

Probleme neuerer Literatur zur Scholastik

Von Peter Brunner, Gießen

Philip H. Wicksteed, *The Reactions between Dogma and Philosophy, illustrated from the works of S. Thomas Aquinas*. London, Constable & Co., 1926. XXVI und 669 S. 10 s. 6 d.

Albert Stohr, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin = Münsterische Beiträge zur Theologie*. Hrsg. von F. Diekamp und R. Stapper, Heft 13. Münster, Aschendorff, 1928. X und 241 S. 9.95 M.

(Ch. Baliö), *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences = Bibl. de la Revue d'Hist. Eccl., Fasc. 1*. Louvain, Bureaux de la Revue, 1927. XVI und 369 S. und 16 S. Taf.

James L. Connolly, *John Gerson, Reformer and Mystic*. Louvain, Librairie Universitaire, 1928. XVIII und 402 S.

Von den fremdsprachlichen Veröffentlichungen, die hier genannt sind, verdient das Buch Wicksteeds in erster Linie das Interesse des deutschen Lesers. Vielleicht wird gerade er sich zunächst an der „populären“ Behandlungsart des Gegenstandes stoßen. Das Werk gibt ja in seinem Grundbestand und seiner Form nach die Hibbert Lectures wieder, die der Verf. 1916 in London und Oxford gehalten hat; es richtet sich also nicht an den Fachmann allein, sondern an jeden über theologische und philosophische Fragen ernsthaft nachdenkenden Gebildeten. Aber die Art, wie Wicksteed seinen Stoff behandelt, unterscheidet sich sehr vorteilhaft von den verflachenden popularisierenden Darstellungen, die man in der englisch schreibenden Welt nur zu häufig findet. Wicksteeds Arbeit ist in diesem Sinn keine Popularisierung, sondern eine klare, besonnene Interpretation der thomistischen Grundhaltung. Er ruht nicht eher, als bis die spröden Formeln der Scholastik gleichsam durchsichtig werden und ihren für die Gegenwart bedeutsamen Gehalt offenbaren. Ein Musterbeispiel solcher interpretierender Darstellung scheint mir z. B. die sechste Vorlesung über die Lehre von der Seele zu sein. Andererseits aber entfernt sich W. trotz seiner interpretierenden Tendenz niemals von den zu interpretierenden Texten. Sein in der Einleitung gegebenes Versprechen, jeden wichtigen Ausspruch über die Lehre des Thomas durch direktes Zitieren seiner eigenen Worte zu belegen, hat W. in der Tat nach Möglichkeit in den umfassenden Anmerkungen und Exkursen erfüllt. Nicht nur Thomas, sondern auch eine große Anzahl anderer Autoren, die in den gleichen problemgeschichtlichen Zusammenhang gehören, kommen hier reichlich zu Worte. Ich nenne als Beispiele die 24 Seiten umfassende Anmerkung über die Trinitätslehre und die beiden

1) Die Schriftleitung bittet, ihr Bemühen um möglichst umfassende Berichterstattung durch Einsendung von Büchern, Zeitschriften und Sonderdrucken an den Leopold Klotz Verlag, Gotha zu unterstützen.

Exkurse am Ende des Buches über Intellekt und Wille (S. 582—620) und über die visio beatifica (S. 621—659).

Das Grundthema des Buches, die gegenseitigen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und christlicher Theologie in dem Werk des Thomas aufzuweisen, steht in enger Fühlung mit einer bestimmten Seite des englischen Geisteslebens. Die Universitäten Cambridge und Oxford haben immer wieder das Interesse an Plato und Aristoteles lebendig erhalten, so daß sich von da aus ein starker Strom antiken Denkens in das englische Geistesleben ergoß. Auch die unitarischen Kreise, zu denen W. bekenntnismäßig gehört, sind solche Pflegestätten eines von der Antike genährten Humanismus. Jeder Versuch, Christentum und Antike in ein harmonisches Verhältnis zueinander zu bringen, wird hier also auf lebhaftes Interesse stoßen.

Von da aus ist wohl der Schlußgedanke W.s zu verstehen. Er gibt uns da gleichsam den dogmatischen Schlüssel zu seinem Werk in die Hand. Denn er meint, Thomas vertrete im Grunde das gleiche Prinzip, auf das es ihm ankomme. Er formuliert es so: „Unser Sinn für Wahrheit, Schönheit und Güte mag durch Anmaßung auf falsche Bahnen geleitet, entstellt oder erstickt werden; durch ehrfürchtige Demut mag er genährt, gestärkt und emporgehoben werden; aber wenn wir uns davon lossagen wollten, würden wir uns selbst verraten“ (S. 565).

Die für das ganze Buch entscheidende Grundposition ist am Ende der zweiten Vorlesung gewonnen. Die erste Vorlesung über „die Aufgabe des Thomas“ macht u. a. klar, daß diese Aufgabe nicht einfach darin bestand, aristotelische Philosophie und christliche Theologie zueinander in Beziehung zu setzen, sondern daß die Problemstellung dadurch bedeutend erschwert war, daß die christliche Theologie selber bereits eine enge Verbindung mit einem philosophischen System eingegangen war, nämlich mit dem Platonismus. Während dieser nicht nur in seiner neuplatonischen Ausprägung, sondern schon in seinen Anfängen an bestimmten Punkten eine merkwürdige Affinität zum Christentum aufweist — so findet sich z. B. etwas der Lehre vom „Fall“ des Menschen Entsprechendes bei allen Vertretern des Platonismus —, ist der Geist des Aristotelismus mit seinem ausgesprochenen Sinn für Relativitäten dem Dogma zunächst völlig fremd. Warum greift aber Thomas dann überhaupt nach Aristoteles? Von den mehr oder weniger „unbewußten“ Motiven wird gleich zu sprechen sein. Wenn W. öfters sagt, der Grund für die Rezeption des Aristoteles durch Thomas sei in dem Eindruck zu suchen, den der intellektuelle Gehalt dieses Systems auf Thomas gemacht habe, so ist diese Antwort offenbar zu allgemein. Hier wäre eine genauere Spezifizierung erforderlich gewesen. Denn es ist doch zunächst nicht einzusehen, warum der Platonismus an diesem Punkte hinter Aristoteles zurückbleiben sollte. Wenn wir uns der Meinung Gilscons anschließen dürfen, so war der Aristotelismus vor allem deswegen für Thomas nicht zu umgehen, weil hier zum erstenmal dem Abendlande eine von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus unternommene, philosophisch durchgearbeitete Interpretation der Phänomene der Natur dargeboten wurde. An dieser Stelle versagte der Platonismus. Es liegt, wenn unsere These zu Recht besteht, eine eigentümliche Tragik in dem Umstand, daß dieselbe Tatsache, die dem Aristotelismus die Tür im Abendland öffnete und den Platonismus zu einer Seitenströmung herabdrückte, auch zu Beginn der Neuzeit den Sturz des einen und die Renaissance des anderen herbeiführte: die Verschwisterung der aristotelischen Philosophie mit der Naturwissenschaft.

Wichtiger für ein systematisches Verständnis des Thomismus sind freilich folgende Überlegungen, die uns in W.s zweiter Vorlesung begegnen. Sie handelt von „dem von der menschlichen Natur geforderten Endziel“, der visio Dei, und ihrer Beziehung zur Mystik. Ist einmal die unmittelbare Erkenntnis der Wesenheit Gottes als das Einzige, das den Menschen letzten Endes be-

friedigt, erkannt, so ist man damit gleichzeitig nahe an den Bereich der neuplatonischen Mystik herangetreten. Nun hat aber Thomas die aristotelische Psychologie und Erkenntnislehre aufgenommen, für die Erkenntnis ohne sinnliche Erfahrung nicht möglich ist. Die Wesenheit Gottes aber kann nie Gegenstand einer sinnlichen Erfahrung werden. So stoßen wir hier auf einen seltsamen inneren Zwiespalt bei Thomas, den W. auf die Formel bringt: „a mystic in his demand and an Aristotelian in his psychology“. Mit anderen Worten: Während für Aristoteles die Erfüllung alles menschlichen Sehns im Bereiche des Immanenten liegt, scheidet sich Thomas hier von Aristoteles und sympathisiert mit dem neuplatonischen Endziel der Gottesschau. Während aber der Neuplatonismus die Erreichung dieses Zieles durch den Menschen hier auf Erden für möglich hält, bindet Thomas als Aristoteliker unsere Erkenntnis an die sinnliche Wahrnehmung. Sowohl beim Neuplatonismus als auch bei Aristoteles paßt also die Auffassung vom Menschen und seinen Möglichkeiten genau zu dem ihm gesetzten letzten Endziel, bei Thomas dagegen stoßen wir infolge der eben angedeuteten Überkreuzung auf eine merkwürdige Inkongruenz. Wenn wir W. recht verstehen, so liegt nach ihm die geniale Leistung des Thomas darin, daß er kraft dieses — von ihm vielleicht unbewußt erstrebten — inneren Antagonismus zwischen Platonismus und Aristoteles die Notwendigkeit der christlichen Offenbarung gleichsam a priori dartun kann. Denn sie hebt jene Inkongruenz zwischen dem mystischen Endziel und der aristotelischen Philosophie auf. Aristoteles und der Platonismus allein genommen machen jeder in seiner Weise die christliche Offenbarung überflüssig, der eine durch den Immanenzgedanken, der andere durch die unmittelbare mystische Schau. Die thomistische Überkreuzung von aristotelischen und neuplatonischen Elementen macht die christliche Offenbarung notwendig.

Diese Ausführungen W.s verdienen sicher große Beachtung. Denn sie machen mindestens so viel klar, daß die Rezeption des Aristotelismus keine mehr oder weniger belanglose erkenntnistheoretische Angelegenheit war, sondern einen Versuch darstellt, die christliche Idee der Offenbarung, die in der auf neuplatonischer Grundlage aufbauenden Theologie der Franziskaner gefährdet zu sein schien, vor einer Auflösung in die Mystik zu retten. In der Tat fragt man sich beim Studium der mystisch geeigneten Erkenntnistheorie eines Bonaventura, in der schon jede einfache sinnliche Wahrnehmung einen unmittelbaren Kontakt des menschlichen Geistes mit der Gottheit involviert, ob hier eine außer dem Geiste des Menschen sich ereignende Offenbarung überhaupt noch notwendig ist.

Die als notwendig postulierte Offenbarung liegt in der Schrift vor (Vorlesung 3). Sie scheint in der Theorie des Thomas die letzte autoritative Instanz zu sein, während praktisch unausgesprochen die Kirche die entscheidende Autorität ist. Die Verbindungslinie zwischen Theorie und Praxis ist der Schriftbeweis für das Vorhandensein einer zwar mündlichen, aber doch autoritativen apostolischen Tradition. W. weist mit Recht auf den logischen Fehler dieses Argumentes hin: Seine Voraussetzungen seien zugegeben; so folgt aus ihnen aber nicht, daß jeder kirchliche Gebrauch, der nicht durch die Schrift sanktioniert ist, von der Autorität der mündlichen Tradition seine Geltung empfängt. Die Vorlesung schließt mit einer Erörterung über den Verdienstcharakter des Glaubens, der in der thomistischen Fassung des Verhältnisses von Intellekt und Wille beruht: Der Intellekt gibt dem Willen Gründe dafür an, daß es gut ist, sich für die Annahme der Glaubensgeheimnisse zu entscheiden; der Wille vollzieht diese Entscheidung — darin liegt das Verdienstmoment — und bittet nun seinerseits den Intellekt, das, was er bereits als möglich eingesehen hat, auch als wahr anzunehmen. Zwar weiß W., daß diese Bewegung des Willens nach Thomas von der göttlichen Gnade gewirkt wird. (Vgl. z. B. S. th. II—II, q. 2 a. 9c: Der Intellekt stimmt der göttlichen Wahrheit zu *ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*.) Aber auf die Frage, wie mit dieser Gnaden-

lehre sich der Verdienstcharakter des Glaubens verträgt, geht W. leider nicht ein. Wenn er die Rolle, die Intellekt und Wille beim Zustandekommen des Glaubensaktes spielen, als Bekehrungspsychologie interpretiert, so dürfte er hier wohl zu stark modernisieren.

Nunmehr sind die Voraussetzungen geschaffen, die Synthese zwischen dem corpus philosophicum (natürliche Theologie) und dem corpus dogmaticum (geoffenbarte Theologie) in den Umrissen darzustellen (Vorlesung 4). Die Erörterung der natürlichen Gotteslehre gibt W. eine gute Gelegenheit, den Grundgedanken der aristotelischen Physik in klarer Darstellung verständlich zu machen: Prüft man diese unsere Welt, bestehend aus Materie in Bewegung (gleich Veränderung überhaupt), so erkennt man auf Grund rein wissenschaftlicher und philosophischer Erwägungen, daß sie nicht aus sich selbst Bestand haben kann, sondern in jedem Augenblick von einem nicht-materiellen, nicht-räumlichen Prinzip abhängt. Wenn W. in diesem Zusammenhange den Schöpfungsgedanken dem Aristoteles ohne Einschränkung abspricht, so würden wir zögern, diese Behauptung mit der gleichen Unbedingtheit aufzustellen. Ob nicht doch viele Züge bei Aristoteles dafür sprechen, daß Thomas ihn richtiger interpretiert hat, der ihm bekanntlich zwar die christliche Idee der Schöpfung in der Zeit abspricht, aber eine Art ewige Schöpfung bei ihm finden will? Man vergleiche zu dieser Frage Eugen Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig 1923. Auf S. 368f. sind dort eine ganze Reihe von Gründen dafür zusammengestellt, daß Aristoteles Gott gedacht hat als die Wirkursache, die das Seiende als Seiendes, d. h. als Substanz verursacht.

Während Thomas in dem Beweis dafür, daß Gott ist, fast ausschließlich dem Aristoteles folgt, biegt er in der Beantwortung der Frage, was Gott sei, durch die Aufnahme der theologia negativa und der Lehre von der Geltung der Prädikationen per analogiam wieder in die Bahnen des Platonismus zurück. Besonders in der Sphäre der geoffenbarten Theologie sind die platonischen Elemente niemals durch die aristotelischen verdrängt worden. Zwar war in der Trinitätslehre die neuplatonische Emanationstheorie aufgegeben worden. Aber die Attributenlehre blieb ein modifizierter Platonismus: Die Ideen des Guten, Wahren, Schönen sind zwar nicht mehr für sich subsistierende Entitäten ohne jede Beziehung zu einem Intellekt, sondern sie sind im Grunde miteinander identische Attribute Gottes, als solche aber haben sie eine reale Seinsweise in Gott. Während so in der Attributenlehre das Moment der Einheit im Gottesbegriff streng durchgeführt ist, scheint es durch die Dreiheit der Personen wieder bedroht. Nach W. hat Thomas den Widerspruch nicht beseitigen können, der darin besteht, daß wir von Gott in Begriffen reden müssen, die die unqualifizierte göttliche Einheit streng wahren, und dabei gleichzeitig die Trinität der Personen nicht verletzen dürfen. „Thomas ist zu aufrichtig, diesen Widerspruch zu verheimlichen, zu orthodox, ihn zu entfernen, und zu klar, ihn zu verdunkeln“ (S. 276). Ob in diesen Ausführungen der Unitarier in W. nicht zu sehr zu Worte kommt?

Es wäre u. E. an dieser Stelle W.s Aufgabe gewesen, von seiner Problemstellung aus den theologischen Offenbarungsbegriff selber deutlicher zu analysieren und zu fragen, ob der thomistische Versuch, die christliche Idee der Offenbarung festzuhalten, wirklich gelungen ist, oder ob nicht die Struktur des Offenbarungsbegriffs von der Vernunft her bedeutsame Veränderungen erfahren hat. Es scheinen uns eine Reihe Umstände darauf hinzuweisen, daß auch für Thomas Offenbarung nicht mehr ein in der Geschichte sich ereignendes factum singulare in all seiner Kontingenz ist, sondern vielmehr ein Kundtun von ewigen selbstevidenten allgemeinen Wesenheiten und Prinzipien, — selbstevident zwar nicht für unseren menschlichen, wohl aber für den vollkommenen göttlichen Intellekt. Offenbarungswahrheiten wären also prinzipiell von gleicher Struktur wie die Vernunftwahrheiten, wenn sie ihrem Umfang nach auch über sie hinaus-

reichen. Ist hier noch der christliche Offenbarungsbegriff in seiner Strenge gewahrt?¹

Die fünfte Vorlesung bringt die volle Entfaltung der oben angedeuteten Beziehungen zwischen thomistischer Erkenntnislehre und der Theorie von der visio Dei. Das Charakteristischste und Verdienstvollste der Leistung des Thomas ist vielleicht darin zu sehen, daß er jene scharfe Grenzlinie zieht zwischen dem, was uns hier auf Erden an Gotteseerkenntnis möglich ist, und dem, was uns einst geschenkt werden soll. Durch W.s Darstellung wird sehr schön deutlich, daß der Aristotelismus den Geist des Menschen in gesunder Weise hier auf Erden festhält und ihn vor einem voreiligen Hinaufflattern in Gottes Majestät bewahrt. Die visio Dei erscheint als die aus dem Diesseits ins Jenseits verweisene Mystik des Platonismus.

