragen. Darum dürfte am wenigsten im Klerus selber eine überstarke Generationsspannung zwischen Alten und Jungen entstehen.

Sicherlich muß der Priesteramtskandidat eine gewisse *Mitgift* natürlicher und übernatürlicher Charismen besitzen; denn es bleibt die These der Priestertumsenzyklika, der Vorzeit nachgesprochen, ewig gültig: „Besser wenige gute Priester, als viele schlechte.“ Sicherlich liegt auf der *Ausbildung* eine starke Verantwortung, aber es wird künftig der *Fortbildung* eine erhöhte Bedeutung zukommen, weil für viele seelsorgerliche Aufgaben der Priester erst im Berufe reif wird. Manche Ansätze zu neuen Formen hin sind gemacht. Der Klerus hat sich größtenteils in einer Art Priesterbruderschaft, wie solche auch früher schon zum Zweck der Selbstheiligung und gegenseitigen beruflichen Ertüchtigung bestanden haben, zusammengefunden, um sich durch Gebet und Gedankenaustausch und Führung zu stützen und zu helfen.

²⁶ Testamentum Dom. n. Jesu Christi, ed. J. E. Rahmani 1899 l. 1 c. 30, S. 69.

Nur dürfen solche Erscheinungen nicht zur Spaltung führen. Es sollte in einer starken Synthese, sowohl personaler, als auch gedanklicher Art, eine machtvolle Bewegung des priesterlichen Standes zur beruflichen Höhe hin sich vollziehen.

Die vorstehenden Ausführungen konnten und wollten nicht mehr sein als Andeutungen. Sie erheben auch gar keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Vielleicht ist ganz Wesentliches übersehen worden: Was wächst, macht ja keinen Lärm. Anderes würde im Augenblick zur Unzeit ins Licht der Erörterung gezerzt werden: das glückverheißend Beginnende soll „unbeschrien“ sich entfalten können; Verfrühungen sind immer gefährlich und gefährdet. Ganz und gar mußten wir davon absehen, Vollständigkeit der Literatur anzustreben. Die „Freiburger Arbeitsstelle für Seelsorgewissenschaft“ hat einzelne Werkhefte herausgegeben, die ahnen lassen, wie reich, ja oft überreich das Schrifttum zu den einzelnen Gegenständen der Seelsorgelehre in der Gegenwart geworden ist.

Im ganzen gilt: Die Seelsorge und die Seelsorgelehre kann mit dem Psalmisten (72, 16) klagen: labor est ante me. Sie hat ihre großen, toderntesten Probleme. Aber der Priester spricht ja täglich: Merrear, Domine, portare manipulum fletus et laboris, ut cum exultatione recipiam mercedem laboris.

Die Konstanzer altlateinische Prophetenhandschrift

Ein Bericht von Arthur Allgeier

Vor kurzem hat der um die technische Behandlung und textliche Entzifferung von Palimpsesten hochverdiente und unermüdlige Beuroner Benediktiner P. Alban Dold neue Stücke aus dem Kreis der Weingartener oder Konstanzer Prophetenhandschrift entdeckt und veröffentlicht¹.

Die Bezeichnung „Weingartener Prophetenhandschrift“ stammt von Ernst Ranke, der in dem Marburger Universitätsprogramm von 1856 erstmals von einem aufsehenerregenden Fund Mitteilung machte. In der Landesbibliothek von Fulda war er gelegentlich seiner liturgiegeschichtlichen Studien auf Pergamentblätter getroffen, die zum Einband eines Vulgatakodex des 10. Jahrhunderts dienten, mit viel älterer Beschriftung. Sie enthielten Verse aus den Propheten Oseas, Amos und Michäas. Die Herkunftsfrage konnte der glückliche Finder zunächst nicht lösen. Er vermutete, sie würden aus dem altherwürdigen Kloster Fulda, der Stiftung des heiligen Bonifatius, stammen, bis er bei erneuten Nachforschungen in den Herbstferien 1856 in drei Handschriften weitere Reste fand. Diese Handschriften trugen den Bibliotheksvermerk Monasterii Weingartensis Ao 1630. Damit war der Schlüssel zur Bibliotheksgeschichte gefunden. Da Weingarten durch den Reichsdeputationshauptschluß zusammen mit Fulda und Corvey dem Prinzen Wilhelm von Oranien verliehen wurde, der seine Residenz in Fulda nahm, so war geklärt, wie Weingartener Handschriften nach Fulda kamen und, da der Prinz später König von Holland wurde, Teile auch nach dem Haag. Bei der Besetzung Fuldas gelangte vieles in französische Hände. Davon erhielt nach Jahren die Hofbibliothek in Darmstadt einige Stücke geschenkt. Tatsächlich zeigten sich auch in Darmstadt Weingartener Prophetenfragmente. Vor allem aber in Stuttgart. König Friedrich hatte sich, nachdem ihm 1810 Weingarten durch die Rheinbundsakte

¹ Neue St. Galler vorhieronymianische Propheten-Fragmente der St. Galler Sammelhandschrift 1398^b zugehörig; herausgegeben und bearbeitet von P. Dr. h. c. Alban Dold, Benediktiner der Erzabtei Beuron. Anhang: 1. Ein neues Winitharfragment mit liturgischen Texten. 2. Frische Isidorfragmente des 7. Jahrhunderts. Mit vier Schrifttafeln: Texte und Arbeiten, herausgegeben durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 31 (1940). Vgl. dazu Heft 7—9 (1923): Konstanzer altlateinische Propheten- und Evangelienbruchstücke mit Glossen nebst zugehörigen Prophetentexten aus Zürich und St. Gallen.

