

Werk

Titel: Kirchengeschichte

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log20

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Kirchengeschichte.

Neuere Kirchengeschichte.

Reformationsgeschichte¹⁾.

- BÖHMER, H., Luthers Romfahrt. Leipzig, Deichert, 1914, IV 183. M. 4.80. —
 GOTTSCHICK, J., Luthers Theologie. (Ergänzungsheft zur Zeitschr. für Theologie und Kirche.) Tübingen, Mohr, 1914. 92. M. 3.—.
 — HAUSRATH, A., Luthers Leben. II. Band 3. Ausgabe. Berlin, Grote, 1914. X 511. M. 10.—. — Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hg. von C. Stange, 12. H.: MEYER, J., Luthers großer Katechismus. Textausgabe mit Kennzeichnung seiner Predigtgrundlagen und Einleitung. Leipzig, Deichert, 1914. VIII 178. M. 3.80. —
 ANRICH, G., Martin Bucer. Straßburg, Trübner, 1914. 147. M. 2.75. —
 MENKE-GLÜCKERT, E., Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation. Leipzig, Hinrichs, 1912. VIII 152. M. 4.50. —
 Die Klassiker der Religion Bd. 6: FUNK, PH., Ignatius v. Loyola. Berlin-Schöneberg, Protest. Schriftenvertrieb, 1913. 171. M. 1.50. —
 BROU, A., La Spiritualité d. S. Ignace. Paris, Beauchesne, 1914. 266. Fr. 4.—. — SEELIGER, G., Deutsche und englische Reformation. Leipzig, Hinrichs, 1915. 28. M.—.50. — JONES, R. M., Spiritual Reformers in the 16 th. and 17 th. Centuries. London, Macmillan, 1914. VII 362. 10 sh. 6 d. — ELERT, W., Die voluntaristische Mystik Jacob Böhmcs. Berlin, Trowitzsch u. Co., 1913. 141. M. 5.—.

Ueber Luthers Romfahrt haben wir, abgesehen von zahlreichen Einzeluntersuchungen, die Monographien von ELZE und HAUSRATH. Wie viel hier aber noch zu sagen, nicht zum wenigsten auch einzuschränken war, zeigt das neue Buch von BÖHMER, das im wesentlichen abschließend sein dürfte. Trotz der Gruppierung in fünf Kapiteln zerfällt es deutlich in zwei

1) OTTO SCHEELS Martin Luther Bd. I. wird demnächst in einem besonderen Artikel besprochen werden.

Teile: der erste untersucht den Anlaß und die Zeit der Reise, der zweite den Verlauf und ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung. Die von Nik. Paulus zuerst aufgestellte Ansicht, ursprünglich skeptisch aufgenommen, dann langsam vordringend und immer mehr Anhänger findend, die Romreise Luthers falle in den Winter 1510/11 und nicht 1511/12, wird von B. mit neuen Argumenten zur Evidenz erhoben. Schon die Abhörung der Zeugen ist dem Jahre 1511/12 nicht günstig, Mathesius und meist auch Luther selbst nennen 1510, nur Melanchthon, von dem Cochläus abhängig ist, kann für 1511 angeführt werden ist aber ein sehr schlechter Zeuge. In die Geschichte der Streitigkeiten im Augustinerorden fügt sich das Jahr 1510/11 auch vortrefflich ein. Wir wissen von zwei Gesandtschaften nach Rom in dieser Angelegenheit, eine am Ende 1510, die andere von April 1511; wenn nun Luther bekanntlich erzählt daß er durch den Genuß von Granatäpfeln von einem Fieberanfall geheilt wurde, so schließt B. treffend: „Granatäpfel gibt es in Italien nur im Herbst, bis zum Mai oder Juni halten sich die Früchte nicht, folglich kann Luther nur an der Gesandtschaft, die Ende 1510 nach Rom ging, teilgenommen haben“ (S. 33). Den Unionsstreit im Augustinerorden weiß B. weit über das s. Z. von Kolde beigebrachte Material hinaus zu beleuchten. Man vergleiche die förmliche Biographie des Ordensgenerals Egidio Canisio S. 37 ff. und die Heranziehung der Stellung des Nürnberger Rates, der der Opposition gegen Staupitz den Rücken gesteuert hat. Staupitz hat in der ganzen Frage offensichtlich eine Niederlage erlitten; Luther hat zuerst auf der Seite seines Erfurter Konventes gegen Staupitz gestanden, ist dann aber nach dem Kompromißversuch, dem sog. Jenaer Rezeß, auf Staupitz' Seite getreten und um deswillen wohl nach Wittenberg versetzt worden — das ist der „defectus ad Staupitium“, der aber lediglich eine Art technische Stellungsänderung, nicht eine Gesinnungsänderung bedeutet. Ueber den Verlauf der Romfahrt Luthers sagt nun B. sehr wenig, in der weisen Beschränkung, daß es hier nicht allzuviel zu sagen gibt, zumal HAUSRATH Luther wirklich ein wenig „mit den Augen und Interessen eines

