
Literarische Berichte und Anzeigen¹

Drei Kierkegaardbücher

Von **Torsten Bohlin**, Upsala²

Hermann Diem, Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus.) München, Kaiser, 1929. VIII u. 368 S. 12.— M.

Eduard Geismar, Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1927—29. I—VI. 26.— M.

Walter Ruttenbeck, Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. (Fünfundzwanzigstes Stück der neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche.) Berlin u. Frankfurt a. O., Trowitzsch & Sohn, 1929. XII u. 379 S.

In der ständig wachsenden Literatur über das größte religiöse Genie des Nordens verdienen vorliegende drei Werke, jedes in seiner Art, besondere Aufmerksamkeit. Ihre Zusammenstellung ist nicht zufällig. Jedes von ihnen vertritt nämlich eine ausgeprägte Einstellung zum Kierkegaardproblem und eine methodische Behandlung desselben.

Für Diem ist bezeichnend, daß sein Interesse ausschließlich Kierkegaards dialektischer Methode der christlichen Botschaft gilt. Die Untersuchung unterscheidet drei Etappen: 1. Die ethische Haltung, 2. Die religiöse Haltung, 3. Die christliche Haltung. Der Ansatzpunkt ist für Kierkegaard — im Gegensatz zu Hegel — nicht die Wirklichkeit überhaupt, sondern eine bestimmte Wirklichkeit, das empirisch konkrete Ich, und unermüdlich wacht K. darüber, daß kein Moment dieser Ich-Wirklichkeit der Abstraktion des Denkens geopfert wird (S. 10). Mit dem konkreten Ich als Subjekt ist zugleich das Objekt gegeben. Das existierende Ich hat seine eigene Existenz zum Gegenstand seines Erkennens. Nun können Denken und Sein nur so vereint werden, daß sich das Ich, wie K. es ausdrückt, mit dem Gedachten identifiziert, um in diesem zu existieren. Hierdurch wird das Erkennen eine innere Handlung; Erkenntnistheorie und Ethik gehören untrennbar zusammen (S. 22). Hieraus geht unmittelbar hervor, daß der Zweifel, der nach K. als das Interesse für das richtige Verhältnis zwischen Idealität und Realität im Bewußtsein aufgefaßt werden soll und der mit der Möglichkeit eines Irrtums darin rechnet, das ganze existierende Ich umfassen muß, das heißt, daß der Zweifel Verzweiflung wird. Diese Einsicht ist nach Diem der eigentliche Ausgangspunkt der Kierkegaardschen Philosophie (S. 23). Durch diese Krise, in die das existierende Ich hierdurch gelangt, wird das Ich aus dem ethischen Idealismus hinaus zu dem Wagnis der religiösen Einstellung gezwungen (S. 140 ff.). In der religiösen Sphäre erhält der Persönlichkeitsgedanke eine neue Bedeutung. Er wird nicht mehr nur vom Gewissen konstituiert, als Einheit zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, sondern „das Wissen von Gott in der Möglichkeit des

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.

²) Aus dem Schwedischen übersetzt von Ilse Meyer-Lüne.

Gewissens“ muß hinzukommen. Persönlichkeit im religiösen Sinne bedeutet ein absolutes Verhältnis zum Absoluten, womit ein relatives Verhältnis zum Zeitlichen verbunden werden muß (S. 160). Aber diese „Doppelbewegung“ vermag das Ich nicht durchzuführen. Das Pathos des Individuums für das Absolute führt zur Negativität, zum Mangel an Unmittelbarkeit. Dies heißt, daß diese Religiosität, die die „Immanenz“, das heißt, die eigene Natur des Menschen zur Voraussetzung hat, nur als Vorstadium Bedeutung haben kann (S. 175). Über dieses Vorstadium kann das Ich durch eigene ideelle Hilfsmittel nicht hinauskommen. „Was jenseits der Grenze steht, kann nicht erkannt, sondern nur in der Anbetung anerkannt werden“ (S. 194f.). In dem „Augenblicke“ als Berührung zwischen Zeit und Ewigkeit und damit zugleich als Fülle der Zeit, stehen wir vor einem Geschehen, das wirklich die Immanenz durchbricht — der Offenbarung in Christus (S. 200 ff.). Diese Offenbarung bedeutet in ihrer absoluten Paradoxalität den Untergang des Verstandes; ihre Aneignung kann nur unter Überwindung des „Anstoßes“ in der Leidenschaft des Glaubens geschehen (S. 222).