Die nächste sechste Vorlesung über die Lehre von der Seele behandelt eine der schwierigsten Partien des Thomismus. Man denke nur an das heikle Problem der principia individuanta. Der instruktive Wert gerade dieses Kapitels wurde

¹ Wie unbequem der Scholastik die einmalige zeitverhaftete Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung war, kann man deutlich an folgenden Worten des Alexander Halesius sehen: S. th. I, q. 1 caput 1: Sed doctrina Theologiae pro magna parte non est universalium, sed singularium, ut patet in narratione historica. Relinquitur ergo quod non est ars vel scientia. Mit anderen Worten: Das den Charakter der Wissenschaft als solche bestimmende Moment ist ihr Gegründetsein in ewig gültigen Allgemeinbegriffen. Wird nun der Wissenschaftscharakter der Theologie durch ihre Bezogenheit auf ein kontingentes historisches Singulare nicht aufgehoben? Die Lösung dieser Schwierigkeit bringen folgende Worte: Introducitur in historia sacrae Scripturae factum singulare ad significandum universale (!), et inde est quod eius est intellectus et scientia. An der Frage, wie Erkenntnis des Einzelnen möglich sei, hat sich schon Aristoteles vergeblich abgemüht. Der Spinozismus scheitert an demselben Problem: Die Irrationalität der zeitverhafteten res singulares läßt sich nicht restlos in die Rationalität ewig-zeitloser Gesetze auflösen, obwohl dieses Bemühen deutlich die beherrschende Intention ist. Die Scholastik hatte den griechischen Wahrheitsbegriff akzeptiert, in dem allgemeine ewige Wesenheiten und Prinzipien das konstitutive Moment sind. Infolge davon wird sie dazu verleitet, das zeitliche einmalige hic et nunc der Offenbarung möglichst zu verflüchtigen, zum Bild des Ewigen werden zu lassen. Es sei bereits hier auf die gleich zu besprechende Arbeit Stohrs über die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg hingewiesen, insbesondere auf das Kapitel über die zeitliche Prozession der zweiten und dritten Person. Stohr wundert sich etwas darüber, daß dieses Problem in der damaligen Zeit soviel Beachtung fand, da es doch „für den spekulativen Aufbau der Trinitätslehre weniger wichtig“ sei (S. 62). Von unseren Erwägungen aus wird das Interesse der Scholastik an dieser Frage sehr begreiflich: In der processio temporalis stößt Ewigkeit und Zeit, das innertrinitarische, von Ewigkeit her unveränderte Leben Gottes und sein Eingehen in die Geschichte aufeinander: Sed Filius vel Spiritus Sanctus ab eterno exit a suo principio et semper durat presencialiter iste exitus, et tamen noviter accipitur a creatura, quam inhabitat nunc et non prius. Ergo non solum procedit eterna processione in esse personale, sed etiam temporaliter procedit in creaturam (Ulrich, bei Stohr S. 64). Wenn wir Stohrs Interpretation der Texte folgen dürfen, so liegt bei Ulrich deutlich eine gewisse Tendenz vor, das Schwergewicht von dem zeitlichen Ausgang auf den ewigen zu verlegen. Der ewige Ausgang wird durch den zeitlichen geoffenbart (S. 64), der zeitliche Ausgang wird „zum Zeichen“ (!) des ewigen. Wenn so das geschichtliche nunc vornehmlich zum Transparent der ewig-zeitlosen innergöttlichen Relationen wird, wird man fragen müssen, ob hier die Idee der christlichen Offenbarung in ihrem ganzen Umfang noch festgehalten ist.

bereits oben hervorgehoben. Die Aufgabe, vor die Thomas sich gestellt sah, lag darin, den Nachweis zu erbringen, daß die Seele die „Form“ eines Körpers ist (aristotelisch), aber gleichzeitig auch als eine unabhängige von aller Materie bestehende Entität (christlich — platonisch) anzusehen ist. Als solche braucht sie nicht mehr Materie als Prinzip der Individualität, sondern ihr eigenes geistiges Bewußtsein genügt dazu. Da sie aber zur Erreichung ihrer höheren Verstandesfunktionen auf die Sinneseindrücke angewiesen ist, muß sie notwendig mit einem Körper vereinigt sein.

Die schwierige Frage, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele lehre, verneint W., da er mit Avicenna nur den intellectus possibilis individuell sein läßt, den intellectus agens dagegen für ein kosmisches Prinzip außerhalb des individuellen Geistes hält. Thomas meint, daß auch der intellectus agens eine Fähigkeit des persönlichen Geistes ist. Die Entscheidung über diese Frage hängt zum großen Teil an der Exegese von de anima III, 5. Wenn man dieses Kapitel nicht isoliert betrachtet, sondern in den Zusammenhang der Erörterung der ganzen Schrift einordnet, so legt sich u. E. folgende Erwägung nahe: III, 5 ist der Gipfelpunkt einer von Anfang an deutlich sichtbaren Linie. Das Grundthema von de anima ist zweifellos das Problem der Unsterblichkeit des Nus. Von Anfang an taucht es auf und läßt den Verfasser nicht mehr zur Ruhe kommen. Man spürt deutlich, daß ein persönliches Interesse allenthalben mitschwingt. Ob man daraus nicht schließen darf, daß hier etwas verhandelt wird, was den Menschen als einzelnen angeht? Es scheint uns, daß auch hier Thomas richtig gesehen hat.

War es für Thomas schon in der Seelenlehre sehr schwer, eine Versöhnung zwischen Aristoteles und dem Christentum herbeizuführen, so steigert sich diese Schwierigkeit in der Ethik, auf die die siebente Vorlesung eingeht. Der Kontrast zwischen aristotelischer und christlicher Ethik wird von W. klar herausgearbeitet. Die Unterscheidung zwischen natürlichen (= aristotelischen) Tugenden und übernatürlichen, „eingegossenen“ stellt den Ausgleich her, eine Unterscheidung, die eine starke Analogie aufweist zu der zwischen Vernunftwahrheiten und Offenbarungswahrheiten.

Ein Schlußvortrag (Poetry and Imagination) bringt geistvolle Bemerkungen über Stil und Dichtkunst des Thomas und über die Urstandslehre und die Angelologie. Man hätte gewünscht, daß W. den beiden letzten Punkten eine ernsthaftere philosophische und theologische Behandlung hätte zuteil werden lassen. Denn sie sind wirklich mehr und anderes als nur Beispiele dafür, welche Rolle die „imagination“ bei Thomas spielt. Doch weiß W. dies selbst natürlich am besten. Trotz der Ausführlichkeit unseres Referates konnten wir nur einen schwachen Eindruck geben von der Reichhaltigkeit der Probleme, die W. in seinem Werk vor uns entrollt. Dadurch daß er von einer auf die Mitte des Systems zielenden Fragestellung ausgeht, bleiben nur wenige wichtige Punkte dieses Systems ganz unerörtert. So wird W.s Buch geradezu zu einer Einführung in den Thomismus. Es zeichnet sich durch eine große Reife der Einsicht aus, die nur durch jahrelangen Umgang mit den Texten erworben werden konnte. Dazu liegt über dem ganzen Werk eine solche Klarheit und Durchsichtigkeit der Sprache, daß der Leser auch nach dieser Seite hin dem Verf. für seine Gabe dankbar sein wird.

Man ist im allgemeinen der Ansicht, daß in dem Ringen zwischen Platonismus und Aristotelismus, wie es sich besonders deutlich in Albertus Magnus spiegelt, Alberts Schüler Thomas den Aristotelismus seines Meisters konsequenter durchführte, während ein anderer bedeutender Albertschüler, Ulrich von Straßburg, vor allem die neuplatonischen Elemente Alberts zur Geltung brachte. So haben Baeumker, Grabmann und auch Geyer in der neuen Auflage des Überweg-Heinze Ulrich als Neuplatoniker angesehen. Hat die Arbeit W.s gezeigt, daß bei dem „Aristoteliker“ Thomas ein beträchtlicher Rest „platonischer“

schen“ Gutes übrig bleibt, so lehrt uns die Arbeit Stohrs erst recht eindrücklich, wie vorsichtig man mit solchen allgemeinen Einteilungen sein muß. Denn — um ein Hauptergebnis dieser Studie vorweg zu nehmen — St. macht den Versuch, „Ulrich als in hervorragender Weise aristotelisch orientierten Denker in Anspruch zu nehmen“ (S. 210), ohne natürlich das neuplatonische Gedankengut zu übersehen. Aber der Gesamteindruck von Ulrich ist der eines „energischen Aristotelikers“ (S. 204). Rückt schon in diesem Punkt Ulrich näher an Thomas heran, so legt die „auffallende Ähnlichkeit“ der Trinitätslehre der beiden Albertschüler St. die Annahme einer Abhängigkeit Ulrichs von Thomas sehr nahe (S. 58). Auch hier kommt er zu einem Resultat, das den Aufstellungen Grabmanns widerspricht. Bevor uns der ganze Text der Summe Ulrichs im Druck zugänglich ist, wird es schwer sein, über diese Frage zu entscheiden. Dagegen kann schon auf Grund der Darstellung St.s hinsichtlich des Verhältnisses Ulrichs zu Albert kein Zweifel bestehen. Um eine Formel St.s zu gebrauchen: so wie sich Bonaventura zu Alexander von Hales verhält, so verhält sich Ulrich zu Albert.

Bei einer Untersuchung über die Trinitätslehre eines Scholastikers wird für seine theologische Einordnung entscheidend sein müssen sein Verhältnis zu Richard von St. Viktor. Stohr hat bereits in seiner Studie über die Trinitätslehre Bonaventuras (1923) zwei Linien in der mittelalterlichen Trinitätslehre herausgearbeitet: die eine ist bezeichnet mit den Namen: Griechen, Richard, Alexander, Bonaventura; auf der anderen „lateinischen“ stehen Augustin, der Lombarde, Albert, Thomas. Der Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Auffassung liegt darin, daß die Griechen die Gleichheit der Personen nicht wie die Lateiner aus der Wesensidentität ableiten, sondern aus der gegenseitigen Einwohnung der Personen, aus ihrem gegenseitigen Sich-erfüllen und Sich-umfassen, so daß die Perichorese nicht Folge, sondern Beweisgrund der Gleichwesentlichkeit ist (S. 103 f.). Dazu kommt, daß es den Griechen in ihrer Spekulation auf die origines, den Lateinern aber auf die relations der Personen ankommt. Obwohl Ulrich die griechische Anschauung kennt und an einigen Punkten selbst gelegentlichen Gebrauch davon macht, beweist seine Gedankenführung als Ganzes nach St. doch deutlich, daß er auf die Seite der Lateiner gehört.

Diese Ergebnisse gewinnt St. durch eine sorgfältige Analyse der fünf Trakte des III. Buches der Summe Ulrichs und der entsprechenden Partien bei Albert und Thomas. Kap. 4—8 des vierten Traktes wurden wegen ihres rein philosophischen Inhaltes nicht mitbehandelt. Der Verf. will ihnen eine besondere Untersuchung widmen. Daß die Ergebnisse St.s eine wesentliche Korrektur erfahren werden, scheint wenigstens auf Grund der vorgelegten Texte unwahrscheinlich zu sein. Wenn einmal die Summe Ulrichs ediert sein wird, wird man in ihr zwar keinen originalen Denker kennen lernen, wohl aber wird sie geeignet sein, ein interessantes Licht auf die gesamte Problemlage des 13. Jahrhunderts zu werfen. Soviel darf man wohl auf Grund der vorliegenden Studie bestimmt erwarten.

Noch dringender freilich als eine Ausgabe der Summe Ulrichs ist eine kritische Neuausgabe der Werke des Duns Scotus. Freilich sind die Schwierigkeiten, die einem solchen Unternehmen entgegenstehen, trotz mancher wertvoller Vorarbeiten immer noch außerordentlich groß. Diesen Eindruck erhält man jedenfalls von dem von den Herausgebern der *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique* veröffentlichten Werk über die Kommentare des Duns Scotus zu den Sentenzen des Lombarden. Der Verfasser, der seine Studie nicht selbst hat erscheinen lassen können, ist Ch. Balić, der bereits 1926 in der RHE. die ersten Resultate seiner Handschriftenforschung kurz vorgelegt hatte. Im Grunde hat B. bereits in diesem Aufsatz den methodisch bahnbrechenden Schritt getan, daß er sich von der seit dem 17. Jahrhundert allgemein verbreiteten Ansicht, daß man nur zwei authentische Kommentare des Duns Scotus hätte,

frei macht. Denn seine Ausführungen gehen darauf hinaus zu zeigen, daß man mindestens zwei authentische Reportationen für das 3. Sentenzenbuch annehmen muß¹. Mittlerweile hatte Fr. Pelzer in der Zeitschrift für kath. Theologie in die Debatte eingegriffen und war (a. a. O. S. 79) zu folgendem Ergebnis gelangt: Es gibt drei authentische Kommentare des Duns Scotus: 1. Die Reportata Parisiensia von 1302—1304, enthalten in ms. F. 69 Worcester und in der Pariser Ausgabe 1517. 2. Die Reportatio maior, eine von Duns Scotus selbst herrührende Überarbeitung der Reportata Parisiensia. 3. Die Ordinatio, deren größter Teil nach 1) und 2) geschrieben ist. Ob überhaupt etwas davon vor dem Pariser Aufenthalt in Oxford entstanden ist, bleibt zweifelhaft.

Diese Aufstellungen erfahren durch B. jetzt wesentliche Korrekturen. Dies zeigt gleich eine Analyse des Handschriftenmaterials zum I. Buch. Das Ergebnis ist dies. Duns Scotus hat um 1298 in Oxford angefangen, über die Sentenzen zu lesen. Ms. 178 Padua (und einige andere mss.) enthalten wahrscheinlich diesen „commentaire inaugural“, den ersten Niederschlag der scotistischen Lehre. Die 1302—1303 in Paris gehaltene Vorlesung ist zwar in der genannten Worcester-Handschrift enthalten, aber sie deckt sich nicht mit der Ausgabe von 1517. Vielleicht 1305, vielleicht 1307 liest Duns Scotus wiederum in Paris über das I. Buch. Die Additiones magnae stellen diesen zweiten Pariser Kommentar dar. Vor 1307 war Duns Scotus ein zweites Mal in Oxford und hat dort mindestens gewisse Partien des I. Buches noch einmal vorgenommen. Also las Duns viermal über das I. Buch.

Beim II. Buch liegen die Dinge so: Von dem Text des Opus Oxoniense in der Ausgabe von Vivès gehören mindestens 350 Seiten nicht zur ursprünglichen Ordinatio. Diese war vielmehr unvollständig. Wilhelm von Alnwick, ein Schüler des Duns Scotus, schrieb die Additiones secundi libri zur Ergänzung der Ordinatio. Sie enthalten Nachschriften von Oxforder und Pariser Vorlesungen. Ihr Wert ist geradezu authentisch. Wir erfahren aus ihnen, daß Duns Scotus zweimal mindestens über bestimmte Quästionen des II. Buches in Paris gelesen hat. Ms. 708 Balliol College Oxford und ms. lat. 3063 Bibl. Nat. Paris stellen den besten Text dieser Aufzeichnungen Alnwick's dar. Dazu kommen die Secundae Additiones secundi Scoti (ms. lat. 1449 Wien), die nach Oxford weisen und eine Modifikation der Lehre über den Willen enthalten. Also hat Duns Scotus auch über dieses Buch mindestens viermal gelesen.