deutschen Professors, der mit dem Bädeker in der Hand pünktlich alle Galerien, Kirchen und Ruinen abläuft“, in der ewigen Stadt herumspazieren ließ. Die Stätten, die Luther sicher gesehen hat, führt B. auf Grund zumeist zeitgenössischer Berichte vor, stellt ebenso genau fest, was Luther nicht gesehen haben kann, infolgedessen, wo er darüber spricht, aus zweiter und dritter Hand schöpft, und entwirft im übrigen ein außerordentlich instruktives Bild von Rom, wie es zu Luthers Zeiten aussah. (Man vgl. dazu besonders Beilage 4: Sittenbilder aus dem päpstlichen Rom, die Lozana Andaluza des Francesco Delicado 1518). Geradezu toll sind die sittlichen Zustände gewesen, Luther hat da noch eher zu milde als zu scharf geurteilt. Es klingt wie bitterer Hohn, daß nun der Mönch Martin Luther beim ersten Anblick dieses „heiligen Rom“ in überschwänglicher Begeisterung auf die Knie fiel und ausrief: sei mir gegrüßt, du heiliges Rom! — Doch welches war die Bedeutung der Romreise für Luthers innere Entwicklung? Jedenfalls hat er in den vier Wochen des Romaufenthaltes „absolut nichts Besonderes“ unternommen, innerlich hat er auch nichts erlebt, was über den Durchschnitt hinausginge, seine Urteile sind hier durchaus typisch, und sehr mit Recht wird gegen Grisar betont, daß Luther, wie zahlreiche andere auch (vgl. die Liste S. 142 ff.), um deswillen nicht viel Gutes von Rom berichten konnte, weil es einfach dort nicht zu finden war. Falsche oder einseitige Eindrücke hat Luther aus Rom nicht mitgebracht, man darf aber auch nicht alle seine späteren Urteile über Rom und Italien auf die Romfahrt zurückführen, er hat vieles später gehört. Und das hat mindestens so stark auf ihn gewirkt, als die Eindrücke der Romreise, die ihm später, als er sich gegen die römische religiöse Praxis wandte, voll und klar verständlich wurden. Man wird für die Zeit 1510/11 ff. nur von einer Enttäuschung darüber sprechen können, daß die Generalbeichte die inneren Nöte nicht beseitigte. Aber da fragt es sich, wie weit damals das Werden Luthers schon vorgeschritten war. Einen kleinen Nachtrag zu dem, was Luther in Rom gesehen hat, darf ich

wohl bringen durch Hinweis auf die in der Kirchenpostille EA² 7, 96 mitgeteilte Erzählung (vgl. meine Anm. dazu in der Weimarer Lutherausgabe XI. 2).

Wie zahlreiche kleinere und größere Studien bekundeten, arbeitete JOH. GOTTSCHICK in Tübingen seit langen Jahren an einer Theologie Luthers; er hat auch regelmäßig Vorlesungen darüber gehalten. Das Werk zum Abschluß zu führen, war ihm nicht mehr vergönnt. Nun veröffentlicht der Sohn wenigstens das Manuskript der Vorlesung v. J. 1906, erweitert und ergänzt durch Niederschriften von Hörern aus früheren Jahrgängen, und leistet damit auf alle Fälle der Forschung einen sehr schätzenswerten Dienst. Den Charakter des Heftes bestimmt der Sohn sehr richtig dahin: „die erste Gesamtdarstellung der Grundzüge von Luthers Heilslehre seit Köstlins Arbeiten, die Ritschls neue Gesichtspunkte verarbeitet.“ Es ist nicht eine Theologie Luthers im Vollaufresse, auch nicht eine genetische Entwicklung der Heilslehre, sondern, wie das die Herausgeber der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, Herrmann und Rade, im Geleitwort herausheben, letztlich eine christliche Heilslehre nach Ritschlschen Prämissen, erläutert an Luther. Das verrät sofort die Einteilung: Luthers Anschauung vom Ganzen des Christentums, Glaubenszuversicht und Glaubensbekenntnis, die Quellen der Gotteserkenntnis oder die Offenbarung Gottes, Luthers Anschauungen von der Seligkeit, die Lehre von Gott, der Inhalt des Lebensideals, Luthers Lehre von der Sünde, die Erlösung als subjektiver Vorgang, die Erweckung der Buße durch das Gesetz, die Erweckung des erlösenden Glaubens durch das Wort von Christus oder Luthers Verständnis des Heilwertes Christi — es sind die Punkte, die GOTTSCHICK auf Grund von Ritschl wertvoll waren und in deren Verständnis er wiederholt mit eigenen Arbeiten eingegriffen hatte. Luther erscheint dabei keineswegs allenthalben als die Normaleinheit, vielmehr wird nach Ritschls Vorbild der auf der Höhe des Glaubens stehende Reformator, dem die Glaubensurteile Werturteile sind (S. 19), dem in intellektualistischen Autoritätsglauben verfallenden gegenübergestellt. Natürlich tritt der letztere namentlich den Schwei-