Hiermit sind wir beim Christlichen angelangt. Diem legt den entscheidenden Ton darauf, daß die ganze vorhergehende Denkentwicklung nicht eine Einleitung zur Klarlegung des Christentums, sondern zum Christ-Sein ist (S. 347). Gegen diese Bestimmung an und für sich ist natürlich nichts einzuwenden. Daß Kierkegaards Interesse nicht darauf hinausging, ein theologisches System zu errichten, ist so klar und deutlich, daß man es kaum zu sagen braucht. Kierkegaard sah seine besondere Aufgabe darin, das „Korrektiv“ gegen die zeitgenössische einseitige Betonung des Christentums als Lehre zu vertreten. Mit unerbörter Kraft setzt er an dem seiner Ansicht nach am meisten bedrohten Punkt ein: dem persönlichen Verhältnis, der persönlichen Aneignung. Was er beim Christlichen betont, ist folglich das Wie des Glaubens, nicht das Was. Heißt dies aber, daß dem „Was“ des Glaubens die religiöse Bedeutung fehlen sollte? Oder sollte ihm selber eine bestimmte Auffassung darüber fehlen, was das Christentum seiner objektiven Seite nach ist? Fragt man Diem an diesem Punkt um Rat, so antwortet er folgendermaßen: Kierkegaard hat nur eine Methode, keine christliche Lehre (S. VII). Sokrates, der Ironiker, ist Kierkegaard selbst und bleibt es bis in seine letzten entscheidend christlichen Schriften hinein („Methode der Kierkegaardforschung“, Zwischen den Zeiten, 1929, S. 140). Jedenfalls hat Kierkegaard nach Diem nicht eine theologische Anschauung in solch einer Form dargestellt, daß man sie irgendeiner Art Dogmatik gegenüber stellen dürfte. Kierkegaard kommt wohl von der Orthodoxie her, aber nachdem er sie in eine Existenzmitteilung aufgelöst hat, können wir sie „nicht mehr“, wie der Verfasser sagt, „als Lehre kritisieren“ (Zw. d. Z., S. 161).

Diese These hat offenbar zunächst eine polemische Bedeutung. Sie dient Diem dazu, kategorisch und außerdem mit einem gewissen Hohne die verschiedenen Kierkegaardforscher abzulehnen, die sich nicht darauf beschränkt haben, Kierkegaards dialektische Methode und das „Wie“ des Glaubens darzustellen, sondern die daneben — oder vielleicht vor allem — das „Was“ des Glaubens, Kierkegaards eigene Deutung des Christentums, klarzulegen versucht haben. Daß Kierkegaard wirklich eine bestimmte Christentumsanschauung vertritt, läßt sich unmöglich leugnen. Diem wird selbst gezwungen, seine These, daß Kierkegaard nur eine Methode habe, dahin zu modifizieren, daß hinter dieser Methode „natürlich“ eine „Anschauung“ steht, nur daß man diese nicht von den methodischen Verfahren trennen kann (Zw. d. Z., S. 145). Die Modifizierung der polemischen These Diems hat also ein kategorisches Verbot jedes Versuches zur selbständigen Behandlung der christlichen Anschauung zur Folge, die schließlich doch hinter Kierkegaards Methode stehen soll. Die Berechtigung eines solchen Verbots läßt sich schwer verstehen. Denn es ist tatsächlich irreführend, wenn Diem erklärt, daß Kierkegaard die orthodoxe Anschauung, von der er ausgegangen sein soll, in „Existenzmitteilung aufgelöst“ hat, und daß seine Anschauung darum nicht mehr