zugefallen war, bemüht, was von Schätzen der Bücherei noch vorhanden war, in der Hofbibliothek zu sammeln. Auch St. Paul im Lavantal, wohin die Bücherei von St. Blasien gebracht worden war, erwies sich als Fundort; ebenso inzwischen die Fürstlich Fürstenbergische Bibliothek in Donaueschingen. Überall zeigte sich derselbe Befund. Es waren immer nur Reste, die zum Einband anderer Handschriften verwendet worden waren. Die zusammenfassende Ausgabe veranstaltete Ranke 1871 mit den Würzburger Pentateuchfragmenten unter dem Titel: *Par Palimpsestorum Wirceburgensium, Vindobonae 1871*. Die Funde Rankes konnten im Laufe der letzten Jahre durch andere Forscher ergänzt werden: Durch Th. Sichel², P. Corssen³, K. Scherer⁴ und nicht zuletzt durch P. Lehmann. Ludwig Traube hatte die Frage aufgeworfen, wie es kam, daß eine so junge Klostergründung wie Weingarten (1053) in den Besitz so alter Handschriften gelangte. Die Bearbeitung sollte G. Tafel übernehmen. Tafel fiel im Weltkrieg. Das reizvolle Erbe ergriff P. Lehmann, dem es schon 1908 gelungen war, in Fulda neue Bruchstücke zu entdecken und der einige Jahre später den ganzen bis dahin zutage getretenen Bestand 1912 in phototypischer Reproduktion herausgab⁵. Mit sicherer Hand führte Lehmann den Nachweis, daß Konstanz, und zwar die Dombibliothek die ältere Heimat des Kodex war. Auf diesen Grundlagen begann P. Dold seine Arbeiten, indem er zunächst die ermittelten Reste an Ort und Stelle einer Nachprüfung unterwarf, wobei ihm in Stuttgart neue Entdeckungen beschieden waren. Namentlich glückte ihm aber in St. Gallen und Zürich die Feststellung einer Prophetenhandschrift des 9. Jahrhunderts, die sich mit der Konstanzer als verwandt erwies. Sämtliche bis dahin erschlossenen Reste der Weingartener-Konstanzer Prophetenhandschrift werden in seiner ersten Publikation zusammen mit den Fragmenten der späteren verwandten Rezension des 9. Jahrhunderts abgedruckt.

In den Jahren 1934, 1936 und zuletzt 1937 setzte nun P. Dold die Suche nach weiteren Stücken in der Stiftsbibliothek von St. Gallen und in der Vadiana fort, jeweils mit reicher Beute heimkehrend. Von rund 150 Versen sind 128 ziemlich vollständig wiedergewonnen. Sie verteilen sich meist auf Ez und Dn und enthalten noch Stücke von Ds, Am, Hab, Soph. Besonders

² Hg. von A. Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung, Wien 1868.

³ Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der Weingartener und Würzburger Prophetenhandschrift, Berlin 1899.

⁴ Neue Fuldaer Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 30 (1910).

⁵ Neue Bruchstücke aus „Weingartener“ Itala-Handschriften: Sitzungsberichte der Münchener Akademie; phil.-hist. Klasse 1908, 4. Abh. — Die Konstanz-Weingartener Propheten-Fragmente: Codices latini et graeci depicti, Suppl. 9, Leiden 1912.

wichtig ist die Auffindung von Hab 1, 15—2, 19, weil von diesem Buch bis jetzt keine altlateinische Rezension bekannt war. Somit steht nur noch ein Zeugnis für Mal aus.

Der neuen Veröffentlichung geht ein spannend geschriebener Fundbericht voraus, während das schwierige Geschäft der Rekonstruktion mehr angedeutet als dargestellt wird. Dagegen macht der Herausgeber den Anfang, das entscheidende Problem der Text- und Überlieferungsgeschichte neu anzuschneiden.

1. Die Reihenfolge der biblischen Bücher

Im Würzburger Palimpsest folgen sich die Texte folgendermaßen: Os, Jon, Is, Jr, Klg, Ez, Dn, Bel und der Drache. Ebenso hatte Kanke die Weingartener Blätter nach dem Kanon der Septuaginta geordnet und die Kleinen Propheten an den Anfang gestellt. Ihm war Lehmann und P. Dold in der Ausgabe von 1923 gefolgt. Jetzt gibt P. Dold seine Ansicht auf. Die Anregung kam von dem inzwischen leider verstorbenen Ordensbruder D. De Bruhne, der ausgehend von der Bogenziffer XXXVI auf dem Blatt, das mit Dn 2, 33 schließt, und der Tatsache, daß P. Dold in derselben St. Gallener Handschrift auch Jr-Texte, aber mit Vulgata, gefunden hatte, schloß, daß auch im Konstanzer Kodex ursprünglich Jr gestanden haben müsse. Jetzt entdeckte P. Dold nachträglich auch Is-Stücke. Dazu kommt in den St. Gallener Fragmenten das Explicit nach Dn: Danihel propheta explicit. Lege in $\overline{\text{xpo}}$ ihn. Incipit oseae. Außerdem beginnt Os etwa in der Mitte einer Lage, und Dn schließt in der Mitte einer Lage. So wurde es dem Finder zur Gewißheit, „daß der Oseastext auch im *Const* erst auf den wohl ebenfalls mit einem ‚Lege in $\overline{\text{xpo}}$ ihn‘ schließenden Danieltext folgte“ m. a. W., daß die Konstanzer Prophetenhandschrift nicht die Anordnung der Septuaginta, sondern bereits die Reihenfolge der Vulgata hatte.

Der bestechende Eindruck dieser Gedankengänge würde allerdings sofort schwinden, wenn eine Datierung, die neuerdings von paläographischer Seite aufgestellt wurde, zu Recht bestehen sollte. Während Corssen die Schrift ins 6. Jahrhundert, Lehmann in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, Dold selber vor die Mitte des 5. Jahrhunderts ansetzte, glaubte kürzlich H. Degering wesentlich weiter hinaufgehen zu müssen⁶. Degering vergleicht den berühmten Codex Vercellensis, die bekannte altlateinische Evangelienhandschrift *a*, welche von der Überlieferung dem Bischof Eusebius von Vercelli († 371) zugeschrieben wird, und die Quedlinburger Itala-Fragmente zu den Königsbüchern und gelangt zu dem Ergebnis, daß alle drei Handschriften

⁶ H. Degering und A. Böckler, Die Quedlinburger Itala-Fragmente: Veröffentlichungen der Cassiodor-Gesellschaft I (1932), 109 f.

aus der Zeit zwischen 350—380 stammen. Damit wäre ausgeschlossen, daß der Konstanzer Kodex bereits Vulgata enthalten konnte. Denn Hieronymus, ob nun 342 oder, wie Cavallera vorschlägt, 347 geboren, hat seine biblischen Arbeiten erst nach 380 begonnen, und die Übersetzung der Propheten war frühestens 392 abgeschlossen. Aber P. Dold erwägt, „ob die Niederschrift des *Const*, eben weil Teile von ihm sicher schon Vg-Text boten, während andere noch BL-Text zeigen, nicht gerade in die Zeit der Übersetzungstätigkeit des Hieronymus an den Prophetenbüchern zurückgehen könnte, so daß Is und Ir, eben weil sie bereits neu übersetzt waren, schon in dieser Vg-Fassung im *Const* Aufnahme gefunden hätten, die übrigen Propheten aber, weil von ihnen die Neuübersetzung des Hieronymus noch nicht fertig war, auch noch nicht nach ihr geboten werden konnte“, erklärte jedoch selber, sich nicht vorstellen zu können, „daß der Schreiber des *Const* bzw. sein Auftraggeber, die beide in Oberitalien zu suchen sind, gerade die beiden zuerst fertiggestellten Bücher der Propheten Is und Jer direkt von Hieronymus durch Eilkurier als Vorlage bezogen hätte“, und findet es näherliegend, daß er eben bloß zufällig nur für Is und Jer eine Vorlage mit Vg-Text hatte, während sie ihm für die anderen Bücher mangelte.