zern und antitrinitarischen Schwärmern gegenüber zutage. Dabei wird dann Luther, wiederum nach Ritschls Vorbild, auch mit Melancthon und der protestantischen Orthodoxie konfrontiert. „Von der älteren Scholastik und der protestantischen Orthodoxie unterscheidet sich Luther dadurch, daß er die beiden Arten des Glaubens nicht als Stufen in Beziehung zueinander setzt, sondern trotz des Widerspruches beides zugleich behauptet“ (S. 23). In dieser Herausarbeitung des Lutherschen Glaubensbegriffes nach allen Seiten hin, nicht zum wenigsten in seiner Abhebung auch von mittelalterlichen Theologumena, liegt der Hauptwert der G.schen Arbeit; daß sie als Kolleg stark gewirkt hat, versteht man ohne weiteres. Vorzüglich ausgewählt sind die sehr zahlreichen, unter den Text gesetzten Zitate; aus ihnen wird jeder gerne schöpfen, der irgendwie mit Luther zu tun hat. Auch die Formulierungen im einzelnen sind sehr glücklich. Z. B. wenn Glaube und täglich sich erneuernde Buße als der „stetige Rhythmus des christlichen Lebens“ bezeichnet wird oder es heißt: „die Schätzung der weltlichen Güter, die der Glaube übt, ist weder die fleischliche, noch die mystische, weder die natürlich-menschliche Stimmung genußsüchtiger Frömmigkeit noch die der Indifferenz oder Negation.“ (Man vgl. auch S. 64 die Antinomie zwischen der willkürlichen Prädestination und der geistig-persönlichen Natur des Heils.) An einigen Stellen wird man anderer Meinung sein können. Wenn G. z. B. sagt: „die im tiefsten Sinn unreligiöse und unsittliche Art der „Vernunft“, nicht sein Supranaturalismus, ist es, was letztlich seinen Gegensatz zur Vernunft herbeiführt“ (S. 25), so scheint mir diese Gegenüberstellung schief; denn jenes Urteil über die Vernunft ist doch eben die Folge von Luthers Supranaturalismus, der freilich gegenüber dem Mittelalter gesteigert ist. Und bedeutet die Ueberwindung des Gesetzes in uns wirklich sofort „historisch die Stiftung der Gemeinde“? (S. 84). Hier wäre wenigstens eine nähere Erläuterung angebracht, die G. im Kolleg auch wohl gegeben hat. Der ganze Komplex neuer Fragestellungen, wie sie namentlich Troeltsch gebracht hat, ist natürlich noch nicht

berücksichtigt, doch verdient G.s Satz Heraushebung: „Luther ist dabei von moderner Kulturfreudigkeit fern“ (S. 51).

Von HAUSRATHS „Luther“ hat Hans v. Schubert unter den Stürmen des Weltkrieges nun auch den zweiten (Schluß-)Band in dritter Ausgabe herausgegeben. Von des Verfassers Hand lagen nur wenige Verbesserungen vor, die gewissenhaft benutzt wurden, einige weitere Nachträge hat der Herausgeber an den Schluß gesetzt. Im übrigen ist das Gesamtbild geblieben, und das mußte so sein, wenn anders HAUSRATH durch dieses Buch zu uns reden sollte. Es ist der „Luther“ unserer Gebildeten geworden, der „Luther“, der sich mit Genuß und innerer Erhebung liest, mag auch der Kenner hie und da anders urteilen. Man soll da nicht nörgeln. „Luther hat dem deutschen Volke eine neue Seele eingesetzt. — Niemand wird sich diesem Urteil entziehen, der das Werk zu Ende gelesen“, sagt v. Sch. mit Recht.

Die erste klare Einsicht in den Entstehungsprozeß von Luthers Katechismen verdanken wir bekanntlich G. Buchwald. Dann hat namentlich O. Albrecht die Forschung in die Hand genommen und das Ergebnis im 30. Bande 1. Abt. der Weimarer Lutherausgabe niedergelegt. Daß auch jetzt noch Meinungsverschiedenheiten bestehen, zeigt die in der Stangeschen Sammlung der „Quellschriften zur Geschichte des Protestantismus“ erschienene kritische Ausgabe des Großen Katechismus durch J. MEYER. Die Erkenntnis Buchwalds, daß die Katechismen Luthers auf Katechismuspredigten ruhen, deren er 1528 drei Serien gehalten hat, wird von M. dahin nutzbar gemacht, nun den Umfang und die Art und Weise der Benutzung dieser Predigten im Großen Katechismus klarzustellen. Das von Buchwald schon festgestellte Maß der Entlehnung wird ganz erheblich erweitert, namentlich werden auch die Entlehnungen aufgewiesen, die mit wesentlicher Umstellung des Stoffes verbunden waren; durch Anwendung verschiedenen Typendrucks bietet der Textabdruck ein vortreffliches Bild der Komposition des Großen Katechismus. Es handelt sich um 4 Quellen: P¹ = die Katechismuspredigten vom Mai 1528, P² = die vom September 1528, P³ = die vom November/Dezember 1528, P⁴ = die Predigten der Kar-

woche 1529. Die sehr verwickelten Einzelheiten können hier nicht vorgeführt werden, Luther hat einen nach P^{1 2} begonnenen Katechismus nachträglich auf Grund von P³ überarbeitet, und zwar auf Grund der Eindrücke der sächsischen Kirchenvisitation. „Diesen Leuten mußte man gröber kommen, als die erste Anlage des Katechismus geplant hatte. Was hilft es, den Leuten bloß von der Tröstlichkeit des Gottvertrauens zu reden, das sich dessen freut, daß man einen so starken und guten Gott hat? Erst muß einmal mit dem ganzen Ernst der Mensch vor den großen Gott gestellt, es müssen seine Drohungen und Verheißungen überall bei den 10 Geboten wirksam gemacht werden.“ Damit ist zugleich der über das Philologische und Historische hinausgehende dogmengeschichtliche Wert dieser Quellenuntersuchungen angedeutet. Sie zeigen die starke Herabstimmung des Lutherschen Glaubensidealismus zugunsten einer mit Drohung und Gewalt arbeitenden Volkspädagogie. Das ist von M. sehr fein an dem wichtigen Begriff der „Furcht Gottes“ (wir sollen Gott fürchten und lieben) in Auseinandersetzung mit Hardeland gezeigt worden. Verschwunden ist der Idealismus nicht, aber er wird „höheres Lebensideal“ (S. 22) neben einem tieferen. Ob alle Einzelheiten der M.schen Quellenscheidung sich bewähren, ist weniger wichtig als der grundsätzliche Versuch. Den kleinen Katechismus möchte M. später setzen als die Umarbeitung der drei ersten Hauptstücke des großen; doch finde ich hier (S. 26 ff.) seine Beweisführung nicht zwingend. Vielleicht hat Albrecht doch Recht, der im kleinen Katechismus „eine programmatische Grundschrift“ des großen sieht.