Zum III. Buch ist folgendes anzumerken. Die Ordinatio ist auch hier ursprünglich unvollständig und durch die Reportata ergänzt worden. Es ist schwer zu sagen, wo die Ordinatio aufhört und die Reportata beginnen. Sicher gehören dist. XVI—XXVI nicht mehr zur Ordinatio. Die Reportata sind uns in einer dreifachen Überlieferung erhalten: a) Die Lectura incompleta, b) die Lectura completa, c) eine Modifikation von b). Die Lectura completa, deren größter Teil nicht veröffentlicht ist, enthält viele Partien, die eine Präzision, Entfaltung und Bereicherung der Gedanken des Duns Scotus bringen. Besonders wichtig sind unveröffentlichte christologische und mariologische Stücke. Die Authentizität der Lectura incompleta und der Lectura completa steht über allen Zweifel

1) Bekanntlich trägt das Opus Parisiense oft den Namen Reportata Parisiensia, während das Opus Oxoniense auch Ordinatio genannt wird. Wichtig für das Verständnis des folgenden ist vor allem der Sinn der letzteren Bezeichnung. Sie bedeutet nach B. nicht, wie man früher (Wadding) meinte, eine Ergänzung des unvollständigen Oxforder Kommentars des Scotus durch seine Schüler, also nicht ein mehr oder weniger zweifelhaftes „arrangement“, sondern „den Text, den Scotus selbst geschrieben oder diktiert hat, den offiziellen (unvollständigen) Oxforder Kommentar“. Reportata sind Berichte oder Nachschriften von den Lehren eines Meisters, die, wenn sie authentischen Wert haben, von diesem selbst überprüft und gebilligt sind.

fest. Im ms. F. 69 Worcester, das nach Paris weist, finden sich die Notabilia cancellarii addita super 3m. Dieses Dokument ist eine Kritik der scotistischen Lehre, wohl ein Niederschlag des ersten offiziellen Kampfes zwischen Scotisten und Thomisten an der Pariser Universität

Die Erörterung des Materials zum IV. Buch bringt folgende Ergebnisse. 1303 legte Duns Scotus in Paris zum ersten Male dieses Buch aus. Die Handschriften, die diesen Kommentar enthalten, und auf denen auch die Ausgaben von 1518 (Paris) und 1597 (Venedig) beruhen, sind von Duns Scotus selbst nicht überprüft worden. Sie geben seine Gedanken nur sehr schlecht wieder. Nach dem Opus Parisiense ist das Opus Oxoniense entstanden. Duns Scotus selbst hat sehr wahrscheinlich die letzte Hand an diesen Kommentar gelegt. Die gedruckte Ausgabe weist bedeutende Abweichungen von den ältesten Handschriften auf. In dem opus brevis besitzen wir eine zweite Reportatio, die wahrscheinlich Duns Scotus selbst überprüft und gebilligt hat. Man nimmt an, daß sie die Vorlesungen des Duns Scotus nach seinem Doktorat, also nach oder während 1305 darstellt. Doch besteht die Möglichkeit, daß auch Quästionen darin enthalten sind, die vielleicht in Köln oder während des (vom Verf. mehr konstruierten als bewiesenen) Aufenthalts in Bologna behandelt wurden. Das bereits mehrfach genannte ms. F. 69 Worcester fügt in den Kommentar zum IV. Buch eine noch nicht veröffentlichte Quästion über die Kausalität der Sakramente ein. Dieses Dokument stellt eine Disputation dar zwischen Duns Scotus und einem Thomisten. Es gehört wohl in die Pariser theologischen Streitigkeiten des Jahres 1303 hinein. Inhaltlich macht es klar, daß Duns Scotus den Sakramenten eine wirkliche Kausalität im Hinblick auf die Gnade zuschreibt, so daß es falsch ist zu sagen, für ihn seien die Sakramente nichts weiter als „des occasions de la production de la grâce“.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß angesichts dieses Handschriftenmaterials sich der gedruckte Text des Opus Oxoniense und des Opus Parisiense in die verschiedensten Elemente auflöst. Oxforder und Pariser Lehren, frühere und spätere Anschauungen, echtes und zweifelhaftes Gut sind auf mannigfache Weise miteinander vermischt. Wenn wir eine kritische Ausgabe besitzen werden, die die unter den bereits veröffentlichten Texten herrschende Konfusion entwirrt und das noch unveröffentlichte Material ediert, wird die Entwicklung der Gedankenwelt des Duns Scotus durchsichtig werden und seine Lehre selbst mit schärferer Präzision zu erfassen sein. Die hier referierten Ergebnisse B.s, die von einigen Hypothesen abgesehen sehr gut fundiert zu sein scheinen, kann nur der Fachmann im engsten Sinne wirklich beurteilen. Führt uns B. doch durch ein Dickicht von etwa 160 Handschriften. Aber soviel darf man mit Gewißheit sagen, daß der Pfad, den er sich durch dieses Gestrüpp gebahnt hat, den Weg zur Neuausgabe bedeutend geebnet hat.

Während die beiden besprochenen fremdsprachlichen Werke auch für den deutschen Leser von großem Interesse sind, kann man das leider von Connollys Buch nicht in gleichem Maße behaupten. Er schrieb seine Monographie über Gerson, um damit eine Lücke auszufüllen, die besonders in der englischen kirchengeschichtlichen Literatur sehr fühlbar ist. C.s Arbeit macht nicht den Anspruch, eine originale Leistung zu sein. Obwohl sie die neueren Forschungen über das 14. und 15. Jahrhundert fleißig verwertet, wird Schwabs Monographie trotz ihres 70jährigen Alters nicht verdrängt, was von dem Verf. auch gar nicht beabsichtigt ist. Wenn der Hauptwert von C.s Studie in der Verarbeitung vor allem der neueren französischen Literatur liegt, so weist sie in anderen Punkten manche Mängel auf. Der Verf. bleibt allzu oft in allgemeinen Formeln stecken, wo eine schärfere Präzisierung des Gedankens unbedingt erforderlich gewesen wäre. So kommen z. B. die ohnehin spärlichen Bemerkungen über Gersons theologische Position kaum über allgemeine Andeutungen hinaus. Die aufrichtige Begeisterung für seinen Gegenstand läßt ihn manchmal etwas lob-

rednerisch werden. Man vergleiche demgegenüber, wie bei Schwab (z. B. S. 401) auch die Schwächen und kleinen Eitelkeiten Gersons zu ihrem Rechte kommen. Der Wille zur Anschaulichkeit in der Darstellung verbunden mit einer leisen Neigung, erbaulich wirken zu wollen, führt den Verf. gelegentlich zu Äußerungen, die in einer historischen Studie mindestens als stilwidrige Entgleisungen anzusehen sind. (Vgl. S. 41!) Der Aufbau des ganzen Buches läßt an Strenge und Durchsichtigkeit viel zu wünschen übrig. Besonders im ersten Teil geht Biographisches und Grundsätzliches oft durcheinander. Dadurch leidet die Klarheit der Linienführung beträchtlich.

Wichtiger ist indessen die Beobachtung, daß der Verf. aus einem gewissen konfessionellen Interesse heraus Gerson orthodoxer erscheinen läßt, als er wirklich war. An zwei Punkten zeigt sich dieses Bestreben besonders deutlich: in der Abschwächung des Konziliarismus Gersons, der möglichst harmlos erscheinen soll, und in dem fast ängstlichen Abrücken Gersons von den Reformatoren. Man wird bedauern müssen, daß C. dabei den üblichen Ton der konfessionellen Polemik nicht ganz vermeiden kann. Warum muß die Berufung der *Confessio Augustana* und der Apologie auf Gerson in der Frage des Mönchslebens gleich zu einer „shamful misrepresentation“ werden (S. 188)? Es wird doch aus C.s Darstellung gleichsam wider seinen Willen nur zu deutlich, daß man von Gerson wirklich nicht mit dem Verf. sagen kann, er habe „nichts als Sympathie für das Ideal des mönchischen Lebens“ gehabt (*ibid.*). Auch darf man nicht Gersons kritische Haltung in dieser Frage zu einer zwar „unglückseligen“, aber im Grunde doch belanglosen terminologischen Angelegenheit abschwächen (S. 366). Wenn C. Gerson von Luthers Rechtfertigungslehre, die er für „mysticism of quietism (!) hält (S. 365), abrückt, so wird man ihm darin zustimmen müssen. Ist doch Gersons Mystik verwurzelt in dem *niti quantum in se est* und in dem *facere suum laborem* (Dupin III, 576 bei C. S. 278). In der Frage, ob und in welchem Maße Gerson auf die religiöse Entwicklung des jungen Luther eingewirkt hat, schließt sich der Verf. an Scheel an. Hier hätte er sich sicher auch den protestantischen Theologen zu Dank verpflichtet, wenn er Gersons Haltung in der Frage nach der Überwindung der Anfechtung gründlicher untersucht hätte. Leider ist gerade da (S. 317 ff.) seine Darstellung sehr skizzenhaft. Ebenso ist zu bedauern, daß Gersons Stellung zu den religiösen Volksbewegungen seiner Zeit nicht ausführlicher behandelt wird. Für die gegenwärtige Luther-Debatte (vgl. Hermelinks Vortrag auf dem Zweiten Theologentag) wäre eine Arbeit darüber, wie sich diese Bewegungen in der Beurteilung Gersons spiegeln, sehr willkommen. Ein Punkt sei hier kurz angedeutet. C. zitiert S. 116 Dupin II, 116: *Quidquid avertit a sacramentis suscipiendis, praesertim a Sacramento Confessionis, debet rejici fideliter. Constat autem per experientiam in multis, quod taliter se flagellantes non curant de sacramento confessionis, dicentes quod haec flagellatio potior est ad delendum peccata, quam quaecunque Confessio.* Denkt man beim Lesen dieser Stelle an Luther, so ist zweierlei klar: Im Gegensatz zu Luther kommen die Flagellanten von dem Nomismus des Katholizismus nicht los, sondern geraten vielmehr tiefer in ihn hinein. Mit Luther berühren sie sich aber in der Erkenntnis, daß die Sicherungen der Kirche, insbesondere die des Beichtsakramentes, der Sünde gegenüber versagen. Mit anderen Worten, der Punkt, an dem die Flagellanten für Gerson „häretisch“ werden, liegt auf der gleichen Ebene wie der Punkt, an dem Luther für das Urteil jedes katholischen Menschen aufhört, „katholisch“ zu sein. Beide Bewegungen, Flagellanten und Reformation, verlassen die katholische Kirche an der gleichen Stelle, um dann freilich gerade entgegengesetzte Wege zu gehen.

So regt zwar C.s Buch nach mancher Seite hin zum Nachdenken an — es sei dies ausdrücklich hervorgehoben —; es läßt aber den Leser an vielen Punkten nach neuer Belehrung ausschauen.

Alte Kirche

Eugène De Faye, *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles.* 2^e édition augmentée. Paul Geuthner, Paris, 1925. 547 S. geh. 100 Fr.

Die vorliegende 2. Auflage wird als *augmentée* bezeichnet. Diese Vermehrung bezieht sich auf das 1. Kapitel über das „Problem“, das von ursprünglich drei Seiten auf 22 Seiten angewachsen ist, da der Verfasser sich über die von ihm in seiner 1. Auflage befolgte Methode mit seinen Kritikern auseinandersetzt, die in seinem Werke eine Geschichte des Gnosticismus erblicken wollten. Ganz neu hinzugekommen ist am Schluß Appendix IV, eine bibliographische Übersicht über die für das Studium des Gnosticismus wichtigsten Werke, ein Auszug aus zwei in der *Revue de théologie et de philosophie* 1913 erschienenen Artikeln, dem von S. 529 ab eine kurze Übersicht über die seit 1914 erschienenen Publikationen folgt. Da diese Übersicht mit dem Jahre 1923 abschließt, konnte die neue Textausgabe der *Pistis Sophia* wie die Übersetzung des Rezensenten aus dem Jahre 1925 nicht berücksichtigt werden. Es ist sicherlich ein erfreuliches Zeichen, daß die erste im Jahre 1913 erschienene Auflage in Anbetracht des Weltkrieges so schnell vergriffen ist. An der Darstellung hat der Verfasser überhaupt nichts geändert, nur kleine Umstellungen bei Valentin habe ich bemerkt. De Faye stellt sich die Aufgabe, die einzelnen Gnostiker aus ihren eigenen Zeugnissen wieder erstehen zu lassen, da er den Angaben der Ketzerbestreiter mit großer Skepsis gegenübersteht. Daher nehmen die Untersuchungen über die in koptischer Sprache erhaltenen Originalschriften einen sehr breiten Raum ein (S. 269 bis 353). Auf eine Auseinandersetzung mit dem Verfasser will ich mich nicht einlassen; ich verweise einfach auf meine Einleitungen zu den beiden erwähnten Ausgaben. Sehr gründlich hat der Verfasser die Gnostiker der *Philosophumena* (S. 189—256) behandelt, wobei zu bedauern ist, daß ihm bei seiner 1. Auflage noch nicht die 1916 erschienene Ausgabe der *Refutatio* von Wendland zur Verfügung stand. Er sieht in ihnen wichtige Quellenzitate des Hippolyt aus unedierten gnostischen Dokumenten und sucht an der Hand dieser die gnostischen Ideen der Naassener, Peraten, Sethianer, Simonianer und der späteren Valentinianer zu rekonstruieren. Ich habe den Eindruck, daß sein Vertrauen zu den Hippolytischen Exzerpten zu weit geht. Sollten die Gnostiker im Laufe eines Jahrhunderts sich so gründlich umgestellt haben und sollte dies ausschließlich auf dem Boden Roms geschehen sein? Es wäre zu wünschen, daß bei einer umfassenden Geschichte des Gnosticismus der Verfasser zu diesem Problem der geschichtlichen Entwicklung nochmals gründlichste Stellung nähme. Vielleicht würden dort auch die von den Ketzerbestreitern überlieferten Systeme mehr Beachtung finden, wenn auch ihnen der Vorwurf nicht erspart werden kann, eine bewußt oder unbewußt einseitige Darstellung ihrer Gegner gegeben zu haben.

Berlin.

Carl Schmidt.

F. Ll. Griffith, *Christian Documents from Nubia.* (From the Proceedings of the British Academy. Volume XIV.). London, Humphrey Milford Amen House, E. C. 30 Seiten und 4 Tafeln.

Auf Wunsch der Redaktion berichte ich hier über diese Schrift, obwohl sie Dokumente einer Sprache enthält, in die ich nur gelegentlich hineingeschaut habe. Es war eine große Überraschung, als im Jahre 1906 H. Schäfer und K. Schmidt in den Sitzungsberichten der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften die „ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache“ der wissenschaftlichen Welt bekannt gaben. Das waren „Überreste einer bisher verschollen gewesenen Literatur, von deren einstiger Existenz wir nur durch Zeugnisse auswärtiger Schriftsteller Kenntnis hatten“. Mit Hilfe seiner gründ-

lichen Kenntnis des Neunubischen vermochte Schäfer schon damals mancherlei zu übersetzen und auch die Zusatzbuchstaben zum koptischen Alphabet, das die Nubier übernommen hatten, richtig zu bestimmen. Inzwischen mehrte sich das Material, und im Jahre 1913 konnte F. Ll. Griffith, der bekannte Entzifferer der altmeröitischen Inschriften, seine „Nubian Texts of the Christian Period“ in den Abhandlungen der Berliner Akademie mit Erklärungen und Glossen herausgeben, nachdem Schäfer ihm „in the most unselfish manner“ sein eigenes Material zur Verfügung gestellt hatte. Auf Grund dieser Texte bearbeitete Ernst Zyhlarz seine „Grundzüge der nubischen Grammatik im christlichen Frühmittelalter“ (Leipzig 1928). Fast gleichzeitig mit diesem Buche erschien die hier anzudeigende Schrift von Griffith; er hat in ihr zwei neu aufgefundene nubische Dokumente und eine griechische Inschrift aus Nubien, die bereits früher bekannt war, in mustergültiger Weise bearbeitet.

Das erste Dokument ist eine Marmorschale aus einer Kirche der nitrischen Klöster (im Wadī en-Natrūn); die Ränder dieser Schale sind mit einer griechischen Inschrift bedeckt, während in der Mitte eine altnubische Inschrift steht. Der griechische Text ist, wie so oft bei zweisprachigen Inschriften, nur eine kurze Wiedergabe des Inhaltes der Hauptinschrift. In beiden Inschriften wird König Georg von Nubien erwähnt; im nubischen Texte stehen die genauen Angaben, daß König Georg 1106 geboren wurde, 1130 auf den Thron kam und 1158 starb. Griffith vergleicht diese Schale mit koptischen Altertümern ähnlicher Art und schließt daraus, daß sie „might well have been designed to hold anniversary or other offerings bequeathed to a church or a monastery by the persons commemorated“ (S. 4).

Das zweite Dokument ist eine Rechtsurkunde auf Leder, die durch ihren Fundort (zwischen dem zweiten und dritten Katarakt) bemerkenswert ist. Sie stammt aus der Zeit des Königs Basil, der im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts regierte. Auf S. 15—17 zählt Griffith die bisher in Nubien gefundenen Rechtsurkunden auf (fünf koptische und zwei nubische) und kommt zu wichtigen Schlüssen über den Gebrauch des Griechischen, Koptischen und Nubischen in jenen Gegenden.