Man wird tatsächlich auf diesem Wege schwer weiterkommen und namentlich kaum den Nachweis erbringen können, daß Ez, Dn und die Kleinen Propheten erst nach Is und Ir erschienen sind. Eher dürfte das Gegenteil zutreffen. Denn die Kommentare zu Nah, Mich, Soph, Agg, Hab sind bald nach 390, drei Jahre später diejenigen zu Jon und Abd begonnen und jedenfalls lange vor dem Ez- und Ir-Kommentar fertig gewesen⁷. Zur Eigenart der Kommentare gehört, daß sie je den hebräischen und den griechischen Text berücksichtigen, m. a. W. die Vulgata voraussetzen. Die Vulgata zu den Kleinen Propheten lag also um 392 wohl schon ganz vor.

Nun zeigt E freilich Spuren sekundärer Textgestaltung: Is 9, 9: *memor erit dabitur iniustitia eorum* ist zweifellos als Dublette aufzulösen. Es laufen hier zwei Übersetzungsweisen von *μνησθήσεται* zusammen. Davon ist *memor erit* typisch altlateinisch, während *recordari* von Hieronymus beliebt wird.

⁷ In der Selbstbiographie, welche Hieronymus *De viris illustribus* c. 135 gibt, heißt es gegen Ende: M. 23, 759 A: *Scripti praeterea in Michaeam explanationum libros duos, in Sophoniam librum unum, in Habacuc libros duos, in Aggaeum librum unum.* Dieser Katalog stammt aus dem Jahre 392. Den Jonaskommentar beginnt Hieronymus M. 25, 1117 B mit den Worten: *Triennium circiter fluxit, postquam quinque prophetas interpretatus sum, Michaeam, Nahum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum; et alio opere detentus non potui explere quod coeperam: scripsi enim librum de Illustribus viris . . .* Als Hieronymus mit der Erklärung des Buches Daniel begann, war der Kommentar zum Zwölfprophetenbuch vollständig. Der Kommentar zu Dn aber geht demjenigen zu Is voraus, der vor 410 abgeschlossen wurde. Diesem folgte Ez, und zwischen 415 und 420 wurde an Ir gearbeitet.

Auch Mich 6, 5 begegnet jedoch recordari. Daher ist die Basis zu schmal, um Einfluß von seiten des heiligen Hieronymus behaupten zu können. Auch andere Übereinstimmungen mit der Vulgata können zufällig sein: Df 8, 4 regnaverunt || 12 depotata (sunt) E computatae Vg || 13 suscepit: suscipiet || 9, 7 homo spiritualis: virum spiritualem || 11 conceptionibus: conceptu. Solche Erscheinungen können ebenso umgekehrt interpretiert werden, daß sich nämlich Hieronymus seiner Übung gemäß an den geltenden Sprachgebrauch angeschlossen hat.

Ganz anders könnte es sich verhalten, wenn zwei Lesarten der St. Galler Fragmente auch für E vorausgesetzt werden dürfen:

Df 10, 5 quia reuelatum est ab eo	ὅτι μετῴκησθη ἀπ' αὐτοῦ
Dn 8, 9 exiuit cornu in uirtute pusillum	κέρας ἐν ἰσχυρόν

An der ersten Stelle schildert der Prophet die Verödung der heidnischen Kultstätten; die Bewohner von Samaria trauern und die Götzepriester zittern um die Herrlichkeit, die von ihnen gewandert ist. Das hebräische Prädikat ist gālāh, das an sich sowohl „in die Gefangenschaft wandern“ als „offenbaren“ bedeuten kann, hier aber augenscheinlich das letztere nicht besagen will. Dn 8, 9 liegt miš'irāh zugrunde, das „klein“ bedeutet, also durch pusillum getroffen wird. Nimmt man eine kleine Änderung vor, wie sie in der Textgeschichte der Septuaginta — denn Theodotion übernimmt hier die LXX. — ganz geläufig ist, und setzt voraus mibš'irāh, so hat man den Begriff „stark“ also ἰσχυρόν. Allein gerade auf diesem Wege ergibt sich wieder nicht nur die theoretische Möglichkeit, sondern die praktische Wahrscheinlichkeit, daß E die entsprechende Übersetzung bereits in der griechischen Vorlage fand und man infolgedessen nicht nötig hat, ihn unmittelbar auf das Hebräische zurückgreifen zu lassen.

Für Ez, Dan und die Kleinen Propheten dürfte es danach als abwegig gelten, das Hebräische oder auch nur die Vermittlung des Hieronymus heranzuziehen. Die Rezension von E folgt ausschließlich dem Griechischen, und zwar bemerkenswert sklavisch eng:

Df 13, 15 perexsiccabit	καταξηρανεῖ
Am 5, 27 in illa Damascum	ἐπέκεινα Δαμασκοῦ
6, 2 in samarhabam	εἰς Μαθραββα
Mich 2, 7 intra exasperauerunt	παρώργισαν
Ez 25, 22 memoria retinuerint in malitias	ἐμνησικάκησαν

Eine Reihe zweifelhafter oder falscher Lesungen erklären sich ohne weiteres aus einer griechischen Vorlage:

Os 14, 1 defodientur

Joel 2, 4 et adhuc

Jon 2, 5 templum

Ez 28, 16 Cherubin sech de medio

32, 7 conteram

ἔδαφισθήσονται: ταφήσονται

καὶ τί: καὶ ἔτι

λαόν: ναόν

χερουβ ἐκ μέσου

καλύψω < contegam

Mehrfach wird die lateinische Lesart durch die Rezension des Codex Alexandrinus (A), Marchalianus (Q) oder durch griechische Exegeten wie Cyrill von Alexandrien (Ky), Theodor von Mopsueste (Mo), Theodoret von Cyruß (Th) gedeckt:

Os 8,1 κατὰ τοῦ νόμου μου]+ ἡσέβησαν + impie egerunt
B^{ab} m^g A Q Th

I 4,3 ὅπως μὴ λάβητε ἀδικίαν]εἶπατε γάρ pr potens es dimittere peccata
φησιν· δύνασαι πᾶσαν ἀφαιρεῖν
ἀμαρτίαν Th