Zum Reformationsjubiläum 1917 plant man in Straßburg die Einrichtung eines Bucer-Denkmal. Die Fest- und Werbeschrift für diesen Zweck hat im Auftrag des Komites G. ANRICH geschrieben. Bescheiden nennt er sein Buch nicht „Biographie“, sondern „Skizze“; am besten ist es wohl als „Charakterbild“ gekennzeichnet. Jedenfalls ist es vorzüglich gelungen und der weitesten Verbreitung, auch unter den Nichttheologen, wert. Das wird um so mehr würdigen, wer die Schwierigkeit der Aufgabe einigermaßen kennt. Bucers Ruf ist nicht der aller-

beste, der ewige Vermittler und Unionssucher, der immer nur Formeln schmiedete, wo doch unvereinbare Gegensätze vorlagen, entbehrt einer gewissen kräftigen Rücksichtslosigkeit, wie wir sie in Gewissensfragen lieben und sie Luther so wundervoll besitzt; als indefessus conciliator et pacis instaurator, als „Amphibium“ und „sehr listiges Männlein“ haben ihn die Zeitgenossen verurteilt. A. beschönigt nichts, spricht in der Frage der Doppel-ehe des Landgrafen von Hessen unmittelbar von einer Schuld des Reformators, aber er gewinnt doch einen sehr glücklichen und richtigen Gesichtspunkt der Rechtfertigung: die Gegensätze sind damals nicht so empfunden worden, wie wir sie heute anschauen, ein stark konservativer Zug zurück zum gemeinsamen kirchlichen Boden, von dem die Protestanten sich in hartem inneren Ringen abgelöst hatten, war da, und Bucer dachte die Getrennten in einer deutschen Nationalkirche, deren Umriss ihm freilich nur vorschwebten, zu binden. Seiner persönlichen inneren Ueberzeugung hat er nichts abgebrochen. Daß Bucers Stellung zum Täuferthum eine Sonderbehandlung erfahren würde, war vorauszusehen. Sehr richtig hebt A. heraus, daß die Wucht der Täuferbewegung nicht von ihren rückwärtigen Verbindungslinien her sich erklärt, sie vielmehr aus der allgemeinen Gährung und Erregung, die von der Lutherischen Bewegung hervorgerufen war, zu erklären ist. „Das Täuferthum läßt sich am besten verstehen als der Versuch, die religiösen Ideen des Urchristentums unter völligem Bruch mit der gesamten bisherigen geschichtlichen Entwicklung und unter völligem Absehen von der veränderten Zeit und Kulturlage direkt in die Wirklichkeit umzusetzen“ (S. 34). Daß Bucer den täuferischen Gedanken, namentlich in der ersten Zeit, nahestand, war bekannt, ebenso daß sein Auftreten gegen die Täufer in Hessen zur Einrichtung der Konfirmation geführt hat; A. legt naturgemäß den Hauptnachdruck auf das Werden des Straßburger „Kirchenmannes“ den Sektierern gegenüber. Vielleicht dürfte der Einfluß der Täufer auf Bucers Theologie noch stärker unterstrichen werden; gerade in der gegen die Täufer gerichteten Straßburger Kirchenordnung steckt viel Täuferzuchtgeist, und die Eigenart der Aeltesten

dürfte auch dort ihre Wurzel haben. Ein weiteres Kapitel bildet der Abendmahlsstreit. Hier sah sich Bucer zwischen Luther, dem er als Student in Heidelberg zugeschwärmt hatte, und Zwingli, dem er theologisch, nicht zuletzt durch das Bindeglied des Erasmus und Honius, verbunden war, gesetzt. Sehr mit Recht gibt A. gegenüber der „gemeinen Rede“, Zwingli habe das Sakrament entleert, seiner Abendmahlsauffassung die Bedeutung eines Versuches, vom Boden des evangelischen Gottesdienstes und des ev. Gemeindeprinzips aus einen Neubau durchzuführen. „Das Abendmahl wird ihm eine, mit feinem liturgischem Empfinden entworfene, schlicht ergreifende gottesdienstliche Feier, in der die versammelte Gemeinde das Gedächtnis des Erlösungstodes ihres Herrn feierlich erneuert, sich damit zu ihm bekennt und aufs neue sich ihm verpflichtet.“ Nicht minder gerecht ist das Urteil über Luther, der in diesem Streite den neuen Begriff des Glaubens „verhängnisvoll verleugnet“ hat. Bucers eigene Anschauung schafft einen „stimmungsmäßigen Unterschied“ Zwingli gegenüber, sofern er in unklarer Mystik das Gedächtnismahl zu einer der gläubigen Seele Christus ganz gegenwärtig machenden Feier stempelt; ich vermute, daß hier Erasmische Einflüsse vorliegen. Nun freilich verfolgt Bucer die „Taktik“, „die eigne Auffassung in Worte zu kleiden, die den von Luther gebrauchten möglichst nahe kommen“; das hat dann die Wittenberger Konkordie 1536, aber auch die fortschreitende Aufsaugung der Oberländer durch die Lutheraner zur Folge gehabt. Der Gegensatz gegen das Sektenwesen spielte bei der stärkeren Wertung des Sakramentes mit. Zwingli machte dann schließlich „um des Volkes willen“ nicht mehr mit. Auf die Bedeutung Bucers für die Straßburger Schule geht A. natürlich auch besonders ein; er ist ihr „Haupturheber und Begründer“ gewesen; die Lehrpläne kamen von Zürich. Auch für die Frauenbildung ist Bucer eingetreten; das dürfte wieder ein Erasmisches Erbteil sein. Sehr fein aber wird das Problem gestellt, das W. Sohm des näheren behandelt hat, ob die Einfügung großzügiger humanistischer Bildung in den Rahmen der immer mehr sich verknöchern den Kirche möglich war? Das

Schicksal Sturms in Straßburg und Castellios in Genf unter Calvin geben die Antwort. Zugleich deuten wir damit schon Bucers Bedeutung als der theologischen Quelle Calvins an, die seit A. Lang klar erkannt und von A. natürlich bestätigt wird. Eine hübsche Zierde des A.schen Buches ist der Buchschmuck von Ph. Kamm, Federzeichnungen der bedeutsamsten Freunde Bucers und der Hauptstätten seiner Wirksamkeit.