kritisch als Lehre behandelt werden kann. Das Christliche hat für Kierkegaard nicht nur eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite. „Das Christliche“, so heißt es klar und deutlich im Buch über Adler, „ist da, ehe irgendein Christ da ist, es muß da sein, damit einer Christ werden kann, es enthält die Bestimmung, nach der geprüft wird, ob einer Christ geworden ist, es hat sein objektives Bestehen außerhalb aller Gläubigen, während es zugleich in der Innerlichkeit des Gläubigen ist“ (Pap. VII, II, S. 205). Die Aufgabe, das „Christliche“ bei Kierkegaard klarzulegen, ist so umfassend und verwickelt, daß es keinen annehmbaren Grund gibt, eine Arbeitsverteilung zu verbieten, nach der das „objektive Bestehen des Christlichen außerhalb aller Gläubigen“ für sich untersucht und „die Bestimmung, nach der geprüft wird, ob einer Christ geworden ist“ kritisiert wird. Ob dieses „Objektive“ als eine „Lehre“ bezeichnet werden soll oder nicht, kann nur ein reiner Wortstreit sein; es hängt davon ab, welche Bedeutung man in das Wort hineinlegt. Wenn Diem Kierkegaards Worte über eine „christliche Philosophie“ Pap. I, A 94, S. 65f. zitiert, hätte es nahe gelegen, ihnen den Gedankengang (Pap. III, A 211, S. 87f.) gegenüber zu stellen. Hier erklärt Kierkegaard ausdrücklich, daß er in 2. Kor. 5, 17 einen „dogmatisch, welthistorisch spekulativen“ Standpunkt gefunden habe, von dem aus eine ganz neue Auffassung des Christentums u. a. über „die göttliche Metaphysik, die Dreieinigkeit“ geltend gemacht werden müßte (vgl. E. P. 1851—53, S. 264 ff. 272). Er ist sich auch selber bewußt, eine selbständige Auffassung des Christentums zu vertreten, die keineswegs nur auf die subjektive Seite des Christlichen oder auf das Christ-Sein begrenzt ist (vgl. E. P. 1851—53, S. 405). Wenn Diem als Stütze für seinen Satz, daß bei Kierkegaard jede „Lehre“ fehle, anführt, Kierkegaard erkläre, „ohne Autorität“ zu reden (S. 317), so ist dies wenig glücklich gewählt. Diese Bestimmung bezieht sich bei Kierkegaard nämlich auf den für ihn entscheidenden Unterschied zwischen Genie und Apostel (Saml. Vaerker VI, S. 95 ff.). Es muß Diem entgangen sein, daß der Gegensatz zwischen „Apostel“ und „Genie“ nur scheinbar dem Gegensatz zwischen Lehre und Nicht-Lehre entspricht. Der wirkliche Gegensatz liegt nicht darin, sondern in der Art, wie die Lehre empfangen worden ist und dargestellt wird (vgl. S. V., S. 98). Ausdrücklich spricht Kierkegaard davon, daß auch ein Lehrer, der nicht Apostel ist, eine Lehre zu verkünden haben kann (S. V., S. 98. 100).

In Wirklichkeit hat Diem natürlich auch nicht umhin können, in der Darstellung der „christlichen Haltung“ selbst eine Reihe dogmatischer Bestimmungen zu geben. Als Beispiel führe ich die Untersuchungen über den Paradoxgedanken, den Sünden- und Glaubensgedanken an. Diese Erörterungen im einzelnen zu prüfen, gestattet der Raum nicht. Jedenfalls begeht man keine Ungerechtigkeit gegen Diem, wenn man feststellt, daß die Darstellung an Unvollständigkeit leidet. So kommt der für Kierkegaard wesentliche Gedanke an Christus als den Versöhner nicht entfernt zu seinem Recht. Was den Begriff der Sünde- und Erbsünde anbetrifft, hätte Diem verschiedenes aus W. Kühneths Buch: „Die Lehre von der Sünde, dargestellt an dem Verhältnis der Lehre Sören Kierkegaards zur neuesten Theologie“, 1927, lernen können, dessen Ausführungen jetzt überlegen als ganz bedeutungslos für eine prinzipielle Untersuchung abgelehnt werden (S. 256, Anm. 1).

Nun hat Diem in der „Methode der Kierkegaardforschung“ den Satz aufgestellt, daß das Verhältnis zwischen Denken und Sein den eigentlichen Gegenstand der gesamten schriftstellerischen Wirksamkeit Kierkegaards bildet (Zw. d. Z., S. 143). Diesen erstaunlich einseitigen Gesichtspunkt hat er in seiner großen Untersuchung angewandt; daß Kierkegaards eigene Intentionen hierbei verfälscht werden müssen, liegt in der Natur der Sache. Ein treffendes Beispiel hierfür bietet die „Darstellung der Ethik des Glaubens“. Von dieser wird gesagt, daß sie inhaltlich nichts neues sei im Vergleich mit der humanen Ethik des ethischen Stadiums (S. 297 ff.). Es genügt, darauf hinzuweisen, daß die „Nachfolge“, wie