Am 8,6 παντὸς γενήματος]πάσης πράξεως (ab) omni negotio
Q^{m^g} K Mo

Ez 10,6 ἡτοίμασα] ὤμοσα A iuravi

Auch die zahlreichen Glossen, welche den Text begleiten, sind vielfach griechisch orientiert. Sie weisen in einen theologischen Kreis, der jedenfalls auch am Griechischen ein lebendiges Interesse nahm. Das muß durchaus nicht ohne weiteres im Sinn der Ausschließlichkeit gedeutet werden, als ob hier einzig und allein die LXX als Norm gegolten hätte. Man könnte wohl daran denken, daß entsprechend den Grundsätzen, welche der heilige Augustin in der Schrift *De doctrina christiana* entwickelt, ein Bedürfnis bestand, zu erfahren, wie im gegebenen Fall die altherwürdige LXX laute. Aus diesem Bedürfnis heraus haben Hilarius, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus selber gern die LXX befragt, sind die mehrspaltigen Psalterien und allerlei Glossen entstanden. Ihm tragen noch die mittelalterlichen Korrekturen Rechnung. Dann wäre es aber das Gegebene, nicht nur die Kleinen Propheten und Ez, Dn, sondern das ganze Prophetenbuch nach der LXX zu bieten, so wie es im Würzburger Palimpsest auch der Fall ist. Erst recht wäre dies zu erwarten, wenn C aus einem Kreise stammt, der geistig ganz und gar von der Kultur der griechischen Theologie abhing.

Es kommt dazu, daß C technisch, mit der an die klassischen griechischen Bibelhandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts gemahnenden Anlage in drei Kolonnen unter den lateinischen Handschriften der vorkarolingischen Zeit ein Unikum bildet⁸ und mit seiner sorgfältigen Schrift durchaus nicht den Eindruck

⁸ Diesen wichtigen Gesichtspunkt hat bereits Corssen erwähnt und nach S. Berger, *L'histoire de la Vulgate*, Paris 1893, an 3 Bibelhsf. erinnert: den *Cod. Cavensis*, den *Hubertianus* = Brit. Mus. 24 142 und *Vallicellianus* B 6. Alle drei gehören dem 9. Jahr-

eines beliebigen Zweckbuches macht, sondern eher darauf schließen läßt, daß das Werk einem besonderen Auftrag seine Entstehung verdankt. *Cornill*, der im Lob „mönchischer“ Arbeit sehr sparsam zu sein pflegt, bezeichnet sie als „die wichtigste und kostbarste aller überhaupt vorhandenen Bibelhandschriften, selbst den Vaticanus nicht ausgenommen“⁹. Für eine Prachthandschrift oder deren Auftraggeber spielt jedenfalls der momentane Mangel einer Hieronymusversion für *Ez*, *Dn* und die zwölf Propheten nicht dieselbe Rolle wie für einen Konvent, der, koste es, was es wolle, eine Bibel zur liturgischen Lesung brauchte. Handelt es sich bei *C* um ein Pracht- oder Hauptexemplar, so machten auch die vier bis fünf unbeschriebenen Blätter, die am Anfang des Kodex dann übrigbleiben, wenn *Ds* 1—4, 12 zur ersten Lage gehört hat, schwerlich mehr besondere Schwierigkeiten. Sie konnten durchaus so ausgefüllt worden sein, wie es sich *P. Dold* (1923) nach Analogie der Quedlinburger Italafragmente vorgestellt hat: ein Schutzblatt, eine reich gestaltete Widmung, ein Vollbild, ein künstlerisch gestaltetes *Incipit* o. ä. Andererseits ist es richtig, daß die Kleinen Propheten mit *Ezechiel* und dem Anfang von *Daniel* keine 36 Quaternionen zu füllen scheinen, und alle nachträglichen Raumberechnungen können nur ungefähren Schätzwert beanspruchen. Insofern ist das Bedenken von *De Bruhne*, der nur noch *Tr* aufnehmen wollte, von vornherein nicht durchschlagend und *Dold* recht zu geben, der nach dem St. Gallener Befund dasselbe auch für *Is* annimmt. Daß aber *Is* und *Tr* wie in *S*, so auch schon in *C* nach der Vulgata geschrieben waren, ist eine Hypothese, die zu sehr von St. Gallen her gesehen wird. Sie berücksichtigt zuwenig den Abstand der Jahrhunderte und das positive Zeugnis des Würzburger Palimpsests. In das Licht von *W* muß *C* ebenso gestellt werden, wie sie mit *S* verglichen wird. Schon *Ranke* hat aber angemerkt, daß *W* am Ende von *Dn* die Lagenziffer *XXXVIII*

hundert an. *Berger* bemerkt bei der Untersuchung des letzten *S*. 197 zur Anordnung in 3 Kolonnen: chose fort rare. Das sind jedoch nicht die einzigen Beispiele. Auch die sog. zweite Bibel von Alcalá ist dreispaltig. Wie aus *H. Quentin*, *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate: Collectanea biblica latina* Vol. VI (1922), 299 f. zu ersehen ist, sind 3 Kolonnen überhaupt eine Eigentümlichkeit der spanischen Gruppe: *Tol*, *Matrit*. Auch die Bibeln aus *Sant Pere de Roda* und aus *Santa Maria de Ripoll* (*Farfabibel*) teilen diese Technik; vgl. *W. Neuß*, Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei: Veröffentlichungen des romanischen Auslandsinstituts der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; Band 3 (1922), 10/17. Zu einem anderen Typ sind natürlich die mehrspaltigen Psalterien zu stellen. Dagegen dürfen noch Parallelen mit patristischen Texten verglichen werden. Ich verdanke *P. Dold* selbst den Hinweis auf die Basiliusübersetzung *Rufins* in *Aurel.* 169 (aus *Fleury*), s. VII; Textprobe bei *E. Chatelain*, *Uncialis scriptura* t. XXVI und auf den Lukaskommentar des hl. *Ambrosius* auf 2 Blättern in Zürich s. V, die einst zum St. Gallener Palimpsest in Cod. 908 gehörten: *Beuroner Texte und Arbeiten*, Heft 14 (1928), 28 f.

⁹ *E. H. Cornill*. Das Buch des Propheten *Ezechiel*, Leipzig 1886, 27.

aufweist¹⁰. Hier ist nun die Reihenfolge Is, Ir, Ez, Dn, Kleine Propheten, und alle Texte sind altlateinisch. Was in W Tatsache ist, kann für E nicht nach dem Befund von S für ausgeschlossen gelten. Zudem verläßt S die Vorlage schon darin, daß nur zwei Kolonnen statt drei verwendet werden, was jedenfalls zu einer mechanischen Abschrift nicht paßt¹¹. Die Frage der ursprünglichen Anordnung der Bücher in E muß daher zum mindesten noch offen bleiben.

2. Das Verhältnis der Konstanzer Prophetenhandschrift (E) zu den St. Gallener Fragmenten (S) und zum Würzburger Palimpsest (W).

Auf den ersten Blick möchte man S für eine Abschrift von E halten. Denn S führt sogar mechanische Fehler von E mit oder schafft Fehler, die deutlich aus E entspringen. Daher urteilte De Bruhne, daß S eine Abschrift von E darstelle.