Die Schrift von MENKE-GLÜCKERT bietet nur einen Teil von dem, was der Titel verheißt. Es ist nämlich nur von Melanchthon, Carion und Keckermann die Rede, über Luther und Sebastian Frank werden einige Worte, die nicht ausreichen, vorausgeschickt. Melanchthon wird dann ein wenig stark modernisiert. Sehr dankenswert sind die Untersuchungen über die Verteilung der Mitarbeit zwischen Melanchthon und Carion an der Chronik; der Anteil beider wird genauer abgegrenzt, die Chronik ist zum größten Teile Melanchthon zuzuschreiben, die Ausgabe von 1532 kann nicht gegen die spätere lateinische Bearbeitung ausgespielt werden. Melanchthons Einfluß ist bei Sleidan und Flacius deutlich spürbar. Bei Keckermann und Bodin konstatiert M.-G. starke juristische Einflüsse; der erstere wird als der erste wirklich bedeutende Geschichtstheoretiker gewertet, aber das hätte etwas tiefer begründet werden sollen. Im Anhang wird über Leben und Schriften Carions berichtet.

Zwei Schriften liegen über Ignatius v. Loyola vor. In Pfannmüllers Sammlung „Die Klassiker der Religion“ bietet der Münchener PHILIPP FUNK u. d. T. „Die Erinnerungen“ jene von Gonzalez z. T. nach Diktat aufgezeichnete Selbstbiographie des Ignatius, die nach dem in den „Acta Sanctorum“ gebotenen Texte zuerst H. BÖHMER 1902 als „Die Bekenntnisse des Ignatius v. Loyola“ allgemein bekannt gemacht hatte. F. fällt darüber das Urteil: „sie ist voller Willkürlichkeit in der Uebersetzung und in der Kapiteleinteilung, in einem freien Stil, sogar manchmal etwas salopp geschrieben“ und bietet daher eine neue Uebersetzung, die sich streng an den Wortlaut halten und namentlich „auf die korrekte Wiedergabe der Terminologie der katholischen Frömmigkeit“ Wert legen will. Die Uebersetzung

liest sich infolgedessen etwas steif. Weiter werden geboten die „Regeln für das geistliche Leben“, Stücke aus den Exerzitien und „aus dem Brief über die Tugend des Gehorsams“. Eine ausführliche Einleitung würdigt den Charakter des Ignatius als des Repräsentanten eines neuen Types christlicher Frömmigkeit, des der Selbstbeobachtung und Selbstregulierung. Der Fehler liegt nicht in seiner Person, sondern im Institut, das zum Reglement und allgemeinen Rezept machte, was ganz individuell erlebt und erarbeitet war. Auf das Individuelle bei Ignatius legt F., mit Recht, besonderen Nachdruck. Hier wirkt Geist spanischer Mystik in ihm, der seine Intuitionen für normativ erklärt und sich das Recht selbständigen Urteils über religiöse Fragen vorbehält. Den scheinbaren Widerspruch zum landläufigen Bilde von Ignatius löst F. dabei so: „Solange man emporstrebt, noch in untergeordneter Stellung ist, steht man mit der Autorität stets auf gespanntem Fuß. Ist man aber zur Herrschaft gelangt — und das war der Jesuitengeneral Ignatius — kommt der Aristokrat und Autokrat zum Vorschein, der alle Selbständigkeit des Willens und das Urteil bei den Untergebenen beseitigt wissen will.“ Es wird m. E. stärker betont werden müssen, daß die Mystik des Ignatius nie unmittelbar unkirchlich war, auch nicht bei den Zusammenstößen mit der Inquisition. Nicht übel ist von dem „neurasthenischen Gepräge“ jesuitischer Frömmigkeit die Rede. Stark bricht der Modernist F. durch, wenn er Ignatius „Fälschung der kirchlichen Gehorsamsverpflichtung und der Glaubensregel“ (S. 25) vorwirft. Wer wird da von „Fälschung“ reden, wo Konsequenz vorliegt? Warum hat denn „die Kirche“ so schnell den Jesuitismus akzeptiert? Auffallend ist auch das scharfe Urteil über den literarischen Charakter der Exerzitien, während ihr Geist, wenigstens im Schlußgebet, als „kernhaft christlicher Enthusiasmus“ gewürdigt wird. Mit Recht wird Chamberlains Versuch, bei Ignatius semitischen Bluteinschlag nachzuweisen, abgelehnt. Das Ganze ist zur Einführung in die Gedankenwelt des Jesuitenordens und seines Stifters sehr zweckdienlich.