sie von dem Werke „Walten der Liebe“ an dargestellt wird, einer solchen Deutung heftig widerspricht. Diems eigene Bestimmung der „Nachfolge“ sagt also zu wenig, wenn er sie von humanen Kategorien aus erklärt. Aber in einer andern Hinsicht sagt sie zu viel. Dies ist der Fall, wenn er erklärt, es läge gerade „in der Linie von Kierkegaards Begriff der Nachfolge, daß jeder Christ ein Christus werden müßte“ (S. 331). Daß die Forderung der „Gleichzeitigkeit“ mit Christus für Kierkegaard die Forderung enthält, daß der Mensch dem leidenden, verfolgten und geschmähten Christus gleich werden soll, ist richtig. Aber ebenso energisch betont Kierkegaard, daß es in einer Beziehung geradezu eine Lästerung sein würde, Christus gleichen zu wollen, nämlich sofern das Vorbild der Erlöser ist. Wenn Diem in Frage stellt, ob Kierkegaard überhaupt den historischen Christus braucht (Zw. d. Z., S. 169), so scheint er wieder zu übersehen, daß Christus für Kierkegaard nicht nur das Vorbild ist, dem man nacheifern soll, sondern auch der Versöhner, der durch sein Leiden und seinen Tod dem „Strebenden“ das Unterpand der Vergebung der Sünden gibt und damit die Inspiration und Kraft, die „Nachfolge“ zu verwirklichen. Dies bedeutet, daß das Kreuz Christi für Kierkegaard der Ausgangspunkt für eine Existenzform ist, die sich inhaltlich radikal von der Lebensform der humanen Ethik unterscheidet.

Im Schlußparagrafen („Rechtfertigung und Methode“) erklärt Diem, daß die Frage nach Kierkegaards eigener Ansicht — vielleicht im Gegensatz zur Ansicht der Kierkegaardschen Pseudonyme, — ebenso wie die Frage nach Kierkegaards religiöser Entwicklung und der Zeitfolge der verschiedenen Aussagen untereinander, Fragen sind, denen jede Bedeutung für eine prinzipielle Untersuchung fehlt. Und noch mehr. Nach Diem ist es ein Beweis für methodische Unklarheit und Verwirrung, falls diese drei Umstände in einer prinzipiellen Untersuchung berücksichtigt werden (S. 350). Dies ist zwar folgerichtig, wenn man von der Annahme ausgeht, daß Kierkegaard nur eine Methode habe, aber es ist zugleich ein indirekter Beweis dafür, wie wirklichkeitsfremd Diems Versuch ist, nur die Methode gelten zu lassen. An alle diesen drei Punkten hat er keinen geringeren als Kierkegaard selber gegen sich: Kierkegaard verbietet so ausdrücklich wie möglich, daß die Pseudonyme seiner eigenen Auffassung gleichgestellt werden, ebenso wie er fordert, daß seine eigene Lebensentwicklung oder seine „Erziehung durch Gott“ mit in Betracht gezogen werden muß, völlig bewußt wie er sich darüber ist, daß die an einem gewissen Punkte seiner Lebensentwicklung gesagten Aussprüche durch später gewonnene Erfahrungen modifiziert und korrigiert sind. Ist es nicht doch etwas phantastisch, anzunehmen, daß sich Kierkegaard selber über seine eigene Methode derartig unbewußt gewesen wäre (vgl. S. 363f.), daß er vorbehaltlos Berücksichtigung der drei Faktoren gefordert hätte, deren Hintansetzen — nach Diem — die Bedingung für ein richtiges Verständnis seiner Worte bilden sollte?

Von Diems Untersuchung als ganzer muß gesagt werden, daß sie nicht so viel gibt, wie man mit Recht hätte erwarten können, wenn man die bedeutende dialektische Fähigkeit des Verfassers und seine gute Kenntnis der Kierkegaardschen Gedankenwelt in Betracht zieht. Der schwache Punkt liegt darin, daß sich der Verf. nicht damit begnügt hat, seine spezielle Aufgabe — die Analyse der Kierkegaardschen Auffassung des Verhältnisses zwischen Denken und Sein — als eine Teilaufgabe zu betrachten, sondern statt dessen versucht hat, den ganzen Kierkegaard in die Kategorie der Existenzdialektik hineinzuzwingen.

Bei Geismar ist die Grundeinstellung von derjenigen Diems völlig verschieden. Hier steht Kierkegaards Person und religiöse Entwicklung im Mittelpunkt des Interesses. „Gerade weil alles, was er (Kierkegaard) geschrieben hat, mit seinem Herzblut geschrieben ist“, erklärt Geismar schon im Anfang (S. 3), „kann man dem Problem seiner Schriftstellerei nicht auf den Grund kommen, ohne ein umfassendes Studium seines Seelenlebens“. Mit dieser methodischen Regel Geismars fühle ich mich völlig solidarisch. — Geismar ist in selten hohem Maße geeignet,

eine solche Untersuchung durchzuführen; er besitzt drei Bedingungen, die hierzu erforderlich sind: eine allseitige intime Kenntnis des gesamten Kierkegaard-materials, die Fähigkeit tiefer Einfühlung und logische Schärfe. Meiner Ansicht nach wird Geismars vorliegendes Werk immer einen Ehrenplatz in der Literatur über seinen großen Landsmann einnehmen; kein künftiger Kierkegaardforscher kann umhin, daraus zu lernen und zu den Ergebnissen des Verfassers Stellung zu nehmen.