LXX	E	S
9,2 ἄλων	area	aera
Is 9, 11 συνλήψεων	conceptionibus	conspactionibus
14,3 λόγους	multos	multos
4 χείλεων	laborum	laborum
II 3,4 και τί	et adhuc	et adhuc
6 ὅπως	donec	donec
Ez 20, 30 (ὀπίσω) τῶν βδελυγμάτων	(post) abominationem	habitationes
47 τῷ δρυμῷ Ναβεγ	saltu'i nabeg	salta inabeg
33, 27 εἰ μήν	nisi	nisi
29 βδελύγματα	prodigia	prodigia
30 οἱ λαλοῦντες	quid (locuntur)	quid
31 ἀπαρχαῖς... ἀφορισμοῖς	dilibrationibus . . . separationibus	deliberationibus . . . sperationibus
48, 30 και αὐται (αἱ διαβολαί)	et hae	et thae
Dn 10, 4 Εδδεκελ	et decel	et decel
11, 18 καταπαύσει	conburet	conburet
21 ὀλισθ(ρ)ήμασιν	lapidibus	lapidibus

¹⁰ Vgl. auch Corssen, S. 18.

¹¹ Wie eine mechanische Abschrift aussieht, kann man beispielsweise an Cod. 2^o n. 181 der Staatsbibliothek in Augsburg, verglichen mit Cod. Aug. XXXVIII, dem Psalterium triplex der Reichenau, lernen. Hier lehren nicht bloß alle Schreibfehler wieder, sondern die ganze Anlage ist nachgeahmt worden, nur das Format nicht.

Es mangeln jedoch auch die Fälle nicht, wo S abweicht, zuweilen sogar das Richtige oder das Richtigere hat, auch bald dem Griechischen näherkommt und sich wieder dem lateinischen Sprachgebrauch besser anpaßt:

	E	S
<p> Df 8, 4 (ἐαυτοῖς) ἐβασί- λευσαν 7 ἀνεμόφθορα 9, 7 ὁ πνευματοφόρος 13 εἰς θήραν παρέστησαν Mtch 5, 8 (ἐν μέσῳ) πολ- λῶν λαῶν] < A </p>	<p> regnauerunt quod corruptum est uento homo spiritualis in bestiam adstiterunt (populorum) multorum </p>	<p> regem constituerunt uento corrupte homo qui spiritu fertur in uenationem consti- tuaerunt + sicut ros. a domino decidens et sicut agni super gramen, ita ut non congre- ge[n]tur quisquam nequae restet in fi- liis hominum. Et erit residuum Jacob in gentibus in medio populorum multo- rum </p>
<p> 12 καὶ ἀποφθεγγόμενοι οὐκ ἔσονταί σοι (καὶ ἐξολεθρεύσω) </p>	<p> et qui respondeant non erunt tibi </p>	<p> et qui respondeant non erunt tibi </p>
<p> Ez 8, 12 οὐχ ὄρα ὁ κύρας ἐγκαταλέλοιπεν ὁ κύριος] ἐγκατάλελοιπεν ὁ κύριος οὐκ ἐφορᾷ ὁ κύριος A </p>	<p> dereliquit dominus terram </p>	<p> dereliquit dominus. non respicit dominus </p>
<p> Dn 11, 36 (λαλήσει ὑπέρ- ογκᾶ) καὶ κατευθυνεῖ </p>	<p> superbiam </p>	<p> terram + et dirigit </p>

Eine lehrreiche Liste von weiteren deutlichen Abweichungen der Fragmenta Sangallensia dem *Const* gegenüber bietet die neue Veröffentlichung von P. Dold selbst S. 14 f. Wenn also der Verfasser das Verhältnis von E und S nicht mit De Bruhne im Sinne einer direkten Abhängigkeit deuten will, so geben ihm die angeführten Lesarten recht. Auch wenn er die Beziehung näherhin so bestimmt, daß S unmittelbar aus einer Handschrift stammt, welche dieselbe Vorlage wie E hatte, nur „durchkorrigiert“ war, so kann man im Grunde, nämlich bis auf das Prädikat „durchkorrigiert“, beipflichten. Schon die mit-

geteilten Beispiele bekunden nämlich, daß neben den Korrekturen eine nicht geringe Zahl von gemeinsamen Fehlern stehengeblieben ist und noch mehr neue hinzugekommen sind. Diese erklären sich daraus, daß S den griechischen Wortlaut nicht mehr eingesehen hat. Die wachsende Entfremdung vom Griechischen hat die Lesungen *conspactionibus* statt *conceptionibus*, *deliberationibus* statt *dilibrationibus*, *sperationibus* für *separationibus*, *rex siccauit* für *perexsiccauit* im Gefolge gehabt. Von einer Durchkorrektur also keine Rede. Zwischen E und S müssen mehr als zwei Zwischenglieder eingeschaltet werden. Es ergibt sich schon daraus mit Sicherheit, daß E nicht der einzige Vertreter seines Stammes war, sondern daß sich neben, vor und nach ihm eine ziemlich reiche Stammesentwicklung vollzogen hatte, von der das meiste verschollen ist.

Erhalten sind umfangreiche Reste im Würzburger Prophetenpalimpsest (W). Daß E, S, W enger zusammengehören, haben schon Ranke und Corssen gezeigt. In diesem Zusammenhang sind die Unterschiede noch wichtig. Für alle drei Zeugen ist nur an einer Stelle ein Vergleich möglich: Dn 10, 3—6 und 20—22, und hier schließen sich meist E, S gegen W zusammen mit geringer Ausnahme:

Dn 10,3 intrabit E introiuit S introiit W
 quousque] quoad W
 hebdomades] ebdomades W
 4 uicensima] E W uicesima S
 et decel <
 5 eleuauit] extuli
 ophaz] ofae
 21 contemptus (est)] contumelia adfectus
 illi E illis S ei W
 abundantia E W habundantia S
 confirmabit E S confirmauit
 res E W rex
 lapidibus E S lapsibus W

Auf das letzte Beispiel hat bereits P. Dold hingewiesen. Zweifellos bietet hier W das richtige, denn die griechische Vorlage *ὀλισθη(ρ)ήμασι* bedeutet etwas Schlüpfriges; vgl. *ὀλισθαίνω* gleiten, ausgleiten. Das Wort begegnet im selben Kapitel noch zweimal und wird B. 32 von S und W gemeinsam mit *lubricationibus* übersetzt. B. 34 ist nur S erhalten, der aber auch *lubricationis* bietet. Also ist 10, 21 *lapidibus* ein wirklicher *Lapsus calami* von E S.