Das Buch von BROU ist eine katholische Apologie des Ig-

natus, insbesondere seiner Exerzitien; ihr geistiger Gehalt (spiritualité) soll festgestellt werden. Vf. geht dabei zwar nicht sonderlich in die Tiefe, aber er vermag gut zu zeigen, was der Katholik an dieser praxis pietatis hat, und warum sie aus dem katholischen Frömmigkeitsleben nicht verschwinden wird, auch wenn nicht so viele päpstliche Empfehlungen existierten, als im Anhang mitgeteilt werden. Daran wird niemand zweifeln, daß Ignatius ad maiorem dei gloriam sein Werk begonnen hat, B. sagt uns, daß in den Konstitutionen des Ordens 259 mal der Begriff der gloria dei vorkommt. Zahlen beweisen hier freilich wenig, eher sogar das Gegenteil von dem, was sie beweisen sollen. B. berichtet dann weiter von dem Gebetsgeist der Exerzitien, dem energischen Appell an den Willen, und zeigt auch die von Holl erstmalig recht gewürdigte pädagogische Kunst, den Exerzitanten, ohne daß er es merkt, zu einem bestimmten Ziele zu führen. Et l'on peut dire, que s. Ignace conduit l'âme de l'amour à l'amour par l'amour. Das Gebet ist meditatio und contemplatio vitae Jesu Christi und keineswegs erst Erfindung des Ignatius, sondern in dieser Form namentlich bei den Franziskanern heimisch. Die Devotion au sacré-coeur ist im Jesuitenorden schon vor J. M. Alacoque üblich gewesen, speziell Canisius ist für sie eingetreten; sie ist später nur popularisiert worden. Sehr eingehend behandelt B. die Wirkungen der Exerzitien auf Jesuiten in Vergangenheit und Gegenwart, nennt die Märtyrer und „Wundertäter“ des Ordens und vergißt mit Recht nicht die Gemeinde „hors de la Compagnie“. In der Tat sind die geistlichen Uebungen Bestandteil nahezu der gesamten katholischen Frömmigkeit geworden.

Der Vortrag von SEELIGER ist geboren aus dem gewaltigen Schwung national-religiöser Begeisterung, wie sie das Kriegsjahr zeitigte, und geleitet von dem Ethos, die Werte der großen Zeit für die Zukunft dem deutschen Volke zu erhalten. Und diese Werte wurzeln in der deutschen Reformation. Wenn sie mit der englischen konfrontiert wird, so ist das ja unter den gegebenen Umständen verständlich, man möchte sogar sagen: selbstverständlich; es ist aber nicht Anlaß geworden zu

einem germanischen Hymnus auf Kosten des Gegners, vielmehr S. spricht streng als Historiker, um so die beste und tiefste Wirkung zu erzielen. Er konstatiert im Mittelalter zwei Reformströmungen, eine nach Seite der Verfassungsänderung, eine nach Seite der Religion. Jene wird durch die englische, diese durch die deutsche Reformation fortgesetzt, ja, diese sogar zur Vollendung geführt. Damit ist der deutschen Reformation, deren Wesen kurz und schlagend an Luther und mit Lutherworten gekennzeichnet wird, von vornherein der Vorzug größerer Tiefe gesichert. Religiöser Subjektivismus (so formuliert S., und man kann das gelten lassen, wenn man einige Vorbehalte macht, die hier nicht zu erörtern sind) steht gegenüber einem Kirchentum der politischen Machtidee, denn „England ist beinahe unbewußt protestantisch geworden“, lediglich als Ergebnis politischer Erwägungen. Daraus folgt hüben und drüben eine total verschiedene Kulturbedeutung der Reformation. Das in ein lutherisches und reformiertes Kirchentum sich gabelnde reformatorische Grundprinzip schafft eine neue Gesellschaftsauffassung; im Luthertum wird dank der scharfen Scheidung der kirchlichen und obrigkeitlichen Sphäre eine Emanzipation des Staates erzielt, indem der theokratische Staat und die mittelalterliche Gewaltorganisation der universellen Kirche zerbrechen, andererseits die Kirche, in deren Organismus starke Elemente gemeindlicher Selbständigkeit eingebaut werden, oft genug nur werden sollten, an die Obrigkeit angelehnt; im Calvinismus entsteht die Theokratie, doch ebenfalls unter Leugnung des mittelalterlichen Universalismus. Hingegen in der Entwicklung der englischen Reformation „schien ein neuer religiöser Universalismus lebendig geworden zu sein. Anders wie der des Mittelalters. Der mittelalterliche sollte der Allherrschaft des Christentums und der christlichen Kirche dienen, der britische nur der Aufrichtung des britischen Weltreichs — unabhängig von den Herrschaftskreisen der verschiedensten Religionen“. Dagegen habe ich das Bedenken, daß dieser natürlich nicht zu leugnende englische Universalismus erst als religiöser nachgewiesen werden müßte. Mir scheint er eher ein kommerzieller zu sein

in und mit fortschreitender Emanzipation von der Religion; S. sagt ja selbst: unabhängig von den Herrschaftskreisen der verschiedensten Religionen. Auch wird man den kaisertreuen Luther nicht ganz vom Universalismus loslösen können, wenn es auch nicht der mittelalterlich-kirchliche ist. Und dann handelt S. nur vom anglikanischen Kirchentum. In dem ist aber die englische Reformation nicht erschöpft. Was Puritaner und die zahlreichen Dissenters geleistet haben und leisten, ist doch gewiß nicht nur Import, made in Germany, gewesen, sondern selbständig-englische Entwicklung, in engster Verflechtung mit der Politik (man denke an Cromwell), und hat auch auf den Anglikanismus zurückgewirkt. Das ist S. natürlich bekannt, tut auch dem inneren Rechte seines Vortrags keinerlei Abbruch, ich erwähne es nur, um die Relativität aller derartigen Gegenüberstellungen zu zeigen. Gerade jene nicht-anglikanischen Kreise haben dank ihrer Berufsethik das britische Weltreich mächtig fördern helfen.