Das dritte Dokument ist ein Graffito aus dem sogenannten Simeons-Kloster bei Asuān, das eigentlich ein Kloster des Apa Hatre ist. Dies Graffito ist zwar in barbarischem Griechisch verfaßt, aber die Schrift ähnelt ganz der nubischen, und es kommen auch einige nubische Wörter in ihm vor. Griffith kopierte den Text im Jahre 1911 und veröffentlichte ihn in seinen Nubian Texts S. 57/58. Leider war die Kopie unvollständig, da ein Teil der Inschrift abgebröckelt war. Aber vor Griffith hatten bereits Clédat und Monneret de Villard sie kopiert, als sie noch fast vollständig war. Somit kann Griffith nun einen bedeutend besseren Text geben, der auf drei verschiedenen Abschriften beruht, zu denen noch einige Verbesserungen und Ergänzungen kommen, die Prof. Monneret de Villard durch einen erneuten Vergleich mit dem Original im Jahre 1928 feststellen konnte. Der Text ist von ganz eigentümlicher Art, und sein Verständnis wird durch das schlechte Griechisch, in dem er geschrieben ist, sehr erschwert. Er beginnt mit einer Anrufung des Erzengels Michael, der nicht nur bei den Nubiern und Abessinern, sondern auch bei den übrigen orientalischen Christen eine wichtige Rolle spielt oder spielte. Dann zählt der Schreiber, der sich vorläufig noch nicht nennt, eine Anzahl von Männern auf, die er bewundert und die eine *καύχησις* bewirkt haben; es sind Priester, Heilige und Herrscher. Nach der Aufzählung bittet er Gott um *ἀνάπαυσις* für mehrere der bereits genannten Herrscher, nämlich die Könige Joel, Isaak, Merkurios Phoros, Kudanbes und die berühmten ägyptischen Heiligen Makarios und Senutios (Schenute). Schließlich fügt er noch eine Bitte für sich armen Sünder hinzu, nennt seinen Namen und das Datum. (12. Pharmuthi 1038, nach der Ära der Märtyrer, = 7. April 1322 nach dem julian. Kalender).

Einige Bemerkungen zu diesem Texte gebe ich mit aller Reserve. In Z. 3 steht $\Pi\Lambda^{\Delta} \cdot \Theta\Xi \cdot \text{ΕΠΑΙΝΟΣ} \Pi\Lambda^{\Phi} \cdot \Theta\Xi \cdot \text{ΕΠΟΝΟΜΑ} \cdot \Gamma$ [$\Theta\Xi$]. Die Buchstaben Λ und Φ stehen im Text über den vorhergehenden Buchstaben; an Stelle der koptisch-nubischen Formen habe ich hier griechische Unziales eingesetzt. Griffith umschreibt $\Pi\Lambda^{\Delta}$ θεοῦ ἔπαινος, Παφνούτιος θεοῦ ἐπώνυμος [ἔρεῖς?] θεοσεβής (or: θεοῦ) und übersetzt „Pa. . . is praise of God, Paphnutius, namesake of God, a pious priest“ und weist mit Recht darauf hin, daß Paphnutius im Koptischen „der von Gott“ bedeute. Ich möchte vorschlagen $\Pi\Lambda^{\Delta}$ in $\Pi\Lambda^{\Lambda}$ zu verbessern und darin die in nubischen Texten gebräuchliche Abkürzung für παλαιός „Prior“ zu sehen; zu dieser vgl. die Aufzählung bei Zyhlarz, S. 8. Dann hätten wir: „ein Prior, [der] Gottes Lob [verdient], ist Paphnutius, Namensgenosse Gottes, ein frommer Priester (oder: ein Priester Gottes).“ Ob der Bischof Paphnutius, der am Konzil von Nicaea teilnahm, hier gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Und der Zusammenhang mit dem Kontexte bleibt bei meiner Übersetzung ebenso dunkel wie bei der von Griffith. Andererseits könnte man die Abkürzung $\Pi\Lambda\Lambda$ in $\Pi\Lambda[\Lambda\Lambda\Lambda]\Lambda[\text{ΙΟΣ}]$ auflösen und an den bekannten Mönchsschriftsteller Palladius denken. Der Zusammenhang wird aber auch dadurch nicht klarer. — In Z. 7 wird ein ἀναγνώστης μέγας des Namens ΟΔΙΟΝ erwähnt. Dieser Name wird von Gr. zweifelnd als Odenathus erklärt. Im Altarabischen ist Udhainat verhältnismäßig selten; doch dieser Name kommt in den vorislamischen Inschriften der Provincia Arabia ziemlich häufig vor, in Anlehnung an Odenathus, König von Palmyra im 3. Jahrh. Daß sich aber ein Udhainat hier unter die griechischen, koptischen und nubischen Namen verirrt haben sollte, ist mir sehr unwahrscheinlich. Allerdings weiß ich nichts Besseres vorzuschlagen. — In Z. 8–11 werden Herrscher aufgezählt, für die in Z. 12–14 um ἀνάπαυσις gebeten wird. In Z. 12–14 haben alle nur den Titel ρεξ (rex), von dem Gr. S. 25, Anm. 8 sagt: „Rex is not recorded in Greek“; mir ist jedoch ρηξ in griechischen Inschriften begegnet, und die Wörterbücher von Liddell-Scott und von Sophocles geben Belege dafür. In Z. 8–11 haben die Herrscher verschiedene Titel: Mercurios Phoros wird als κοίρωνος, Kudanbes als καισάρων πρόεδρος, Isaak als βασιλεύς bezeichnet, dagegen steht vor Joel das merkwürdige Wort ΣΚΕΠΤΙΟΡ. Dies liest Gr. als σκεπτόριον und erklärt es als „mirror of events“ in übertragenem Sinne. Es läge näher, an ein Wort zu denken, das die Herrschergewalt zum Ausdruck bringt. Vielleicht ist also σκηπτοφόρος (oder σκηπτοφόρος) gemeint; der Wechsel von η und ε ist im hellenistischen Griechisch des Orients zwar nicht häufig, kommt aber doch vereinzelt vor. — In Z. 11 finden sich hinter βασιλεύς Ἰσαάκ zwei nubische Wörter; das erste ist $\Lambda\Lambda\Upsilon^{\Gamma}$, dessen Γ über dem anderen Buchstaben steht und nicht ganz sicher ist, das zweite lautet ΕΙΚΣΙ (das koptische Zeichen für sch ist hier durch ξ ersetzt). Bei $\Lambda\Lambda\Upsilon$ denkt man natürlich sofort an das nubische Wort für „groß“ (dawī, dawū); das Γ könnte mechanisch von der Abkürzung ME^{Γ} für μέγας herübergenommen sein. Für das Wort ΕΙΚΣΙ nahm Gr. früher (Nubian Texts, S. 95) zweifelnd die Bedeutung „Monat“ an. Jetzt sagt er (S. 25, Anm. 6) „its meaning eludes me“. Zyhlarz übersetzt es (S. 168, Z. 7 und S. 169, Z. 2) durch „Stifter“. So mag denn König Isaak hier „der große Stifter“ genannt sein; aber das ist unsicher, und die Wortstellung wäre im Nubischen sehr auffallend, wenn auch nicht unmöglich. — Es sei noch erwähnt, daß die Namen Joel und Isaak auch bei den christlichen Königen Abessinien vorkommen.

Sehr wichtig sind die historischen Ausführungen von Gr. über Kudanbes, den er mit Recht in dem „Kerenbes“ bei dem arabischen Schriftsteller al-Maqrizi wiederfindet, da d und r im Arabischen leicht verwechselt werden können. Der Titel von Kudanbes „καισάρων πρόεδρος“ klingt zunächst sehr hochtrabend; aber er ist kaum anders gemeint als *negūša nagašt* in Abessinien,

d. i. Oberkönig (wörtlich: König der Könige). Kudanbes war wohl, wie Gr. annimmt (S. 28), der letzte christliche König von Nubien, und dies Graffito war das letzte Aufflackern der aussterbenden Staatsreligion von Nordnubien. — Über die anderen genannten Könige fügt Gr. kurze Bemerkungen hinzu, und er behandelt zum Schlusse noch ein fragmentarisches nubisches Graffito, das in derselben Kirche gefunden wurde wie der Kudanbes-Text.

In der Einleitung gibt Gr. eine kurze und klare Übersicht über die Geschichte des christlichen Nubiens und verweist auf Roeders Aufsatz (Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans) in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. 33 (1912), S. 364—398. Er nimmt an, daß die christliche Zeit Nubiens mit der Tätigkeit von monophysitischen Missionaren im 6. Jahrh. begonnen habe. Zyhlarz (S. X) weist, nach Quatremère und Junker, darauf hin, daß die Nubier zuerst Melkiten waren und erst im Jahre 704 n. Chr. eine monophysitische Kirchenreform durchmachten. Im benachbarten Abessinien wurde das Christentum schon im 4. Jahrh. eingeführt, und man nimmt als Zeit der monophysitischen Kirchenreform das 6. Jahrh. an. Vielleicht wäre noch zu erwähnen, daß der Name des südlichen nubischen Reiches als 'Alwā in einer Inschrift von Aksum vorkommt (Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV, S. 40 zu Z. 32), und daß die Hauptstadt dieses Reiches, Soba, noch heute in einer nicht mehr klar verstandenen Redensart der Tigre-Völker im nördlichen Abessinien sich findet; ich habe mehrfach dort gehört *men sōba 'et nōba*, wörtlich „von Soba bis zu den Nubiern“, d. h. „weit und breit“.

Aus dem vorstehenden ergibt sich, wie wichtig die neuen Dokumente für die Geschichte des christlichen Nubien sind, und wie dankbar die Wissenschaft Herrn Griffith dafür sein muß, daß er ihre Bearbeitung übernommen hat, eine Aufgabe, für die niemand besser geeignet war als er.

Tübingen.

E. Littmann.

Mittelalter

Festgabe für Ludwig Schmitz-Kallenberg zum 10. Juni 1927. Überreicht von Johannes Bauermann, Franz Flaskamp, Gerta Krabbel, Bernhard Vollmer. Münster, Verlag Regensburg, 1927. VI, 147 S. Mit Bildnis, Karten und Lichtdrucktafeln. 10.—RM.

Vier Kollegen und Schüler haben diese Festgabe „Aus Mittelalter und Reformation“ dem Münsterer Staatsarchivdirektor und Professor Schmitz-Kallenberg zum 60. Geburtstag gewidmet. Voran steht der umfangreiche Beitrag von Flaskamp, Das Hessen-Bistum Buraburg (S. 1—55). Fl. behandelt in sechs Abschnitten die Vorbereitung, die Gründung, den hessischen Sprengel, Bischof Witte, das Ende des Hessenbistums und die Pfarrei Buraburg mit der ihm eigenen gründlichen Ausschöpfung der Quellen, die großen Fleiß und eingehende Vertrautheit verrät, aber auch mit einer Umständlichkeit, die das Überwuchern der Anmerkungen zur Folge hat. Trotzdem ist die Arbeit nicht abschließend, denn Fl. hat die ergebnisreichen Ausgrabungen Jos. Vonderaus, die im Sommer 1926 begonnen wurden, und auf welche ich in einer Besprechung von Fl.s Arbeit über das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius in der Ztschr. f. Missionswissenschaft 17 (Münster 1927), S. 58 hingewiesen habe, nur nebenbei erwähnt (S. 54). Vgl. darüber jetzt ausführlich Fuldaer Geschichtsblätter 21 (1928), S. 1 ff. und auch K. Lennarz über das Alter des Archidiaconats Fritzlar in seiner Bonner phil. Dissertation „Propstei und Pröpste des St. Peterstifts in Fritzlar“ (1928), S. 80 ff. In der genannten Besprechung wies ich auch auf die Frage des Brigiden-Patroziniums hin, die Fl. gar nicht berührt. Zu dem S. 48 angezogenen Tode des Bonifatius ist noch des Verf.s Aufsatz „Das Todesjahr des hl. Bonifatius“ im Historischen Jahrbuch 47 (1927), S. 473—485 zu beachten,

in dem überzeugend nachgewiesen wird, daß die Fuldaer Tradition für das Jahr 754 gegenüber der Mainzer vorzuziehen ist, wie schon M. Tangl ausgeführt hat. Die im Text und als Beilagen gegebenen Karten sind teilweise schon aus anderen Arbeiten des Verf.s bekannt und stehen hinsichtlich ihres Wertes kaum im rechten Verhältnis zu den hohen Herstellungskosten. Das Ganze ist auch als selbständige Schrift: „Das Hessen-Bistum Buraburg. Ein Beitrag zur „Germania sacra“. Mit 4 Karten im Text und 9 Karten als Anlagen. Anhang: Zum Lebensbilde des hl. Bonifatius. Mit Beihilfe der Notgemeinschaft Deutscher Wissenschaft“ erschienen. Der „Anhang“ S. 56—67 enthält Besprechungen der Bonifatiusbiographien von Robinson (1916), Kurth (1913) und Laux (1922) und eines von einem Benediktiner auf Korea verfaßten Bonifatius-Schauspieles. Der Zusammenhang dieses „Anhangs“ mit Buraburg ist recht locker, zumal die Besprechungen teilweise schon anderweitig gedruckt sind.

F.l.s Beitrag folgt eine ebenso umfangreiche Abhandlung Bauermanns: Ein westfälischer Hof des Klosters Fulda und seine Kirche (S. 56—112). Es handelt sich um die älteste Originalurkunde eines Bischofs von Münster, Siegfrieds († 1032), des Bruders Thietmars von Merseburg, für Fulda, die bei Schannat gedruckt ist, aber in Erhards Regesten fehlt. Fulda erhielt einen Hof in der Bauerschaft Detten, der noch im 16. Jahrhundert Lehenbesitz des Klosters war. Die Kirche in Schapdetten war Bonifatius geweiht. Die Ausführungen sind diplomatisch und kirchenrechtlich bedeutsam.

Von geringerem Umfang ist der Aufsatz von Vollmer, Das Testament Levolds von Northof (S. 113—121), aber sehr willkommen für die neue Ausgabe der Werke des bekannten Geschichtschreibers. Das Testament (1341 April 2) liegt im evangelischen Pfarrarchive zu Wald bei Solingen. — Krabbels Aufsatz (S. 122—141) ist eine Vorarbeit für die Neuausgabe von „Willibald Pirkheimers Schutzschrift für das Klarakloster in Nürnberg“, die notwendig wird, nachdem das Konzept der Schrift in Pirkheimers Nachlaß auf der Nürnberger Stadtbibliothek aufgetaucht ist. Willibalds Schwester Caritas war Äbtissin des Klaraklosters. — Auf fünf Seiten (S. 142 bis 147) werden die Schriften Schmitz-Kallenbergs zusammengestellt.

Breslau.

W. Dersch.

Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D 47, fol. 11^r—100^r). Einleitung und Textausgabe von Kunibert Mohlberg O. S. B. Untersuchungen von Anton Baumstark (Liturgiegeschichtliche Quellen, herausgegeben von Kunibert Mohlberg und Adolf Rücker, Heft 11/12), Münster i. W., 1927, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. XLIII und 104 und 199 Seiten, geh. 14.30 M.

Eine Textausgabe des im Codex D 47 der Kapitelsbibliothek zu Padua erhaltenen Sakramentars bildet dieses Buches Mitte. Der Text wird umschlossen von einer von Mohlberg geschriebenen „Einleitung“ und von den auf den Text folgenden umfangreichen „Untersuchungen“ Baumstarks. Die Einleitung Mohlbergs beschäftigt sich mit der Handschrift und läßt uns ihre Bedeutung erkennen, die darin besteht, daß ihr zweifelsohne ein stadtrömisches vorhadrianisches Sakramentar, und zwar des 7. Jahrhunderts zugrunde liegt, ja daß wir hier die älteste bis jetzt greifbare Gestalt des stadtrömischen Sakramentars haben. Die unter dem bescheidenen Titel „Untersuchungen“ einhergehenden Ausführungen Baumstarks bieten nicht weniger als eine eingehende Darlegung des Befundes der gesamten Handschriften der Sakramentare und der sich daraus ergebenden Probleme für die kirchengeschichtliche Forschung. Die stets vorsichtig urteilende Darstellung ist sich dessen bewußt, daß ihre „Ergebnisse“ bloß Vermutungen sind; aber diese Vermutungen sind nicht nur gut begründet, sondern besitzen sogar einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß sie

die Forschung vor ganz neue Aufgaben stellen, und zwar nicht bloß die speziell liturgiegeschichtliche, sondern auch die kirchengeschichtliche Forschung. B. zeigt, daß die Forschung auf einem Irrweg war, wenn sie von einem „Gelasianum“ sprach. Es gibt kein „gelasianisches“ Sakramentar im Sinne der Überlieferung, sondern ein großes Korpus einer eigentlich anonymen Überlieferung römischen Sakramentartstoffes, der erst im Gegensatz zum Gregorianum mit dem Namen des Papstes Gelasius verknüpft wurde. Diese sogenannten „gelasianischen“ Überlieferungen stehen also neben, ja genau genommen nach, nicht vor dem Gregorianum. Durch diese Sachlage ergibt sich ein gegen das seither geschaute völlig verändertes Bild von der Entwicklung der römischen Messe. Ist die Annahme B.s richtig, so gab es höchstwahrscheinlich überhaupt kein offizielles vorgregorianisches Sakramentar der römischen Kirche, sondern erst Gregor der Große hat „die variablen Texte der römischen Messe endgültig der Sphäre einer von Fall zu Fall frei schaffenden Gestaltung entzogen“, wobei es sich dann selbstverständlich „nicht um einen plötzlichen Bruch mit einer noch lebendigen Gepflogenheit, sondern nur um etwas wie die Sanktionierung eines allmählich erreichten Entwicklungsstadiums“ gehandelt haben kann.