Auch an anderen Orten, die mit E oder S verglichen werden können, ist W im Recht:

<p> Df 1,4 καταπαύσω: 8 ἀπεγαλάκτισεν: Ez 26,17 (ἡ δοῦσα τὸν φόβον αὐτῆς) τοῖς κατοικοῦσιν 38,16 ἐπὶ τὴν γῆν μου 19 (τῆς ὀργῆς) μου 40,3 οἰκοδόμων 9 ὧδε Dn 8,5 ἀνὰ μέσον τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ 9 (κέρας ἐν) ἰσχυρόν </p>	<p> requiescam S conpescam et auer- tam W appellit S⁺ apulit S^c abstulit W (timorem) suum E super W ad caput meum S super terram W nec S meae W turtorum S tectorum W hoc S huc W inter duo (oculorum!) S in medio W (in uirtute) pusillam S] < W </p>
--	--

Ebenso oft erweist sich aber W verderbt oder sekundär:

<p> Df 1,5 (συντρίψω τὸ τόξον) τοῦ Ἰσραηλ 2,5 τὰ ὀθόνια]τὸν οἶνον Q^{1mg} Ez 26,12 τοὺς οἴκους σαγγηνῶν 15 ἐν τῷ σπάσαι μάχαιραν 16 (ἐκστάσει) ἐκστήσονται 20 (πρὸς τοὺς καταβαίνοντας εἰς βόθρον) πρὸς λαὸν αἰῶνος, καὶ κατοικιῶ σε εἰς βάθη τῆς γῆς ὡς ἔρημον αἰώνιον μετὰ καταβαινόντων εἰς βόθρον 38,16 ἐνώπιον αὐτῶν]+ Γωγ Q 40,3 χαλκοῦ </p>	<p> (contribulabo sagittam) huius (Isra- hel) S¹² arcus W uinum S uinculum W domus E parietes W sagenarum E retiam W in euagatione gladii E interfec- tione W et stupebunt E in stupore mentis et dementia induentur W (foueam) ad populum aeternitatis et collocabo te in profunda terrae si- cut aeternam solitudinem cum de- scendentibus foueam E. Infolge des Homoioteleuton läßt W alle Zwi- schenglieder aus! (in conspectu) eorum Sog S om- nium nationum Sog W aeramenti S aris aenei W </p>
---	---

Wie bei E und S verteilen sich also auch zwischen E S einerseits und W andererseits Recht und Unrecht auf beiden Seiten. Auf keinen Fall läßt sich urteilen, daß die Würzburger Fragmente den Text in ursprünglicherer Gestalt bewahrt haben als die Konstanzer bzw. Konstanzer und St. Gallener

¹² Die Wiedergabe des griechischen Artikels mit einem Pronomen ist im Altlateinischen eine sehr häufige Erscheinung. Sie begegnet in E noch Mich 1, 13 huic domus Istrahel.. huius Istrahel; Nah 1, 4 huius libani; vgl. übrigens in den Psalmen: psalmus ipsi bzw. huic David.

Fragmente. Im einzelnen liegen die Verhältnisse freilich sehr verwickelt. Cornill übertreibt, wenn er im Ezechielkommentar S. 28 klagt, daß der Schreiber von W „ein ganz hervorragend dummer Mensch gewesen sein muß“. Aber auch P. Corssen, der E und W eine sorgfältige Untersuchung gewidmet hat, hat auf mehrere Doppellesarten hingewiesen und wohl mit Recht Spuren einer Korrektur nach der Vulgata beobachtet, im Gesamturteil E und W zu sehr vermengt. Vor allem kannte er S noch nicht, durch deren Entdeckung das Problem ein ganz neues Gesicht bekommen hat. Bestehen bleibt, daß die Würzburger Propheten-Palimpseste einen alten Zeugen darstellen, dessen besondere Bedeutung darin besteht, daß er aus den Kleinen Propheten mit Ez und Dn auch umfangreiche Stücke von Is und Jr gerettet hat, die von der gleichen Art sind und daher wahrscheinlich machen, daß es einmal eine vollständige Prophetenhandschrift von dem Typ E gegeben hat.

Aus dem Sprachschatz von W seien folgende Wörter ausgewählt:

πεπότικεν: Is 29,10 potionavit; 46,5 τεχνάσασθε: artificiose facite. Jr 18,18 ἀπὸ συνετοῦ: a sensato; 20,10 συναθροισζομένων: tumultuantium; 11 ἐπιλησθήσονται: oblitterabuntur. Klg 2,17 ἠὺφρανεν: iucunde accepit; 3,20 καταδολεσχήσει: taediabitur. Ez 14,14 τὰ αἵματα: sanguina; 27,3 τῷ βελεϊμ: dobelin. Is 4,16 παροίστησεν: auortabit; 5,1 παγίς: muscipulam.

Die mitgeteilten Proben ergeben gewiß noch keine sicheren sprachgeographischen Anhaltspunkte, weisen aber doch in dieselbe Richtung, wie sie mit guten Gründen für die Konstanzer Prophetenhandschrift angenommen wird: nach Oberitalien, und letztlich nach Afrika.

3. Der afrikanische Ursprung

Die Frage nach der Textheimat haben alle Forscher, die sich eingehender mit der altlateinischen Prophetenüberlieferung beschäftigt haben, gestellt und Material zur Beantwortung, namentlich aus Sabatier, beige-steuert. P. Dold stand überdies der „Denk-Apparat“, die fleißige Sammlung biblischer Zitate aus den lateinischen Kirchenvätern auf Grund der neuesten Editionen zur Verfügung. So konnte er alle Lesungen fortlaufend mit der Patristik konfrontieren. Je nach der geringeren, größeren oder völligen Übereinstimmung hat er in den Begleituntersuchungen der Ausgabe von 1923 die Zitate in drei Gruppen eingeteilt, aber die Feststellung gemacht, daß die Begegnungen mit den Afrikanern je die Italiener und anderen Väter absolut und relativ überwiegen. Man darf bei der Beurteilung dieser Tabellen freilich nicht übersehen, daß die Zahl der nichtafrikanischen Zeugen von vornherein verhältnismäßig zurücktritt. Andererseits dürfte sich das Ergebnis nicht ändern, sondern

bestätigt und sogar verstärkt werden, wenn die Einzelzeugnisse im Zusammenhang geprüft, also nicht sowohl gezählt als gewogen werden.