In die Kompliziertheit der englischen religiösen Verhältnisse wirft das Buch von R. M. JONES, des Verfassers der „Studies in Mystical Religion“, neues Licht. Vf. ist, soviel ich weiß, Quäker und bemüht sich in seinen Arbeiten um das Verständnis des historischen Bodens seiner Gemeinschaft. Im vorliegenden Werke greift er auf die Ursprünge zurück, sofern er eine Gesamtgeschichte des Spiritualismus seit den Tagen der Reformation vorzuführen unternimmt, eine sehr dankenswerte und lohnende Aufgabe! Es erhellt, daß nicht allenthalben Neues gebracht werden kann — in der Darstellung der deutschen Spiritualisten wie Denk, Bündlerlin, Entfelder, Seb. Frank, Schwenkfeld oder auch des Sebastian Castellio schließt sich J. wesentlich referierend an die bekannte Literatur an — aber in diesem Gesamtaufriß empfängt auch Bekanntes vielfach neue Beleuchtung, und dann bietet, namentlich für die Geschichte des englischen Spiritualismus, J. sehr viel Unbekanntes; wir waren bisher ganz auf die knappen und noch mit der Stoffmasse ringenden Mitteilungen von Thd. Sippell angewiesen, der J. auch manchen Wink gegeben hat. Das Buch beginnt mit einer We-

sensbestimmung des Spiritualismus, der ganz richtig als Typus gewertet wird und in Montanismus und Gnostizismus schon Erscheinungsformen besitzt. Der reformatorische Spiritualismus speist sich aus drei Quellen: Mystik, Humanismus, Reformation; die Negation der Mystik und ihr zu starkes Wurzeln im Unterbewußtsein wird durch die humanistische Wissenschaft und Ethik sowie die Glaubenspsychologie der Reformation glücklich ergänzt. Die Spiritualisten brechen mit der protestantischen Theologie, geben einen neuen Gottesbegriff, fassen den Heilsprozeß menschlicher dank Betonung der menschlichen Persönlichkeit mit ihrer Freiheit, verlegen die Eschatologie zum guten Teil in die Seele selbst hinein (die Hölle z. B. ist der innere Bruch der Seele mit Gott) und fassen die Kirche als die Gemeinschaft aller Gleichgesinnten (Spiritualisten) in Vergangenheit und Gegenwart. Schon in der Renaissance aber, z. B. bei Nicolaus v. Cusa, finden sich spiritualistische Ideen, nicht minder in der deutschen Mystik. Wenn nun aber J. auch im Lutherschen Begriff der *communio sanctorum* „Spiritualismus“ sieht und von da aus in dem späteren Luther einen großen Abfall erblickt, so ist das unrichtig; Luther ist niemals „Spiritualist“ gewesen, er hat den Zusammenhang der Gemeinschaft der Gläubigen mit der konkret organisierten Kirche nie ganz verloren und war bestenfalls (deutsche Messe) für das Konventikel (den „Sektentypus“) zu haben. Daß zwischen dem früheren und späteren Luther auch bez. des Kirchenbegriffs Unterschiede vorliegen, soll nicht geleugnet werden, aber ein solches Wort geht doch zu weit: He was determined to be the repairer of the „Old Church“, not the builder of a „New Church“.

Sobald er über die deutschen Spiritualisten hinausschreitet, wird J. immer selbständiger. Hier ist schon wertvoll das Kapitel über den Niederländer Coornhert und die Kollegianten. Es sei besonderer Nachdruck gelegt auf den von J. gut herausgearbeiteten Begriff der „Interims-Church“ d. h. der von den Spiritualisten doch immer wieder dank einer gewissen soziologischen Naturnotwendigkeit gesuchten äußeren, sogar zeremoniös-kultischen Gemeinschaft. Aber dieselbe ist gedacht als Provisorium,

bis die wahre, enthusiastische apostolische Kirche kommen wird; um deswillen polemisiert Coornhert gegen die Mennoniten, weil sie in der sichtbaren Kirchengemeinschaft eine Wesenseigentümlichkeit der Kirche sehen und nicht einen interimistischen Notbehelf. Die Kollegianten sind eine solche Interims-Church gewesen. Nach 1 Kor. 14 lassen sie den Geist frei reden, aber sie haben „kirchlichen“ Zusammenhang, alljährlich sogar ihre Jahresversammlung in der mother-society zu Rynsburg. J. macht mit Adam Boreel bekannt, der die Coornhertschen Ideen mächtig förderte, nicht minder mit Peter Balling, dessen Schrift „the Light on the Candlestick“ um des späteren Fundamentalbegriffes der Quäker willen bedeutsam ist. Sie hat später als ein Quäkertraktat zirkuliert und analysiert den Begriff des „inneren Lichtes“. Wenn derselbe bekanntlich eine rationale und supranaturale Seite hat, so wurzelt die erstere in der cartesianischen Philosophie, sofern alle Erkenntnis aus dem denkenden Ich stammt. Eine weitere zum Quäkertum führende Strömung sind die englischen Schüler Jakob Böhmes. Seine Schriften wurden ins Englische übersetzt, von den sogen. Seekers eifrig gelesen, vielleicht (so möchte ich mich gegenüber J.s „zweifellos“ S. 220 ausdrücken) auch von George Fox. Die aus der Geschichte der Jane Leade bekannte Gemeinschaft um Dr. Pordage ist eine solche der „Böhmenisten“ gewesen; nicht minder hat Milton den deutschen Mystiker gelesen, und Spuren darin finden sich im „Verlorenen Paradies“. In sehr interessanter Weise zeigen sich die verschiedenen Strömungen bei den sogen. Ranters, deren bedeutendster John Everard ist. Hier wirkt der Platonismus der Renaissance, ferner Juan de Valdes, dessen Schriften ins Englische übersetzt wurden, Ochino, Vermigli, Seb. Frank, dessen Schrift „von dem Baum des Wissens Gutes und Böses“ Everard selbst übersetzt hat, Denk, Castellio, Nikolaus v. Cusa, Tauler, Eckhart, selbst der Areopagite — man glaubt bei einem großen Stelldichein der Spiritualisten zu sein. „Gottes Wort ist nicht Tinte und Papier, sondern Leben und Geist“ sagt Everard, und sein Gesinnungsgenose Giles Randall vertritt die Möglichkeit eines sündlosen Lebens des Christen, wie das von