Beim Versuch der Lösung des zweiten Problems, das die Sakramentarüberlieferung stellt, bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem urgregorianischen und dem hadrianischen Gregorianum leistet der hier herausgegebene Codex P. unschätzbare Dienste. Einen besonders breiten Raum nehmen in B.s Untersuchungen die Erörterungen über das „Gelasianum“ des 8. Jahrhunderts ein. B. glaubt nachweisen zu können, daß die Heimat dieses Typs in England, und zwar in Wessex liegt, und dieses „Gelasianum“ von dort aus spätestens vor 747 nach dem Frankenreich übertragen wurde. Bei dieser Annahme ergibt sich wiederum ein von dem seither gesehenen völlig verändertes Bild der kirchengeschichtlichen Vorgänge. Wir können hier auf Einzelheiten nicht eingehen. Aber von welcher Bedeutung die Aufstellungen B.s sind, läßt sich an folgenden Ergebnissen seiner Untersuchungen ermaßen. Alkuin brachte in seiner Neuausgabe des Hadrianum nicht etwa das vor dem Hadrianum im Frankenreich gebräuchliche Meßbuch römischen Ritus zur Geltung, sondern das ihm aus seiner angelsächsischen Heimat vertraute Meßbuch, dessen Typ höchst wahrscheinlich nicht vom heutigen Frankreich aus nach Deutschland kam, sondern durch die angelsächsischen Glaubensboten aus Britannien nach Deutschland gebracht worden war. Alkuins Neuausgabe war für die Bedürfnisse und Verhältnisse des Frankenreichs bestimmt; eine Rückwirkung auf das stadtrömische Meßbuch sollte sie nicht ausüben. Die Liturgiepolitik Karls des Großen schließt bloß eine bestimmte Vergangenheit ab. Die Zukunft beherrscht hat der mit den Ottonen einsetzende deutsche Einfluß auf Rom. Nicht vom Frankreich der letzten Karolinger und der ersten Capets ging ein Einfluß auf die stadtrömische Liturgie aus, sondern vom Deutschland der Ottonen und Salier.

Lich (Oberhessen).

Paul Schorlemmer.

Joseph Ahlhaus, Geistliches Patronat und Inkorporation in der Diözese Hildesheim im Mittelalter. Freiburg i. Br., Herder, 1928. VIII u. 188 S. 8.— M.

Die ersten Kapitel dieser Untersuchung, in denen die geistlichen Patronatgruppenweise mit allen Einzelbelegen aufgeführt werden, waren schon 1922 als Dissertation in Maschinschrift veröffentlicht und sind nun durch ein drittes Kapitel ergänzt, das die Rechtsverhältnisse sowohl des geistlichen Patronats wie der Inkorporation, durch Einstellung urkundlicher Nachweise aus der Diözese in die umrahmenden kirchenrechtlichen Bestimmungen und Begriffsfestlegungen, scharfsinnig darlegt. Die Entwicklung vom Eigenkirchenwesen über dessen Herabminderung im Patronat bis zur Inkorporation in ihren zwei Hauptformen, die

schließlich die übelsten Mißstände gezeitigt hat (S. 173f.), hebt sich deutlich heraus, ebenso das durchgehende Vorwiegen des finanziellen Moments bei allen Instanzen und etwa die Entstehung von Kompatronaten. „Unberücksichtigt bleibt die Geschichte des Laien- und Gemeindepatronats, sowie die Entwicklung des päpstlichen Provisions- und Exspektanzenwesens“ (S. 3). Doch ist dem mittleren Kapitel eine Zusammenstellung der Laienpatronate der Diözese anhangsweise beigegeben. Verfasser hat u. a. einige hs. Kopialbücher von Stiften und Klöstern herangezogen (S. 9f.), während ihm die Hauptstütze das von H. A. Lüntzel 1837 veröffentlichte Archidiakonatsregister des Bistums bot; für dieses hatte J. Machens (1920) weitere Hss. nachgewiesen, freilich ohne sie zu benutzen. Wie ich aus eigener Vergleichung versichern kann, hätten sie auch für die Einzelfeststellungen über die Patronate hier und da Ergänzungen oder Berichtigungen liefern können und somit das Bild der tabellarischen Zusammenstellungen S. 85—88 etwas anders gestaltet. „Runi“ z. B. (S. 35) steht für Ohrum, die alte Taufstätte an der Oker schon im 8. Jhd. Für Schwicheltd S. 37 ist übrigens Mutterkirche nicht „Herbord“ (Personenname), sondern Solschen. Die sorgfältige Untersuchung kann auch für entsprechende anderer Diözesen als Anhalt dienen.

Betheln (Hamm.).

E. Hennecke.

Hermann Fischer, Die heilige Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Ärztin. Ihr Leben und ihr Werk. München, 1927 (Münchener Beiträge zur Geschichte und Literatur der Naturwissenschaften und Medizin, herausg. v. E. Darmstädter, Heft 7/8). Verlag der Münchener Drucke. 162 S. geb. 10.—, br. 8.— M.

F. will eine Klarstellung und Zusammenfassung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse Hildegards erreichen und geht zu diesem Zwecke sorgfältig ihren Angaben nach. Bei den botanischen mit Vergleich früherer Autoren, so daß hier der Grad von H.s Abhängigkeit von der Tradition und damit der Umfang ihres selbständigen Wissens deutlich hervortritt. Da ihre Sprachkenntnisse kein eigenes Studium der älteren Autoritäten ermöglichten, ist es eine sehr reiche mündliche Überlieferung, die F. erschließt. Daneben gebührt der eigenen Beobachtung der Heiligen, die durch Visionen „die feinen Eigentümlichkeiten der Naturen der lebenden Wesen enthüllt“ erhalten haben will, volle Anerkennung. Mehr wohl als ihrer „Seelenstärke“ und „inneren Größe“, von der der katholische Verfasser überschwengliche Vorstellungen hegt. Ihr „Weltbild“ und ihre allgemeine geschichtliche Stellung sind schwerlich richtig gezeichnet, um so gründlicher ist der naturwissenschaftliche Hauptteil gearbeitet, im Anhang auch die handschriftliche Überlieferung der „Physica“ untersucht. Die Schrift verdient die Beachtung auch des Kirchenhistorikers.

Halle a. S.

Hermann Dörries.

Walther Ziesemer, Die Literatur des Deutschen Ordens in Preußen. Breslau, Ferd. Hirt, 1928. 128 S. 8°. kart. 4.80 M.

Nachdem man lange den Blick allein auf die politischen Leistungen der Deutschherren in Preußen gerichtet hatte, beginnt jetzt die kunstgeschichtliche und germanistische Forschung, der geistesgeschichtlichen Bedeutung des Deutschen Ritterordens ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Das Buch des Königsberger Germanisten Ziesemer über die Literatur des Deutschen Ordens in Preußen ist eine wichtige Station auf dieser neu beschrittenen Bahn. Nach einer Einleitung über die untergegangene Poesie der alten Preußen wird das eigentümliche Doppelwesen des Deutschen Ordens am Beispiel seiner Bauten und seiner Malerei entwickelt. Schon hier tritt als die Eigenart der geistigen Produktionen des Ritterordens die strenge Einordnung des Geisteslebens in die Bedürfnisse des Staates hervor. Erst recht wird dieses Spezifikum bei der Behandlung der Deutschordensdichtung und -geschichtschreibung deutlich. Ziesemer bewegt sich bei diesem Hauptteil des Buches auf seinem eigensten Fachgebiet; man spürt

denn auch hier dem Stoff trotz der bescheiden-schlichten Darstellungsform die überlegene Beherrschung des Stoffs und die große geleistete Arbeit ab. Da in dieser Zeitschrift nicht der literaturgeschichtliche Ertrag des Buches, sondern allein der kirchengeschichtliche abzuschätzen ist, so sei dieser kurz skizziert.

Die Dichtung des Deutschen Ordens in Preußen ist größtenteils Bibeldichtung. Die historischen Partien des Alten Testaments wurden (Hiob, Esther, Judith, Esra und Nehemia, die Makkabäer, Daniel) in deutsche heimische Übertragungen umgegossen, aus dem Neuen Testament wurde die Apokalypse deutsch umgedichtet. Diese Dichtungen schließen sich im allgemeinen eng an den Vulgata-text an, bieten aber zugleich in der Form von Paraphrasen, Exkursen und ergänzenden Zusätzen eine Art Kommentar. Wir haben hier also Beiträge zur Geschichte der Biblexegese, überhaupt der Bibel vor uns, die nicht unwichtig sind. Diestel z. B. in seinem im übrigen noch brauchbaren Werke „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche“ (1869) weiß von dieser im mittelalterlichen Preußen erfolgten Wiederbelebung des Alten Testaments nichts. Soweit die Deutschordensdichtung nicht Bibeldichtung gewesen ist, war sie geistliche Dichtung im weiteren Sinne. Blüten der geistlichen Deutschordensdichtung sind das Passional und das Väterbuch, beide über ihren engeren Inhalt (Leben Jesu und der Mönchsväter) hinaus noch eine Fülle von legendarischem, populartheologischem und vor allem eschatologischem Material enthaltend. Auch Prosäübersetzungen der Bibel finden sich im Deutschordenslande. Eine im Königsberger Staatsarchiv befindliche Prachthandschrift enthält eine Übersetzung der Propheten und der Apostelgeschichte; in einem anderen Königsberger Manuskript befindet sich eine Übertragung der Apokalypse. Die beiden erstgenannten Übersetzungen stammen von Claus Cranc (um 1325). Die Apostelgeschichte ist von Ziesemer herausgegeben („Eine ostdeutsche Apostelgeschichte“, Halle 1927); eine Ausgabe der Prophetenübertragung wird von ihm vorbereitet. Das Erstaunliche an diesen Übersetzungen, von denen Proben abgedruckt sind, ist die eigentümliche, an Luther gemahnende Rhythmik des Tonfalls, wie man sie in vorlutherischen Bibeln sonst nicht findet. Ziesemer weist selber auf diese sprachliche Nähe zu Luther hin und erklärt sie, in den Bahnen Burdachs wandelnd, damit, daß diese Königsberger mittelalterlichen Übersetzungen und die Lutherbibel dem gleichen ostdeutschen kolonialen Sprachraum angehören. Dieser kurze Überblick mag einen Eindruck von dem Reichtum, den Ziesemers Buch auch für die Kirchengeschichte in sich birgt, erweckt haben. Aber auch abgesehen von der kirchenhistorischen Ausbeute dürfte die Lektüre lohnen, und man möchte dieser ersten Gesamtdarstellung der Deutschordensliteraturgeschichte zahlreiche Leser auch jenseits der ostpreußischen Grenzen wünschen. Gerade Ziesemers Werk ist besonders geeignet, zu zeigen, wie sehr die Geschichte der heute so schwer bedrohten Provinz Ostpreußen über eine bloße Provinzialgeschichte hinaus ins Allgemeine reicht und wie sie mit tausend Fäden mit der Geschichte des deutschen Gesamtvolks verbunden ist.

Königsberg i. Pr.

Fritz Blanke.

Reformation und Neuzeit

Franz Buchholz (Studienrat in Braunsberg), Die Lehr- und Wanderjahre des ermländischen Domkustos Eustachius von Knobelsdorff. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des jüngeren Humanismus und der Reformation. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands, Bd. XXII.) Braunsberg, Selbstverlag des Verf., 1925. 155 S. 8^o. 4.— M.

Eustachius von Knobelsdorff (geb. 1519 in Heilsberg in Ostpreußen, gest. 1571 als Domdechant in Breslau) ist ein Glied jenes im 4. und 5. Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts blühenden ermländischen Humanismus, dessen bedeutendste

Vertreter der große Koppernikus und der Bischof Dantiskus sind. Kn. tritt aber hinter den eben Genannten weit zurück. Er ist ein Durchschnittshumanist, in religiöser Beziehung schwankend, als Dichter schwülstig und unwahrhaftig. Der Verfasser muß selber von seinem Helden sagen, daß Wahrheit und Klarheit nicht eben zu den Hauptzügen seines Wesens gehörten. Das Bild Kn.s, das in dieser äußerst fleißigen und soliden Untersuchung vor uns tritt, ist darum wenig bedeutungsvoll. Am interessantesten sind die kulturgeschichtlichen Partien (Nachrichten über das Leben an der Sorbonne, S. 108 f., Augenzeugenbericht über die Verbrennung von Lutheranern in Paris, S. 112).

Königsberg i. Pr.

Fritz Blanke.

Eugen Böttger (E. K. Betger), der Direktor der mittelasiatischen Staatsbibliothek, beschreibt im „Bulletin de l'Université de l'Asie centrale“ (Bulletin sredne-aziatskogo gosud. universiteta) Nr. 16 (Taschkent 1927), S. 31—34, unter der Überschrift: „Novyj avtograf Ulricha fon Guttena“ ein ins ferne Turkestan verschlagenes Exemplar der vierten Auflage von Huttnens „Conquestio“. Eine Widmung in lateinischer Sprache auf dem Titelblatt an den Pfalzgrafen Johann II. von Simmern-Sponheim (1509—1557) ist, wie B. in gemeinsamer Arbeit mit dem Direktor der Heidelberger Universitätsbibliothek Prof. Dr. R. Sillib festgestellt hat, von Huttnens eigener Hand und wird von B. im Faksimile reproduziert.

Hamburg.

F. Epstein.

Ferd. Cohrs, Hortulus animae evangelisch (1520), das älteste evangelische Gebetbuch, in Faksimile herausgegeben mit einem Schlußwort „D. Martin Luther und ein Kreis evangelischer Beter um ihn“. Leipzig, M. Heinsius Nachfolger. o. J. 228 S. 7.— M.

Ferd. Cohrs ist in der Lage, uns hier eine Pergamenthandschrift in Faksimiledruck wiederzugeben. Die Handschrift stammt aus dem Twietmeyerschen Antiquariat in Leipzig, sie wurde dort um 1910 erworben und soll aus einer Klosterbibliothek stammen. Mit dem Titel „Hortulus animae evangelisch“ hat der Herausgeber den Charakter des Werkes bezeichnen wollen. Die Sammlung enthält ein dreiteiliges Eingangsgebet (mittelalterliches Gut und Luther), Kleine Gebete aus Luthers Bußpsalmen, Meßgebete (mittelalterlich), Vaterunserstücke (Luther), Luthergebete, eine mittelalterliche Vermahnung, Abendmahlsgebete (meist mittelalterlich), Vaterunser- und Glaubenserklärungen, die Cohrs Agricola zuschreibt, und meist mittelalterliche Schlußstücke. Nach der geistvollen Analyse von Cohrs handelt es sich hier um eine allmählich entstandene Sammlung, deren Anfänge bis in das Jahr 1518 zurückreichen, und die etwa 1520 zum Abschluß gekommen ist. Cohrs macht es wahrscheinlich, daß wir in Johannes Agricola den Sammler sehen dürfen. Als Ort der Sammlung nimmt Cohrs Wittenberg an. Auch wenn man die Annahmen von Cohrs im einzelnen bestreitet, wird diese (übrigens in Abschrift überlieferte) Gebetssammlung ein wichtiges Zeugnis des Überganges von der katholischen zur reformatorischen Gebetsliteratur bleiben. Die interessantesten Stücke der Sammlung sind die Abendmahlsgebete, die den Übergangscharakter ganz auffällig dokumentieren.

Gießen.

L. Cordier.

Ph. Aug. Becker, Clément Marot, sein Leben und seine Dichtung. Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für neuere Philologie, IV. romanistische Abteilung, Heft 1. Max Kellers Verlag, München, 1926. 420 S. 20.— M.