Einen Anfang hat P. D o l d mit Ez 26, 16 gemacht. Diese Stelle ist für solche Untersuchungen um so günstiger, als, wie oben bemerkt wurde, eine Vergleichung mit W möglich ist. Die Verse 26, 15—18 zitiert auch der Donatist Tyconius, und der neueste Herausgeber der Regulae, F. C. Burkitt, hat dem Verhältnis zu den Weingartener (W) und Würzburger (h) Fragmenten bereits die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt¹³. Die Gemeinsamkeit des Typs springt in die Augen. Tyconius läßt wohl einige Worte aus, was aus der gelegentlich freieren Zitationsweise zu erklären sein wird, geht aber meist so eng in charakteristischen Wendungen mit den Fragmenten zusammen, daß an der gemeinsamen afrikanischen Vorlage kein Zweifel sein kann. Am engsten ist der Zusammenhang mit C. 26, 15 zeigt C mit in euaginatione gladii gegenüber dum interficiuntur gladio bei Tyconius und (uulneratorum) tuorum interfectione im Würzburger Palimpsest sogar ein ursprünglicheres Aussehen. V. 16 übersetzen die Zeugen ἐκστάσει ἐκστήσονται folgendermaßen: (in stupore mentis) *stupebunt* Tyc, *et stupebunt* C, *et dementia induentur* W. Daß W. sekundär ist, dürfte kaum bezweifelt werden, aber *et* wird darum auch nicht etwa als überflüssig oder gar willkürlich gestrichen werden dürfen. Ich habe den Verdacht, daß es durch die Präposition des Verbums ἐκστήσονται veranlaßt wurde und ursprünglich *ecstupebunt* oder *exstupebunt* lautete¹⁴.

Beobachtungen dieser Art lehren, wie ergiebig es ist, die Berührungen mit afrikanischen Schriftstellen systematisch zu untersuchen. Im Rahmen dieses Aufsatzes kann es sich nur um eine Auswahl handeln. Es sei als Beispiel für Texterweiterungen Ps 14, 2 herausgegriffen, wofür schon Sabatier auf Pseudo-Ambrosius, De poenitentia verwiesen hat. Dazu bemerkt Dold S. 123, daß die Stelle „sehr nahekommt“. Sie ist in C beschädigt, insofern vom Blatt drei Zeilen abgeschnitten wurden. In S ist sie vollständig erhalten. Im folgenden sind die in C fehlenden Worte eingeklammert.

C S

Conuertimini ad dom' [dm' uestrum dicite illi p o t e n s e s d i m i t] t e r e p e c c a t a i t a u t non accipiatis iniqui tatem' sed ut accipiatis bona' et retribuemus

Ps Ambr M 17, 1088 C

Hoc alius propheta proloquitur: Revertere Israel ad Dominum tuum, propter quod infirmatus es in iniquitatibus tuis. Dicite ei p o t e n s e s r e m i t t e r e p e c c a t a n o s t r a,

¹³ The Book of the Rules of Tyconius. Newly edited from the Mss. with an introduction and an examination into the text of the Biblical quotations: Texts and Studies; Vol. III (Cambridge 1894) XLII/XLIV.

¹⁴ Anders Corssen, S. 21.

fructum laborum nostrorum et
a epulabitur in bonis cor
uestrum.

ut non accipiatis iniquitatem, sed
ut accipiatis bona et reddite ei,
fructus laborum vestrorum et
epulabitur in bonis cor
vestrum.

Gillot fand diese Schrift *De poenitentia* in einer Handschrift der Sorbonne unter dem Namen des heiligen Ambrosius, erkannte jedoch die Unechtheit und druckte sie unter den *Spuria* ab; er folgerte aus dem Schlußsatz M. 17, 1094 C: *quaeso, ut in orationibus tuis nulla capiatis oblivione Victoris*, daß der Verfasser Victor hieß, den er nach Gennadius und Trithemius mit dem afrikanischen Bischof Victor von Cartenna identifizierte, bis Sirmond in zwei weiteren Handschriften von Reims und Herival auf den Namen Victor von Tunnuna stieß. Wie man auch über die Verfasserfrage urteilen mag¹⁵, so steht der afrikanische Ursprung fest. Er ergibt sich einwandfrei aus anderen Bibelzitate; z. B.:

Victor

Vulgata

1080: Ps 33, 19

humiles spiritu salvos
faciet

humiles spiritu salvabit

1963: Ps 138, 7/10

quo ibo a spiritu tuo
et a facie tua quo fu-
giam?

si ascendero in caelum, tu
ibi es

si descendero in inferos, tu
ibi venis.

si recepero pennas meas
directas,

ut inhabitem in novissimo
maris,

etenim illuc manus tua, do-
mine, deducet me

et continebit me dex-
tera tua.

⁷ quo ibo a spiritu tuo?
et quo a facie tua fugiam?

⁸ si ascendero in coelum, tu illic es,
si descendero in infernum, ades.

⁹ si sumpsero pennas meas diluculo
et habitavero in extremis maris:

¹⁰ etenim illuc manus tua deducet
me et tenebit me dextera tua

¹⁵ J. Görres, *Der echte und der falsche Victor von Cartenna*: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 49 (1906), 484/494; dazu D. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur IV* (1924), 545/547.

1067: ꝥf 31, 5

peccatum meum ego scivi
et iniquitatem meam non
c o o p e r u i

delictum meum cognitum tibi feci
et inius titiam meam nun abscondi

1072: Mt 23, 37

Jerusalem, Jerusalem, quae
i n t e r f i c i s prophetas
et lapidas missos ad te;
quoties volui congregare fi-
lios tuos
sicut gallina congregat pullos
suos sub a l a s s u a s ,
et noluisti

Jerusalem, Jerusalem, quae occi-
dis prophetas
et lapidas eos, qui ad te missi sunt;
quoties volui congregare filios
tuos,
quemadmodum gallina congre-
gat pullos suos
sub alas et noluisti.

1080: Mt 5, 5

beati p l a n g e n t e s , quia
ipsi consolabuntur

beati, qui lugent, quoniam ipsi
consolabuntur.

1085: Mt 12, 43/45

cum immundas spiritus exi-
erit ab homine p e r -
t r a n s i t loca i n a q u -
o s a quaerens requiem et
non inveniens dicit:

revertar in domum meam, a
qua exieram: et r e v e r -
s u s invenit eam vacantem
mundatam scopis et c o m -
p o s i t a m .

Tunc vadit et adducit secum
alios septem spiritus
nequiores se, et ingressi ha-
bitabunt illic :

e t f i e n t novissima illius
h o m i n i s peiora priori-
bus.

⁴³ cum autem immundus spiritus
exierit ab homine, ambulat per
loca arida quaerens requiem et
non invenit.

⁴⁴ Tunc dicit: revertar in domum
meam, unde exivi, et veniens in-
venit eam vacantem, scopis mun-
datam et ornatam.

⁴⁵ Tunc vadit et adsumit septem
alios spiritus nequiores se, et in-
trantes habitant ibi, et fiunt no-
vissima hominis illius peiora pri-
oribus.