Christus war; „Kinder des Lichtes“ — ein später bei den Quäkern geläufiger Ausdruck — nennt man sich. Wieder eine neue Gruppe sind die „Latitudinärer“, die durch Benjamin Whichcote inauguriert werden; sie sind Schüler des puritanischen Emmanuel College in Cambridge. Bei Whichcote ist „das innere Licht“ ganz rationalisiert: *There is nothing so intrinsically rational as Religion is, the truths of God are connatural to the soul of man, Religion is intelligible, rational and accountable*; aber welche tiefe Frömmigkeit sich damit verbinden kann, zeigt das auf S. 298 mitgeteilte feine und zarte Gebet. Religion ist letztlich die Erfüllung und Vollendung der menschlichen Natur (das, was Herder Humanität nannte), also gerade dank ihrer rationalen Verankerung ein dynamisches Prinzip. Ein Gesinnungsgenosse von Whichcote war John Smith. In einem Schlußkapitel macht J. dann noch bekannt mit einer Schar spiritualistischer Dichter, unter Mitteilung von Proben ihrer Poesie.

Der Grundgedanke von J., daß die Quäker nur die Zusammenfassung und Ordnung unorganisierter Strömungen sind, ist zweifellos richtig. Auch der Name „Quäker“ ist schon vor der Foxschen Gemeinschaft dagewesen. Auch das wieder ist richtig, daß, religionsgeschichtlich angesehen, Quakerism is no isolated or sporadic religious phenomenon. Es handelt sich vielmehr um immer wiederkehrende Versuche, das Heil als einen birth-and-life-process zu halten, initiated and carried through by the real presence of the Divine in the human. Der Mensch ist hier „Spiegel der Ewigkeit“ (mirror of Eternity). M. a. W. das Quäkertum ist Erscheinungsform der Mystik.

Dem von J. mitbehandelten Jakob Böhme hat ELERT eine eingehende, gute dogmenhistorische Monographie gewidmet. Wie wir das namentlich durch Deussen wußten, kann der von seinem Oberpfarrer als „unruhiger, leichtfertiger Mann und Ketzer, Tumultuant und Resistent des h. Predigtamts“ gescholtene Schuster von Görlitz einen Ehrenplatz in der Philosophiegeschichte beanspruchen. Und das um seines Voluntarismus willen. „Der psychologische Zentralbegriff seiner ganzen Philosophie ist der Wille.“ Teils metaphysisch, teils soteriologisch tritt er ihm näher. E.

will im einzelnen die Religiosität Böhmes auf ihre seelische Zusammensetzung hin prüfen. Straffe Systematisierung darf man bei Böhme nicht suchen, wohl aber überrascht er durch fein empfundene Aperçus. So etwa in der Anthropologie: „Ein jeder Engel und Mensch ist gleich wie der ganze Gott.“ Durch Deussen bekannt ist seine Auffassung des Bösen, das „gewissermaßen zur Offenbarung Gottes im Menschen gehört“, sofern Gott ihm Entscheidungsmöglichkeiten proponiert, die an sich sittlich indifferent sind, aber durch den Willensentscheid gut oder böse werden, so daß das Böse ausschließlich in der menschlichen Schuld liegt. Dementsprechend rückt in Böhmes Psychologie der Wille in den Vordergrund: Wille ist Glaube, „es liegt am Willen und nicht am Wissen“. Der Wille garantiert die Fortexistenz der Seele, aus dem Willen entsteht Fortschritt, ja, „es muß ein Widerwille da sein, denn ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts und gebiert nichts.“ „In der Ueberwindung ist Freude“ — in diesem feinen Worte findet Böhme das letzte Motiv des Willensprozesses. Gegen die Kirchenlehre erhebt er von da aus natürlich Protest; sein Wille vermag Leib und Seele des Menschen zu gestalten. Weniger wertvoll als dieser Voluntarismus ist Böhmes Mystik, so gewiß sie treffende Worte gegen Buchstabendienst zu finden weiß. Originalquelle der Mystik ist das eigene Ich, sie ist ihm Selbsteinkehr, die zur „neuen Geburt“ führt durch Abkehr vom alten Willen — damit rückt auch hier der Voluntarismus in den Vordergrund: Wiedergeburt heißt neuer Wille, und Gemeinschaft mit der Gottheit bedeutet sich einig sein mit dem bessern Teil des eigenen Ich. Und daran hat Böhme immer wieder gearbeitet, seine Mystik ist Erfahrung und Erlebnis. „Mit allen seinen Schriften hat uns Böhme die Biographie seiner Seele geschrieben.“ Es lohnt ihre Lektüre, und Elert bietet eine sehr dankenswerte Einführung dazu.

Zürich.

W. Köhler.