Ph. Aug. Becker hat seinen Untersuchungen über Clément Marots Psalmenübersetzung (Verhandlungen d. Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Leip-

zig, 1921) sehr rasch ein umfassendes Werk über den Dichter und seine Dichtung folgen lassen. Waren wir für lange Zeit auf das zweibändige Werk von O. Douen „Cl. Marot et le psautier huguenot, Paris 1878“ angewiesen, so haben sich nun neuerdings gleichzeitig P. Villey (z. B. in seinem Hauptwerk „Marot et Rabelais“, Paris 1923) und Ph. Aug. Becker mit dem Dichter Marot eingehend quellenmäßig beschäftigt und neues wertvolles Material zutage gefördert. Den Theologen interessiert an den Untersuchungen Beckers in erster Linie Marots Psalmendichtung, Marots Verhältnis zu Calvin und Calvins Verhältnis zu Marots Psalmen. Für die Frage nach den 1539 in Straßburg unter Mitwirkung von Calvin herausgegebenen Marotpsalmen, die dessen eigener Veröffentlichung vorausgingen, weiß Becker wichtiges Material heranzuführen. Mit der Legende von einem unfreiwilligen Ausscheiden Marots aus Genf macht Becker ein für allemal ein Ende. Eine kleine theologische Überraschung mag uns vielleicht der schon in den „Verhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften“ geführte Nachweis sein, daß Marot in seiner Psalmenübersetzung in unmittelbarer Abhängigkeit von dem Psalmenkommentar von Bucer von 1529 sich befindet. Diese Feststellung erklärt m. E. zum guten Teil Calvins Schätzung der Psalmen Marots und gibt uns auch materiell Aufschluß über die Bedeutung, welche die Marotschen Psalmen für die Kirche Calvins besaßen.

Gießen.

L. Cordier.

Helmut Kittel, Oliver Cromwell, seine Religion und seine Sendung. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Hans Lietzmann, 9.) W. de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1928. 262 S. 15.— M., geb. 16.50 M.

Dieses Buch enthält eine Fülle wertvoller Einzelbeobachtungen über Cromwells menschlichen und religiösen Charakter, über seine Stellung zu Paulus und zu den alten Propheten usw. Mit Recht betont Kittel, daß dem Handeln in Cromwells Persönlichkeit durchaus der primäre Rang zukommt. Die Frömmigkeit verhält sich zu ihm wie die Begleitung zur Melodie. Sie entsteht in der Praxis des gewöhnlichen Lebens, lebt und bewährt sich hier. Kein frommes Gedankengebäude wird errichtet; in den Ereignissen und im Handeln fand Cromwell seinen Gott ganz unmittelbar, im Schlachtgewitter fühlte er sich Gott am nächsten. Wohl zeigt sich Cromwell, wie K. durch einen scharfsinnigen Gedankengang zu beweisen vermag, wohlbekannt mit der Rechtfertigungslehre der Reformatoren; er ist also Pauliner; aber was er von Paulus zitiert, sind weniger theologische Gedanken als ganz unreflektierte unmittelbare Zeugnisse des paulinischen Lebens. Das sind wertvolle Erkenntnisse, aber sie sind dem Verf. nicht die Hauptsache; seine Arbeit leidet an einer viel zu stark konstruktiven Art. Ihm liegt alles an einer strengen Unterscheidung von Religion und Sendung bei Cromwell, wobei er unter der Religion ganz einseitig die individuelle Beziehung des einzelnen zu seinem Gott nach Art des John Bunyanschen Typus versteht, in der Sendung dagegen das Volk Gottes, speziell das englische Volk, mit dem Ziel der irdischen Wohlfahrt in Cromwells Gottesbewußtsein hineingezogen wissen will. Diese strenge Unterscheidung scheint mir gerade bei Cromwell ganz unhaltbar und widerlegt sich aus dem von K. mitgeteilten Material zum größten Teil von selber, wenn der Verfasser zum Zentralen in Cromwells Religion das tiefe Abhängigkeitsbewußtsein, das Gefühl, Gottes Werk zu treiben und Gottes Werkzeug zu sein, zählt. Das ist doch einfach die altreformierte Position, die in der Institutio Calvins klassisch vertretene Verbindung des religiösen Individualismus mit dem Volk-Gottesgedanken, wonach jeder Staatsmann so gut wie jeder einfache Christ von Gott an seinen Posten berufen und Gott für die darauf geleistete Arbeit verantwortlich ist. Es ist bezeichnend, daß die von Kittel mitgeteilten Belegstellen zum größten Teil viel mehr von der Verantwortung der Cromwellschen Partei, Armee oder Parlament, als von Cromwells persönlicher Berufung enthalten, und daß erst seit seiner Erhebung zum

Protektor und später zum Militärdiktator das ganz persönliche Sendungsbewußtsein sich in seinen Reden äußert. Mit anderen Worten, was der Verf. als Sendung Cromwells seiner Religion entgegensetzt, ist gar nichts anderes als die Konkretisierung des allgemeinen religiösen Abhängigkeits- und Werkzeugsbewußtseins auf die bestimmte Lage, in der Cromwell steht. Wenn sodann mit Recht von Kittel der weltliche Charakter von Cromwells Sendung hervorgehoben wird, so droht ihm zuweilen eine Übertreibung dieser Wahrheit. Zu den Pflichten des Staatsmanns gehört für Cromwell die Unterdrückung der katholischen Messe, die dem irischen Krieg doch etwas vom Charakter eines Religionskrieges verlieh, und die Verhinderung der Unterdrückung unter den puritanischen Kirchen selber, deren er sich in einer seiner Reden rühmte. Das stimmt wieder zu der calvinischen Staatstheorie, die den Staat ohne kirchliche Funktionen sich nicht denken kann. Am allerwenigsten aber kann man Kittel beistimmen, wenn er aus dem Sendungsbewußtsein Cromwells apologetische Schlüsse zieht und das Todesurteil über Karl I. oder die Grausamkeiten im irischen Feldzug zu rechtfertigen sucht. In diesen beiden Fällen würde ich viel eher den Geist gewisser Parteien des Alten Testaments zur Erklärung heranziehen. Das eigentümliche Nebeneinander eines neutestamentlichen Spiritualismus und einer neutestamentlichen Innerlichkeit mit alttestamentlicher Härte und Strenge, alttestamentlichem Heldenmut und Rachegeist gehört zum Wesen Cromwells und scheint mir ein dankbareres Thema als Cromwells Sendung zu sein. Daß aus dem Buch daneben viel zu lernen ist, sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben.

Basel.

Paul Wernle.

Otto Michaelis, Liederschlüssel. Ein Handbuch zum Gesangbuch, vor allem für Pfarrer, Religionslehrer und Kirchenmusiker, mit besonderer Berücksichtigung des Deutschen evangelischen Gesangbuchs und des Thüringer evangelischen Gesangbuchs. Gotha, Leopold Klotz Verlag. 476 Spalten. Geb. 8.— RM.

Das Buch ist durch die Mitarbeit des Verfassers an dem neuen Thüringer Gesangbuch angeregt worden. Es stellt ein sehr brauchbares Handbuch für Pfarrer, Lehrer, Kirchenmusiker dar und vereinigt einen Abriß der Geschichte des Kirchenlieds, eine Liederkonkordanz mit einer praktischen Anweisung zum Dienst am Lied und einer Einführung in die Verwertung der Lieder. Verzeichnisse der wichtigsten Liederdichter und Melodienschöpfer (Lebensbilder und für die Praxis bestimmte Anekdoten zu den einzelnen Liedern oder Dichtern) und ein Ortsverzeichnis vermehren die Brauchbarkeit des Werkes. Man darf an ein solches, für die unmittelbare Praxis bestimmtes Werk nicht den Anspruch auf neue hymnologische Erkenntnisse und Entdeckungen stellen. Der Herausgeber bekennt selbst seine Abhängigkeit von Koch und Nelle, darf freilich auch auf handschriftliche Notizen seines Lehrers Friedrich Spitta, dem er sein Werk widmet, hinweisen. Trotzdem scheint mir, auch in der hymnologischen Auffassung, die Abhängigkeit von Nelle noch zu stark zu sein, z. B. in dem Verständnis Luthers und des reformatorischen Liedes. Vermißt habe ich einen Abriß der Geschichte des evangelischen Gesangbuchs. Allein diese Ausstellungen sollen den Wert dieses Buches für die Amtspraxis nicht beeinträchtigen, sondern für weitere im Interesse der Sache zu erhoffende Auflagen Wegweisung geben.

Gießen.

L. Cordier.

Stephan Lösch, Johann Adam Möhler. Band I: Gesammelte Aktenstücke und Briefe. Mit einem Bildnis Möhlers. München, Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1928. XXIV, 552 S., 15.60 M.

Die Feier des hundertjährigen Bestehens der Diözese Rottenburg im Jahre 1928 hat, wie die im Jahre vorher festlich begangene Rückschau der Tübinger

Universität auf eine Geschichte von 450 Jahren, die Aufmerksamkeit wieder auf einen Mann gelenkt, der eine Zierde beider gewesen ist, den berühmten katholischen Theologen Johann Adam Möhler. Aber auch unabhängig davon haben sich in den letzten zehn Jahren katholische und protestantische Forscher mit dem Begründer der katholischen Tübinger Schule beschäftigt und seine Persönlichkeit und Bedeutung oder auch einzelne Seiten seiner Tätigkeit und Anschauungswelt oder Vorgänge aus seinem Leben in neues Licht gerückt. Lösch, jetzt Privatdozent in Tübingen, der unter diesen Forschern durch mehrere gediegene und gehaltvolle Untersuchungen einen hervorragenden Platz einnimmt, ist jetzt daran, Leben und Theologie Möhlers auf breitester Grundlage und in umfassender Gesamtschau darzustellen, und er schickt dieser Darstellung den vorliegenden ersten Band mit den Aktenstücken und Briefen voraus. Im Vorwort zählt er die Behörden auf, die ihm die einschlägigen Akten zugänglich machten, und die weitgehende Gunst, die er hierin erfahren durfte, kam der Vollständigkeit seiner Sammlung zugute. Auf die vielen Superlative seiner Dankesbezeugungen aber scheint der Stil von damals etwas abgefärbt zu haben. Auch Familienbriefe, die treue Schwesternliebe gesammelt und gehütet hat, sind herangezogen worden. Nach einer kurzen Einführung bietet L. in 14 Abschnitten die Aktenstücke und Briefe in fortlaufender Zählung mit Angabe ihres Fundortes und ihrer etwaigen bisherigen Veröffentlichung, und zahlreiche Anmerkungen geben Aufschluß über die darin erwähnten Persönlichkeiten und Vorkommnisse: das alles mit einer Sorgfalt und Genauigkeit, mit einer Stoffbeherrschung und Sachkenntnis, die kaum überboten werden kann. Eher könnte man sich fragen, ob nicht da und dort des Guten etwas zuviel geschehen sei, und nicht manche Wiederholung in den Aktenstücken durch kurzen Bericht in Regestenform hätte vermieden und manches Rankenwerk von Einleitungs- und Schlußredensarten hätte abgeschnitten werden können, da ja hierbei nicht, wie bei Briefen von und an Möhler, die Nebenabsicht hereinspielen konnte, „die persönliche Haltung des Absenders in Klang und Farbe sich selbst kennzeichnen zu lassen“ (S. X). Doch ist das mehr eine Frage des Raumes und damit der Druckkosten, und in dieser Hinsicht brauchte sich der Herausgeber, wie auch die schöne, des Gegenstandes würdige Ausstattung zeigt, offenbar keine Beschränkung aufzuerlegen. So zieht nun in diesen Akten und Briefen das Leben Möhlers mit seinen äußeren Ereignissen und mit den Stimmungen und Wandlungen, den Hoffnungen und Befürchtungen, den Erfüllungen und Enttäuschungen, die es mit sich brachte, am Geiste des aufmerksamen Lesers vorüber und schlägt ihn unwillkürlich in seinen Bann.

Ein „gleichgradig wertvoll“ (S. VI) ist ebenso übles Zeitungsdeutsch, wie „Stenglein-Bamberg“, „Landes-Bibliothek-Stuttgart“, „Kath. Kirchenrat-Stuttgart“ und andere derartige Bindestrichortsangaben. S. 255 begeht in der erklärenden Einleitung zu Nr. 204 in dem Satze: „Diese Veränderungen usw.“ die Hauptwörtersucht geradezu Ausschweifungen. S. 48 (Nr. 37), Anm. 1 bezieht sich bei Klüpfel das „die“ nur auf die zunächststehende „Kirchengeschichte“, nicht auch auf „Kirchenrecht“; seine Angabe ist also ganz zutreffend vgl. S. 59 ff.). S. 51 Anm. 1 ist in dem Schreiben des Ministers Schmidlin „Kirchenrecht“ ein Versehen für „Kirchengeschichte“, wofür Möhler in Wirklichkeit „designiert“ war. S. 52 hätte zu „Abdolatiphs Denkwürdigkeiten“ in Nr. 53 eine Erklärung gehört, da sich wohl viele, wie ich, erst aus einem „Konversationslexikon“ die Kenntnis verschaffen müssen, daß es sich um einen arabischen Schriftsteller des 13./14. Jahrhunderts handelt. S. 94 (Nr. 66) ist in dem Satze Möhlers „Man kann ihr wirkliches Verhältnis etwa einen Waffenstillstand nennen“, das „wirklich“ offenbar schwäbisch landschaftlicher Ausdruck für „gegenwärtig“, „augenblicklich“. S. 144 (Nr. 123) gehört das „hat“ hinter „verlegt“ und S. 534 (Nr. 337) müssen in der ersten Zeile die Worte „die wie“ umgestellt werden. S. 148 (Nr. 128) lies „emolument“ für „emolimenti“ (oder

sollte der theologischen Fakultät Freiburg, d. h. ihrem Dekan Hug das Versehen unterlaufen sein?). Zu S. 242 (Nr. 198) wäre vielleicht der Stimmungswechsel Möhlers über Preußen in seinem Briefe an Döllinger gegenüber seinem Schreiben an Altenstein (Nr. 184, S. 212) anzumerken. Von einem „langen Kampfe mit widerstrebenden Gefühlen“ aber, von dem Möhler im Schreiben an König Wilhelm I. von Württemberg (Nr. 278, S. 409) spricht, ist in den Briefen an Döllinger wegen der Berufung nach München nicht das Geringste wahrzunehmen, auch nicht in dem ersten in dieser Angelegenheit (Nr. 195, S. 233f.). Mit seiner (im Hinblick auf Frankreich ausgesprochenen) Hoffnung bezüglich der (katholischen) Kirche als Stütze der Monarchie (Nr. 210, S. 264) ist er falsus vates geworden. Beachtenswert ist sein Urteil in Nr. 221, S. 294, über das Verhältnis von äußerem und innerem Reichtum der Kirche. Wie engrüstig erscheint die Meinung Beda Webers über die Lage dessen, der „bereits über die Dreißig hinaus die Heimat verläßt“ usw. (Nr. 335, S. 520) angesichts des heutigen Wanderlebens der Professoren! Seine und Mohls (Nr. 333, S. 506) Ansicht aber, daß Möhler sich in München, auch abgesehen von seiner zunehmenden Kränklichkeit, nicht recht glücklich gefühlt habe, stimmt doch mit der von ihm angeführten eigenen Äußerung Möhlers besser zusammen als die gegenteilige Behauptung Kuhns in seinem Nachrufe (S. 506, Anm. 1 und S. 532, Nr. 336). Methodisch bedenklich erscheint mir die Art und Weise, wie L. (S. 505, Anm. 1) über die Mitteilung R. v. Mohls von einer leidenschaftlichen, unglücklichen Liebe Möhlers zu einer verheirateten Frau hinweggeht. Vergleicht man nämlich die Form dieser Mitteilung mit seinen sonstigen Bemerkungen über Tübinger Professoren, z. B. auch der über Drey (I, S. 187), so wird man finden, daß Mohl genau zu erkennen gibt, ob er etwas nur vom Hörensagen berichtet oder nur vermutet, oder bestimmt weiß oder, wie wir vorsichtiger sagen wollen, zu wissen glaubt. Das letztere ist bei der Mitteilung über Möhler der Fall, und dies fällt um so mehr ins Gewicht, als er weiter sagt, daß er selber, da er mit der Familie eng und von Jugend auf befreundet gewesen sei, Möhler oft in dem Hause gesehen und bemitleidet habe. Er berichtet das auch nicht, um den Theologen irgendwie herabzusetzen oder auch nur „mit undunkelndem Gerede zu umgeben“, wie er ja sofort auch seine „fast kindliche Unschuld“ hervorhebt und überhaupt eine offenkundige Zuneigung zu seiner ganzen Erscheinung verrät. Da liegt denn doch nach allen Regeln der Kritik ein bestimmtes Zeugnis von einem, der es wissen oder merken konnte, vor und ihm gegenüber sich auf das Schweigen von Möhlers Stiefschwester Nanny zu berufen, die öfters monatelang zu Besuch bei ihm gewesen sei, ist doch eine etwas eigentümliche Methode. Mit demselben Recht oder Unrecht könnte man aus diesem Schweigen auch schließen, daß Möhler in dem Hause gar nicht verkehrt habe, da ja die besagte Stiefschwester „keine bezügliche Namensnennung einer Tübinger Familie hinterlassen hat“, während sich v. Mohl doch darin auf keinen Fall getäuscht haben kann, ob er Möhler dort häufig gesehen habe oder nicht. Auf dem von L. eingeschlagenen Wege kann man also Mohls Nachricht wohl nicht beiseite schaffen.