Die Verwandtschaft der Psalmenzitate mit R, der Rezension des Psalters von Verona, und Augustin, der Mt-Zitate mit der *afra* ist unverkennbar. Freilich deckt sich der Wortlaut nirgends ganz¹⁶, was jedoch auch sonst kaum begegnet und bei einem in Europa lebenden Schreiber zumal gar nicht erwartet wird. Entscheidend ist, daß sowohl der alttestamentliche wie neutestamentliche Bibeltext starke afrikanische Züge bewahrt hat.

Man müßte daher die älteren lateinischen Schriftsteller überhaupt einmal planmäßig nicht nur auf die Zitate aus einzelnen biblischen Büchern, sondern gleichmäßig für alle, und zwar nicht bloß für das Alte Testament, sondern auch für das Neue Testament durchprüfen, um einmal zu erkennen, wie die ganze Bibel ausgesehen hat, welche sie benutzt haben. Dabei könnte sich ergeben, daß die Rezension von Gn bis Apc eine einheitliche Gestalt besaß, wahrscheinlich würde jedoch der Befund vielgestaltig sein. Immerhin würde man positive Anhaltspunkte dafür gewinnen, welche Textformen nebeneinander, in der Bücherei eines und desselben Schriftstellers bzw. Gotteshauses in einer bestimmten Zeit und an einem Ort in Geltung waren. Nur auf diesem Untergrund ist eine wirkliche Textgeschichte möglich. Sonst werden nur zufällig erhaltene Reste, die heute von ihrer Heimat weit zerstreut in Bibliotheken auseinanderliegen, verglichen, und die Schlüsse können je bloß mit vielen Vorbehalten Anspruch auf historische Gültigkeit machen.

Diese Erkenntnis trifft auch für C, W, S zu. Zu den Aufgaben der nächsten Forschung gehört darum, daß die patristischen Belege organisch ausgebaut werden. Eine zweite Forderung drängt sich aber ebenso gebieterisch auf, für deren Erfüllung bis jetzt auch erst zerstreute Aufsätze vorliegen: daß Wortschatz und Sprachgebrauch der sogenannten altlateinischen Bibelübersetzungen zu einem vollständigen Index zusammengefaßt wird. Dieser index verborum müßte auch die griechischen Grundwörter enthalten und daher sowohl griechisch-lateinisch wie lateinisch-griechisch angelegt werden. Dadurch würde gegenüber dem Nacheinander des Sachverhaltes von Vers zu Vers und von Buch zu Buch ein Querschnitt durch das gesamte erhaltene Textmaterial gelegt werden, welcher der Einzelbetrachtung ebenso zustatten käme, wie er für ein Gesamturteil unerläßlich ist. Hier mangelt der Raum, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie ergiebig sich diese Arbeit für die weitere Forschung an der Konstanzer Propheten-

¹⁶ Die altlateinische Überlieferung des Psalmentextes zeigen meine Altlateinischen Psalterien, Freiburg 1928. Die Bezeugung des Matthäus-Evangeliums in seiner vorhieronymianischen Gestalt übersieht man jetzt am besten bei A. Jülicher, Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung I: Matthäus (Berlin 1938); II: Markus (1940).

handschrift auswirken würde. Daß E, W, S zu einer und derselben Textrezension gehören, die sich gegen diejenige, die in den von Burkitt¹⁷ und Dold¹⁸ erschlossenen Ir-Fragmenten und wieder gegen die von A. Wilmart¹⁹ veröffentlichten Is-Stücke scharf absetzen, aber auch einer anderen Welt als die sogenannte Würzburger und Freisinger Itala oder auch die altlateinischen Psalterien entstammen, ließe sich leicht dartun. Das Beuroner Palimpsest-Institut hat jetzt die Freisinger Itala neu aufgenommen. Mögen auch die Würzburger Fragmente folgen! Vielleicht entschließt sich die Erzabtei Beuron, welche sich in die Arbeiten über die lateinische Bibel mit dem Konvent von S. Girolamo so geteilt hat, daß dieser sich auf die Vulgata beschränkt, während den deutschen Benediktinern die noch reizendere, jedenfalls grundlegende Aufgabe zugefallen ist, die *Vetus Latina* zu bearbeiten, dazu, den kostbaren „Denkapparat“ zunächst einmal nach rein sprachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und allen Mitforschern ebenso weitherzig und bereitwillig wie die Bibelzitate zur Verfügung zu stellen. Schon der Plan von Denk hatte zwei Indices-Bände vorgesehen: Itala und Vulgata²⁰. Wie sich Pfarrer Denk die Anlage dachte, ist trotz vieler Worte nicht ganz klar. Natürlich würde auf den Unterschied der Vulgata zu achten sein. Das sprachliche Verständnis der *Vetus Latina* aber ist nur vom Griechischen her zu gewinnen, und das Griechische dürfte nicht bloß in den Textbänden stehen. Die Schwierigkeiten der Ausführung darf man sich nicht verhehlen. Allein einem Sabatier redivivus muß die Arbeit vorangehen. Insofern denken wir heute nicht mehr so optimistisch wie im Jahre 1909, wo E. Wehman gelegentlich der Regensburger Generalversammlung der Görres-Gesellschaft über die Arbeiten des Herrn Pfarrers Denk erstmals berichtete²¹, sondern haben gelernt, daß ein solches Werk die Kräfte auch des idealsten einzelnen Menschen weit übersteigt und lange reifen will. In dieser Erkenntnis bestärkt die Geschichte der Konstanzer Prophetenhandschrift. Nicht weniger eindrucksvoll vermag sie aber auch zu lehren, daß das Arbeitsfeld bedeutsam und lohnend ist.

¹⁷ *The Old Latin and Itala with an Appendix containing the text of The S. Gallen Palimpsest of Jeremiah*, Cambridge 1896, 79/94.

¹⁸ Ein neues Bruchstück mit altlateinischem Jeremiastrakt im Cod. Sangall. 912: Beuronener Texte und Arbeiten I. S. 21/24 (1933) 29*/37*.

¹⁹ *Trois nouveaux fragments de l'ancienne version latine des prophètes*: *Revue Bénédictine* 26 (1909) 145/162.

²⁰ J. Denk, *Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle*: *Biblische Zeitschrift* 6 (1908) 327/344. Sabatier, sein Itala-Sammelwerk und dessen Neubearbeitung: *Theologie und Glaube* 1 (1909) 787/791. *Der neue Sabatier*, Leipzig 1914.

²¹ Der aufschlußreiche und anregende Bericht ist in den *Historisch-Politischen Blättern* 144 (1909) 897/905 unter dem Titel erschienen: „Eine neue Ausgabe der lateinischen Bibel“; vgl. auch den Jahresbericht der Görres-Gesellschaft vom Jahre 1909 S. 20 f.; ferner S. 34 und Jahresbericht für 1910, S. 39; 1911, S. 46.