München.

Hugo Koch.

Friedrich Adolf Voigt, Sören Kierkegaard im Kampfe mit der Romantik, der Theologie und der Kirche. Berlin, Furche-Verlag, 1928, 426 S. — M.

Man kann über Kierkegaard auf zwei verschiedene Weisen schreiben. Man kann seine Lebensentwicklung darstellen und die Genesis und den inneren Zusammenhang seiner Gedanken schildern. Dann läßt es sich nicht vermeiden, daß das Werk unpopulär wird. Denn der Zusammenhang seines Lebens mit seinen Gedanken ist so eigenartig und seine Gedanken so schwer zu entwirren, daß eine eingehende Darstellung nicht Sofalektüre sein kann. Man kann auch, wie die vorliegende Schrift, den allgemeinen Zug seiner Gedanken faßlich machen, indem man ihre

Bedeutung durch Vergleich mit anderen Verfassern illustriert, die sich mit denselben Problemen beschäftigt haben wie Kierkegaard. Man kann dann, wie das vorliegende Buch schon durch den Titel ankündigt, gerade die Seiten hervorheben, die auch für Kierkegaard die wesentlichen waren. Dann wird das Buch nicht nur interessant, sondern auch instruktiv über die Art und Weise, wie er die ihm gestellte Lebensaufgabe löste. Aber eine eigentlich kirchengeschichtliche Bedeutung wird ein solches Buch nicht haben, weil die Gedanken nicht in ihrer eigenen inneren Folgerichtigkeit und mit ihren Sprüngen geschildert werden. Hiermit ist das Wesentliche über den Wert und Unwert des vorliegenden Kierkegaard-Buches gesagt. Die Haupttendenzen Kierkegaards sind durch lange Auseinandersetzungen mit Dichtern und Denkern in der Gegenwart und in der Vorzeit, die wie Digressionen aussehen, lebhaft geschildert. Aber die innere Struktur wird nicht beibehalten, indem sogar die Überschriften Dinge zusammenstellen, die bei Kierkegaard in keiner Verbindung stehen, so z. B. „Vater und Sohn oder von dem Glauben an den Vater im Himmel und der Erbsünde“. Wenn der Verfasser die „Taten der Liebe“, wie das Werk heißen sollte, mit der Behandlung der „Liebe“ in den dichterischen Schriften zusammenbringt, stellt er die ästhetischen Werke in eine Beleuchtung, die nicht von Kierkegaard beabsichtigt ist. Das eigentümlichste Kierkegaard-Problem entgeht ihm, weil er den Gedankengang der „Wiederholung“ nicht genau darstellt. Ein merkwürdiges Verfahren ist es, daß der Verfasser in Betracht der Anklage wider seinen Helden, das ethische Stadium komme bei ihm nicht zu seinem Rechte, „ergänzend einfügt, was er nie bestritten, aber auch nicht eingehend erörtert hat“. Dies ist ein Umgehen des Problems. Oder (S. 258): „Sollte Kierkegaard wirklich die Gemeinschaft als religiöses Gut unterschätzt haben, er, der fest an die ewige Gemeinschaft der Heiligen glaubte, der nicht enzyklopädische Vollständigkeit, sondern nur ein Korrektiv geben wollte, so soll diese Lücke durch eben diese allgemeinen Sätze ausgefüllt werden“. Danach folgt eine Erörterung des Wertes der religiösen Gemeinschaft! Das ist keine kirchengeschichtliche Darstellung, die den Mangel aus den Hauptgedanken erklärt, sondern die Einlage eines Advokaten. Nicht als kirchengeschichtliche Arbeit, sondern als eine interessante Erklärung der Kierkegaardschen Gedanken ist das Werk zu empfehlen.

Kopenhagen.

Ed. Geismar.

Alfred Rahlfs, Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt. (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Band IV, Heft 1). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1928. 98 S. 4.50 M.

Am 2. November 1927 wurde in Göttingen der hundertste Geburtstag Paul de Lagardes gefeiert. Sein letzter und treuester Schüler Alfred Rahlfs hielt die Gedächtnisrede in der Gesellschaft der Wissenschaften; sie ist in deren geschäftlichen Mitteilungen aus dem Berichtsjahre 1927/28, S. 74—89 abgedruckt. Bei der Gedächtnisfeier der philosophischen Fakultät hielt Lagardes jüngerer Freund Edward Schröder eine Rede, die in den Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen, Jahrgang 9, Heft 2, veröffentlicht ist. Beide Reden ergänzen einander in erwünschter Weise: Rahlfs schilderte in erster Linie den Gelehrten und Lehrer und sein Leben, Schröder den Menschen, Dichter und Politiker. Die Rede von Rahlfs ist nun in stark erweiterter Form erschienen als Heft des Septuaginta-Unternehmens, dessen Grundlagen von Lagarde gelegt wurden.

Der Zufall wollte es, daß ich dabei war, wie am 2. November 1927 in Amerika Lagardes gedacht wurde, freilich in anderer Weise. Ich wirkte als Gastprofessor an der Johns Hopkins University in Baltimore, der langjährigen Arbeitsstätte des kurz vorher verstorbenen Professors Paul Haupt, der seinerzeit in Göttingen mit Lagarde befreundet war. Meine Übungen hielt ich im Oriental Seminary,

der sogenannten Dillmann Library; und das Bild meines Lehrers Dillmann, den ich 1894 noch in Berlin hören und kennen lernen durfte, schaute dabei auf mich herab. Ende Oktober ging eine große Aufregung durch die Universität in Baltimore, da ein geheimnisvolles Paket sich gefunden hatte, das am 2. November geöffnet werden sollte. Man vermutete Stiftungen und alles mögliche andere, nur nicht das Richtige. Denn beim Öffnen zeigten sich drei kleine Schriften Lagardes, von denen er einige Exemplare nach Amerika geschickt hatte mit der Bestimmung, sie erst am 2. November 1927 bekannt zu geben. Alle drei sind als Handschrift gedruckt; die Titel lauten: 1. Die kgl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen betreffend. Ein Gutachten (1887); 2. Desgl. Ein zweites und letztes Gutachten von P. de L., zur Zeit noch ordentlichem Mitgliede gedachter Gesellschaft (1889); 3. Bemerkungen zu einem von Herrn Professor Felix Klein über die Reorganisation der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen abgegebenen Gutachten (1889). Das Wichtigste aus 1 und 2 ist am Schlusse von den Erinnerungen Anna de Lagardes (Göttingen 1894) wieder abgedruckt; dort, S. 149—158, ist auch die Rede auf Lagarde von George F. Moore wiedergegeben, die dieser bei der Einweihung der Lagarde Library in New York hielt.

Lagarde war ein Mann sui generis. So war und ist er denn auch eine vielumstrittene Persönlichkeit. Es ist schwer, ein abschließendes Urteil über ihn zu gewinnen, und er wollte doch, wie er verschiedentlich in seinen Schriften sagt, als ein Ganzes gewertet werden. Lagarde schrieb von sich selbst: „Man hat einen ganzen Bündel Seelen in sich ausgebildet, und sie wachsen wie der Spargel immer nach. . . Ich weiß nicht, wie viele Seelen ich habe. . .“ (Erinnerungen, S. 40). Er selbst hielt sich nicht für eine Kämpfernaut; aber er war es doch in höchstem Maße, und er sagt auch (Erinnerungen, S. 59), alles Edle sei das Ergebnis eines Kampfes. Überhaupt sah er manchmal — und tadelte gelegentlich — in anderen Züge, die ihm selbst eigen waren, ohne daß er sich darüber klar wurde. Dies war im Grunde auch die Ursache von manchem der Streite, die sein Leben ausfüllten. Lagarde hielt sich selbst für wahrhaftig und gerecht im höchsten Maße, und es ist rührend zu sehen, wie seine Lebensgefährtin auch ganz daran glaubte. Dennoch ist er öfters ungerecht gewesen und hat objektive Unwahrheiten behauptet, an die er subjektiv glaubte. Th. Mommsen schrieb einmal an J. Wellhausen — wie dieser mir erzählte —, Lagarde sei voll Eitelkeit und Lüge. Th. Nöldeke, dessen unbestechlicher Wahrheitssinn uns allen bekannt ist, verteidigte sich in sehr vornehmer Weise gegen den Vorwurf der Unwahrheit, den Lagarde ihm machte (ZDMG. XXXIV = Lagarde, Aus dem deutschen Gelehrtenleben, S. 95—96). Es wäre unrecht, auf diese alten Dinge wieder näher einzugehen; aber sie dürfen auch nicht ganz übersehen werden, wenn man ein historisch gerechtes Bild sine ira et studio zeichnen will. Freilich, man muß sie zu verstehen suchen. Und da sei zunächst an die alte Wahrheit erinnert, daß, wo viel Licht ist, auch oft viel Schatten ist. Andererseits wird man Lagardes Schattenseiten am ehesten begreifen, wenn man seine harte Jugend bedenkt und ihn als echten Romantiker wertet. Er wußte auch selbst, daß er Romantiker war; vgl. S. 30. 57. 97. 100 der „Erinnerungen“. In schöner Weise hat E. Schröder (S. 7 u. 8 seiner Rede) Lagardes Verhältnis zur Romantik geschildert; er hat auch mit Recht den Brief Lagardes an Napoleon III., der so viel Staub aufwirbelte, als eine romantische Jugendtorheit bezeichnet, gerade so wie Lagarde selbst (Erinnerungen, S. 98—100).

Daß Lagarde eine gewaltige Persönlichkeit und ein überragender Gelehrter war, kann von niemandem bestritten werden; dabei war er im persönlichen Verkehr bescheiden und menschenfreundlich, ganz besonders gegen arme Leute und Kinder. Ein älterer Orientalist sagte mir einmal, er müsse, wenn er in einem Buche Lagardes gelesen habe, immer gleich zu einer Schrift eines weniger bedeutenden Fachgenossen greifen, um sich selbst nicht zu klein vor-

zukommen. Ich muß gestehen, bei aller Anerkennung der ganz ungewöhnlich umfassenden Gelehrsamkeit Lagardes, daß mir das Lesen mancher seiner Werke schon durch die ewige Polemik sehr erschwert wird. Die ungeheure wissenschaftliche Arbeitsleistung Lagardes wird von Rahlfs pietätvoll, gewissenhaft und sachkundig beschrieben. Wer sie noch nicht kennt und sich von ihr einen Begriff machen will, muß die Ausführungen von R. lesen, in denen, wie der Titel mit Recht besagt, das „Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt“ wird. Hervorgehoben seien hier, als für die Kirchengeschichte besonders wichtig, Lagardes Ausgaben der Didascalia und des Titus Bostrenus; es ist schade, daß er die Absicht, den schwierigen Text des „Titus“ zu übersetzen, aufgegeben hat. R. zeigt durch einige Andeutungen, daß er gegen die Schwächen seines verehrten Meisters nicht blind ist. Breitere Ausführungen darüber waren unnötig, da es sich ja um seine wissenschaftliche Arbeit handelte. Lagardes rastlose Tätigkeit galt „der Religion und dem Vaterlande“. Seine Tätigkeit für die Religion, soweit sie sich auf die philologisch begründete Theologie bezog, hat Rahlfs erschöpfend dargestellt; seine Tätigkeit für das Vaterland hat E. Schröder liebevoll und meisterhaft geschildert. Beiden sei herzlicher Dank ausgesprochen!

Tübingen.

E. Littmann.

Wilhelm Vollrath, Die Theologie der Gegenwart in Großbritannien. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1928. XVI, 334 S. gr. 8° 12.— M. geb. 14.— M.

Mit der Darbietung dieses Überblicks über die Entwicklung der protestantischen Theologie in Großbritannien in den letztvergangenen dreißig Jahren hat der Verfasser sich unstreitig ein großes Verdienst erworben. Denn seit dem kurzen Abriß Pfeleiderers über diesen Gegenstand aus dem Jahre 1889 in englischer Sprache, der 1891 dann auch in deutscher Übersetzung erschien, sind wohl einzelne Monographien über theologische Spezialthematata veröffentlicht worden, an einer Gesamtdarstellung aber hat es bisher gefehlt. Sie ist uns nun mit dem vorliegenden Werk geschenkt worden.

Man könnte staunen über den Wagemut, mit dem ein einzelner Gelehrter sich an eine Arbeit macht, die eigentlich nur von der Zusammenarbeit einer ganzen Reihe von Forschern gründlich gelöst werden könnte. Aber wie wir seinerzeit Pfeleiderer dankten für seine nicht viel mehr als hundert Seiten umfassende Skizze, so wollen wir es heute auch Vollrath gegenüber tun, der einem bedeutend kürzeren Zeitraum doch fast die dreifache Breite der Ausführung widmete. Gleichwohl kann dort wie hier über den Charakter solch eines Werkes kein Zweifel bestehen. Es kann sich nicht um absolute Vollständigkeit in jeder einzelnen theologischen Disziplin handeln, es mögen sich im einzelnen auch einmal Irrtümer und Fehler einschleichen, man könnte vielleicht da und dort eine andere Gruppierung der Stoffmasse für besser halten. Aber es wäre kleinlich, mit dererlei Ausstellungen an ein Werk herantreten zu wollen, das auf knappem Raum einen großen Überblick geben will und tatsächlich auch die großen Linien in glänzender Weise zieht. Die Lücke, die wir seit Pfeleiderer schmerzlich empfanden, wird hier in einem großen Wurf geschlossen, wobei es dem Spezialisten unbenommen bleibt, in Einzelmonographien Besseres und Vollständigeres zu leisten, als es dem möglich ist, der von höherer Warte aus einen großen Rundblick vollführt.

Und auf solch höhere Warte hat Verf. sich gestellt. Dem, der durch jahrelange Anwesenheit im Lande mit englischer Geistesart vertrauter geworden ist, gewährt es eigenartige Freude, zu beobachten, mit welch feinem Verständnis Verf. die Verbindungsfäden zieht zwischen mancher besonderen Eigenart der englischen Theologie und der gesamten englischen Geisteshaltung. Es sind hier teils sehr feine Beobachtungen angestellt und Lösungen gefunden für manche

Erscheinung, die der Nichtkenner englischen Wesens verständnislos verurteilt oder belächelt. Unverkennbar ist der starke Einfluß, den der durchaus konservative Charakter des Engländers nicht nur auf das religiöse Leben ausübt, sondern auch auf die Bewertung sowohl von Persönlichkeiten wie auch von Forschungsergebnissen und Werturteilen auf dem Boden der wissenschaftlichen Theologie. Das subjektive Moment ist hier oft geradezu ausschlaggebend.

Treten wir kurz in die Besprechung der einzelnen Abschnitte des vorliegenden Buches ein, so seien Kapitel VI und VII vorweggenommen, die von der Aufnahme führender deutscher Theologen und von der gegenwärtigen allgemeinen philosophischen Lage drüben handeln. Mit der erwähnten konservativen Einstellung des Engländers hängt es zusammen, daß z. B. Zahn, Herrmann, H. H. Wendt, Otto besonderen Wiederhall geweckt haben, wenn sie auch nicht überall Zustimmung fanden, während Ritschl und seine Schule auf geringes Verständnis stießen. Daß ein Theologe wie Harnack auch drüben größte Beachtung gefunden hat, ist selbstverständlich, ebenso wie es seinerzeit der Fall war mit Schleiermacher, den man dort den größten Theologen des 19. Jahrhunderts nennt. Auf religionsphilosophischem Gebiet ist man durchaus von Deutschland abhängig, ebenso wie auch unsere idealistische Metaphysik, verbunden mit ethischen Motiven von Kant und Fichte her, das englische Geistesleben auf Jahrzehnte hinaus bestimmte.

Im übrigen folgt der Verf. in der Gruppierung seines riesenhaften Stoffes im wesentlichen dem altbekannten vierteiligen Schema der Theologie. Auf dem Gebiet der exegetischen Theologie liegt unter dauernder Bezugnahme auf deutsche Gelehrsamkeit der Nachdruck auf den Fragen der Text- und Literarkritik, ein Feld, auf dem man drüben beachtenswerte Forschungsergebnisse erzielt hat, sowohl hinsichtlich des Alten wie auch des Neuen Testaments. Auch auf dem historischen Gebiet wiegt das Interesse für Text und Quellen vor, wozu noch die besondere Beachtung großer Persönlichkeiten tritt, ganz entsprechend der englischen Stellungnahme zu dem Problem „Mensch“. Daß die Wertung Luthers fortgesetzt im Steigen ist, liegt auf derselben Linie. Der besondere Exkurs hierüber ist überaus instruktiv. Die britische Theologie sucht nach einer Philosophie der Persönlichkeit und zeigt sich z. B. in der Lehre von der Person Jesu ziemlich unbeeinflußt von deutschem Denken. Und so sehr auch religiöse Fragen die Allgemeinheit beschäftigen, so fern liegt doch andererseits dem Briten ein streng systematisches Durchdenken der Glaubensprobleme, wie es bei uns als selbstverständlich empfunden wird. Der neuesten Phase der deutschen Theologie wird wohl Aufmerksamkeit geschenkt, aber für britisches Verständnis hört noch mehr als wie für deutsches hier jede Theologie auf. Auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie kennt man drüben nicht die systematische Durchführung unserer Lehrbücher, vielmehr kommt alles auf die Wirkung an; praktische Theologie ist dort angewandte Ethik. Es hängt damit zusammen, daß niemand in ein akademisches Lehramt kommt, der nicht zuvor Prediger war.

Es ist erfreulich, wie lebhaft das Wechselverhältnis ist, das in der Theologie zwischen Deutschland und Großbritannien besteht. Mit staunenswertem Fleiß ist der Verf. dem nachgegangen und hat zusammengetragen, was nur erreichbar war. Es ist selbstverständlich, daß der Charakter des Buches durch seinen Zweck bestimmt wird, indem es vorwiegend nicht eigene Forschungsergebnisse bietet, sondern vielmehr die Art eines Sammelwerkes an sich trägt. Höchst interessant und lehrreich sind dem Kenner des Englischen die reichen Zitate, die das ganze Buch durchziehen. Aber für den Durchschnittstheologen, der in der Regel die englische Sprache nicht versteht, empfiehlt sich bei einer Neuauflage die Beifügung einer Übersetzung, da er in der vorliegenden Form viele Teile des Buches nicht vollständig zu erfassen vermag.

Dortmund.

Lic. H. Goetz.

E. Boyd Barrett, *The Jesuit Enigma*. London, Jonathan Cape, 1928. 351 S. 12 s. 6 d.

Wie das Buch des Grafen von Hoensbroech: „Vierzehn Jahre Jesuit“ wichtig ist wegen der persönlichen Nachrichten und wegen der Einblicke, die es uns in das innere Leben der Häuser gewährt, in denen der Verfasser gewilt hat, so müssen wir es auch Barrett danken, daß er uns das Gleiche beschert hat. Eine anerkannte Kraft auf dem Gebiete der modernen Psychologie und der Psycho-Therapie, wie seine Bücher und Schriften ausweisen, wurde ihm durch allerlei Maßnahmen der Oberen verständlich gemacht, daß für den Betrieb dieser Studien in der Gesellschaft Jesu kein Platz sei; er täte besser daran, um seine Entlassung einzukommen. Unter den acht Tafelbildern des Bandes ist eines, auf dem die literae dimissoriae abgebildet sind. Zu meinem größten Erstaunen ersah ich dort, daß die Jesuitenprovinz Maryland-New York Vordrucke für Entlassungen hat, woraus zu schließen ist, daß die an sich recht kurze Urkunde so oft gebraucht wird, daß die jedesmalige handschriftliche Herstellung derselben zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde.

In fünfzehn Abschnitten bietet uns der Verfasser geschichtliche und sachliche Erörterungen sowie persönliche Erinnerungen. Durchaus im Einklang mit fast zahllosen anderen Berichten stehen des Verfassers Erfahrungen mit dem streng organisierten Dienste der geheimen Aufpasser, die alle ihre Beobachtungen dem Oberen mitteilen. Gleichfalls ist anderweitig zur Genüge belegt, was der Verfasser über die heutige tatsächliche Bedeutungslosigkeit der *Ratio Studiorum* erzählt, an der man von 1829 an herumgearbeitet hat, um sie am Leben zu erhalten, aber ohne jeden Erfolg. Die wenigen Jesuiten, die sie heute noch lesen, haben wohl meistens nur antiquarische Absichten dabei.

Die eigentlichen persönlichen Erlebnisse und Erinnerungen enthalten nur einige Male bittere oder recht bittere Worte und Erwägungen. Im allgemeinen jedoch ist der Ton ruhiger Erzählung festgehalten worden. Die Beurteilung von Oberen und Ordensgenossen geht von freundschaftlicher Anhänglichkeit bis zu schroffer Verurteilung, wobei Gründe angegeben werden. Die Nachrichten, die über die geistige Verfälschung der großen Masse der nicht führenden und einflußlosen Arbeitsjesuiten beigebracht werden, entsprechen wohl zum großen Teile der Lage in der ganzen Gesellschaft.

Barrett empfand es als eine Versündigung an den Schülern, daß er und alle seine Genossen zwischen Philosophie und Theologie zum Unterrichte verwendet wurden, ohne daß man ihnen auch nur den Schatten einer pädagogischen oder didaktischen Anleitung gegeben hätte. Sie wurden einfach auf die Schüler losgelassen, so wie sie waren. Wer angeborene Fähigkeiten zum Lehren hatte, schnitt gut ab; wer sie nicht hatte, oder diese Tätigkeit gar haßte, erreichte in seiner Klasse ungemein wenig. Alle oder fast alle ersehnten den Tag, an dem sie einer anderen Beschäftigung zugeführt wurden. In anderen Jesuitenprovinzen soll es üblich sein, daß in Befolgung eines schon recht alten Beschlusses einer Generalkongregation die angehenden Klassenlehrer von einem Fachmanne mit einigen geistigen Handgriffen der Lehrtätigkeit bekannt gemacht werden. Das früher viel gebrauchte Büchlein des Juvencius: *De ratione discendi et docendi* ist heute ganz in Vergessenheit geraten.

Manche der geschichtlichen Angaben sind zum Teil unrichtig, einzelne auch aus dem Zusammenhang herausgerissen. Zieht man etwas von der Schärfe des Tones ab, so sind die Urteile über die Jesuiten der Vergangenheit zumeist zutreffend. Wo der Verfasser noch lebende Jesuiten erwähnt, muß man, bevor man seinem Urteile wird zustimmen können, abwarten, was die *altera pars* dazu zu sagen hat. Die vorzüglichen Schilderungen seiner inneren Nöte und Kämpfe lassen erkennen, wie Verhältnisse und Persönlichkeiten in Verbindung mit des Verfassers Charakter und Naturanlage dahin gewirkt haben, daß er nach und nach aus dem Ideal seiner Noviziatszeit auf den Boden der harten

Tatsachen geriet und ihm die Augen aufgingen. Diese Erkenntnisse hätten aber vermutlich zu keiner Trennung von der Gesellschaft Jesu geführt, wenn die wissenschaftlichen Fragen nicht dazwischen getreten wären. Barrett behauptet, daß die Jesuiten ihm die Aufnahme als Weltpriester in irgendeine Diözese verbaut hätten; alle seine Versuche einen Bischof zu finden seien fehlgeschlagen. Aus den Worten des Verfassers mag man sich die Dinge selbst zurechtlegen (Seite 338): "In my last letter to my Jesuit Superior in Ireland, while insisting on my determination to leave the Order, I had expressed the hope that he would see his way to make some arrangement at Rome so that I could still be of service to the Church in my priestly capacity. But to this letter and request he did not condescend to reply. After waiting some time I approached certain American bishops, but found ... that the Order had forestalled me, and I was not surprised when Episcopal gates were slammed in my face. One exceedingly eminent Prelate and Cardinal informed me that, although he personally wished very much to give me all the usual privileges of his diocese while I remained in it, he found that he was powerless to do so owing to a canonical discrimination against its ex-membres that the Order had secured at Rome." Angesichts von anderen anders verlaufenen Fällen, die mir bekannt sind, frage ich, besteht die von dem Kardinal angeführte canonical discrimination wirklich? Es fällt mir schwer zu glauben, daß diese früher allgemein bestandene Übung — bis zum Ende des 18. Jahrhunderts — wirklich wieder ins Leben gerufen worden ist. Eine klare Antwort auf meine Frage wäre von allgemeinstem Interesse. — Der längere (13.) Abschnitt über Clemens XIV. und George Tyrell ist meiner Ansicht nach völlig verfehlt. Und was der Verfasser über den Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel“ im 11. Abschnitt zu sagen weiß, ist sehr schwach.

Da die meisten der Jesuiten noch leben, die mit Barrett zusammen waren, so wird es ungemein leicht sein, von diesen prüfen zu lassen, ob die Schilderungen der Ereignisse und Menschen, die wir in diesem Buche finden, richtig ist oder nicht. Es wäre durchaus zu wünschen, wenn eine solche unvoreingenommene Prüfung publici iuris gemacht würde. Der hochinteressante Band endigt mit den folgenden Worten: "I still preserve a few letters as relics of my last days in the Order. There is one in which the Provincial of the New York Province 'takes occasion to thank me for my services to Georgetown and for my willingness to help the Province'. There is another from the Jesuit President of Georgetown University to one of my relatives in which he refers to me as one 'of whom we all think very highly and who is a credit to every member of his family'. But the most interesting of all is an envelope, addressed to me to Georgetown and delivered there shortly after my leaving the Order. The Jesuits returned it to the Postoffice having written one word across my name. The word was — 'Unknown'."

Neuwötting (Bayern).

Paul Maria Baumgarten.

Adolf Špaldák, Das Ideal der einen Kirche und die Wege dahin. (Für die Einheit der Kirche. Schriften zur ökumenischen Bewegung). Gotha, Leopold Klotz Verlag. 39 S. 2.— M.

Die Enzyklika *Mortalium animos* hat der ökumenischen Bewegung die Pforte zur katholischen Kirche verschlossen. F. Laun, Herausgeber der Schriftenreihe „Für die Einheit der Kirche“, erklärt es im Vorwort für eine selbstverständliche Pflicht, „nun auch die andere Wange hinzuhalten“ und sich erst recht um Roms Mitarbeit zu bemühen. Wie er diese Anwendung von Matth. 5, 39 exegetisch verantworten will, ist hier nicht zu erörtern; geschichtlich ist es zum Mindesten befremdend, wenn ein evangelischer Theologe die vom Papst selbst in aller Klarheit festgelegte Unmöglichkeit (innere Unmöglichkeit!) der Beteiligung der römischen Kirche an den Einigungsbestrebungen nicht sehen will. Nun hat Laun

die Freude, ein tschechisches Glied der römischen Kirche in seiner Heftreihe zum Wort kommen lassen zu können. Špaldák, Professor in Olmütz, war eifriger Mitarbeiter an den Acta Academiae Velehradensis, die eine „Union“ zwischen der römischen und der morgenländischen Kirche im Sinn Roms vorbereiten wollten. Man sieht aus vorliegender Schrift, daß er, ähnlich wie seinerzeit Prinz Max von Sachsen, bei der Einigung weiter entgegenkommt als der Römische Stuhl; er sogar sehr viel weiter. Er hat das Vertrauen zu Pius XI., daß er diese seine Schrift nicht verurteilen wird, „wenn er sie selbst liest“. Ob die kleine Schrift der Kurie einer besonderen Aktion wert sein wird, steht dahin; daß Rom sie verurteilen muß, ist selbstverständlich. Špaldák stellt das Ziel der Kircheneinigung auf; als Weg zum Ziel lehnt er das „Kompromiß“ ab. Nur zwei Wege sind gangbar: Aufstellung einer allgemein anzuerkennenden philosophischen oder theologischen Lehre auf der Grundlage der erforschten Wahrheit oder auf der Grundlage der Vernunftgemäßheit. Wirklich gangbar scheint ihm nur der zweite, „der Weg für alle“. Und nun entwirft er von der „primären Tatsache“ aus, „daß jeder Mensch vernünftig sein will“, eine Art philosophischer Grundlegung für eine allgemein anzuerkennende religiös-theologische Weltanschauung. Zuerst bleibt er beim einzelnen und seiner Erkenntnis; nachher stellt er die Pflicht des einzelnen fest, „für eine Autorität zu sorgen, welche den Einfluß der Vernunft ersetzen könnte“ (S. 30). Natürlich bleibt er bei der Grundlegung; eine theologische Abhandlung will er nicht schreiben. Laun (im Vorwort) freut sich, daß in dieser Broschüre zum ersten Male demonstriert werde, was ökumenische Theologie ist (S. VIII). Ich stelle fest: es gibt wirklich einige Menschen, die meinen, auf der Basis der Vernunftgemäßheit zu einer alle christlichen Kirchen einenden ökumenischen Theologie kommen zu können.

Breslau.

M. Schian.

Erhard Schlund, O. F. M., Die katholische Aktion. Materialien und Akten. — Josef Kösel & Friedrich Pustet, München 1928. 142 S. kart. 4.50 M.

Die Bewegung, die durch die Rede des Nuntius Pacelli auf dem Magdeburger Katholikentage auch weiteren Kreisen als die besondere Gegenwartsaufgabe und Hoffnung des Katholizismus bekannt geworden ist, erhält mit dieser, reich mit Akten ausgestatteten Schrift ein nützliches kleines Handbuch. Die Sache ist wie der unschöne Name nicht deutschen Ursprungs. Sie stammt letztlich aus den Kämpfen des Papsttums um seine Stellung in Italien, 1876 zum ersten Male organisiert, nach mannigfachen Wandlungen über die christliche Demokratie, die Popularenpartei u. a. schließlich von dem gegenwärtigen Papst, der nach Kardinal Faulhaber einmal der Papst der katholischen Aktion heißen wird, neu gestaltet. In ihrer neuen Form soll sie nach einem vielzitierten Wort des Papstes sein „la cooperazione del laicato all' apostolato gerarchico“ oder, wie es gern heißt, „die in der Welt wirkende Kirche“. Das bedeutet praktisch zunächst einmal die Schaffung einer Dachorganisation über alle schon bestehenden katholischen Organisationen, mit Ausnahme der wirtschaftlichen und politischen, die von der straffen hierarchischen Leitung nur im Grundsätzlichen, nicht aber in technischen Einzelheiten abhängig gemacht werden sollen. Über den in den einzelnen Ländern ganz verschiedenen Stand der Organisation gibt Sch. nützliches Material; am weitesten neben Italien scheinen Frankreich und Österreich entwickelt. Für Deutschland ist zunächst nur eine Predigt des Kardinals Faulhaber abgedruckt, die über die Aufgaben der katholischen Aktion unterrichtet. Aus den mitgeteilten italienischen und österreichischen Statuten ist aber zu entnehmen, wie die durchgeführte hierarchische Zentralisierung des katholischen Vereinslebens einmal aussehen wird. Ob darüber hinaus das katholische öffentliche Bewußtsein einen neuen Inhalt bekommen wird, ist abzuwarten. Nach

dem Eindruck, den man von dem geistigen Gepräge der katholischen Aktion aus den Akten erhält, wird sie dann in wesentlichen Stücken auf eine Organisation des Syllabus von 1864 hinauslaufen.

Gießen.

H. Bornkamm.

Paul Althaus, Aus dem Leben von D. Althaus-Leipzig. Dörffling & Franke Verlag, Leipzig 1928. kl. 8°. kart. 2.50 M.

Dies kleine Buch zeichnet eins der schönsten Lebensbilder eines deutschen Lutheraners, das ich kenne. Auf alle Charakterisierungskünste verzichtend läßt es seinen Gegenstand allein reden, nur verklärt durch den Herzton der Sohnesdankbarkeit. Die Einheit von Pfarrhaus und Professorenhaus, die Vertrautheit mit den Quellen des Luthertums, namentlich dem Liedergut der Kirche, an dem er sich beim Tode dreier Söhne aufrichtete, der freie Bildungssinn, das ist lutherische Frömmigkeit in so reiner Form, daß man dem Büchlein viele Leser wünscht. Über der Lebensschilderung, vor allem der Göttinger Zeit, liegt gelegentlich etwas von der Schärfe der theologischen Gegensätze, die man als zum Bilde der Zeit gehörig hinnehmen muß. Gesondert werden zum Schluß der Lehrer, der Liturg und Prediger und der Forscher behandelt. Jedem, der Althaus' Gebetsforschungen kennt, werden die Worte aus einem Brief Holls aus der Seele gesprochen sein: „Er ist wohl zu bescheiden gewesen. Wie ich sein Universitätsprogramm über die Gebete des 16. Jahrhunderts las, habe ich fast mit Ergriffenheit wahrgenommen, wieviel er in der Stille gesammelt, durchdacht und geordnet hat und wieviel er geben könnte, wenn er sich entschließen wollte, mit einem großen Werk vor die Öffentlichkeit zu treten“ (S. 95). Zwei Bilder geben auch dem, der Althaus nicht kannte, einen Eindruck von der reinen Hoheit, die von ihm ausgegangen sein muß.

Gießen.

H. Bornkamm.

Berichtigung

Heft 3, S. 442, Z. 4 von unten lies: für ständische Gliederung.