Geismars Werk, das biographisch angelegt ist, enthält sechs verschiedene Teile unter den bezeichnenden Titeln: „Die Erziehung zum Berufe“ (S. 1—122), „Der Dichter der Stadien“ (S. 123—248), „Lebensphilosophie“ (S. 249—346), „Märtyrer oder Dichter“ (S. 347—462), „Nur die Wahrheit, die demütigt, ist erbaulich“ (S. 463—552), „Der Kirchenstürmer“ (S. 553—650). Der Untertitel der ganzen Arbeit: *Lebensentwicklung und Wirksamkeit als Schriftsteller* faßt den doppelten Gesichtspunkt zusammen, von dem aus der Verf. sein Material behandelt. Von Kierkegaards Lebensentwicklung ausgehend will er in dessen ethisch-religiöses Denken einführen. Bei alle diesem hat Geismar aber ein spezielles Problem im Auge: die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Kultur. Ist dies harmonisch oder ist es durchweg polemisch? Zunächst handelt es sich um Kierkegaards Stellung. Aber die Intensität der Problembehandlung des Verf. ist zweifellos dadurch bedingt, daß die Frage zugleich für ihn eine aktuelle persönliche Bedeutung hat. Auf Grund des übermächtigen Eindrucks, den Kierkegaard auf ihn gemacht hat und immer noch macht, kann er — nach allem zu urteilen — eine für sich befriedigende Lösung des Problems auf keinem anderen Wege erreichen als durch einen gründlichen Vergleich mit seinem großen Lehrmeister.

Die Übereinstimmung in der Grundauffassung und die Bewunderung für die Art, in der der Verf. seinen Standpunkt durchführt, schließt nicht aus, daß der Rezensent verschiedene Punkte sowohl biographischer als auch prinzipieller Natur in Frage stellen oder geradezu einen entgegengesetzten Standpunkt einnehmen muß. Ich bin zum Beispiel nicht von der Richtigkeit der Geismarschen Datierung des „großen Erdbebens“ auf das Jahr 1838 überzeugt (einer Auffassung, mit der Geismar übrigens keineswegs allein steht; unter anderem haben Höffding und Troels-Lund früher dieselbe Ansicht vertreten). In den „Studien über Kierkegaards Jugendleben“ 1916 hat Hans Ellekilde als der erste motiviert, daß dieses in Kierkegaards Lebensentwicklung stark eingreifende Geschehen auf das Jahr 1835 datiert werden muß. In einer Studie hat Joh. D. Landmark 1926 die Frage wieder zur kritischen Prüfung aufgenommen und aus — wie mir scheint — entscheidenden Gründen sich zum Wortführer derselben Auffassung gemacht. — Die Erklärung der „teleologischen Suspension“ in „Furcht und Zittern“ (S. 177 ff.) scheint mir entschieden eine wirklichkeitsfremde Konstruktion zu sein. Die „Dunkelheit“, die nach Geismar der Kierkegaardschen Schilderung der Abrahamsgestalt anhaftet, beruht darauf, daß sie in eine Kategorie hineingezwängt wird, in die sie nicht hinein gehört. Es ist nicht richtig, die Abrahamsgestalt, so wie Geismar von Kierkegaards Skizze „Agnete og Havmanden“ aus zu deuten. Es handelt sich in „Furcht und Zittern“ nicht darum, wie der Mensch, der durch die Sünde von dem Leben „im allgemeinen“ „dispensiert“ ist, durch den Glauben ein positives Verhältnis zum „Allgemeinen“ wiedererlangen soll. Denn 1. die „dispensierende“ Macht ist in „Furcht und Zittern“ nicht die Sünde, sondern Gott selbst; 2. es wird nicht angenommen, daß die Suspension jedem Menschen gilt, der sich seiner wirklichen Lage bewußt geworden ist, sondern daß sie auf einem „Privatverhältnis“ zu Gott beruht; 3. was wieder erlangt werden soll, ist nicht ein positives Verhältnis zum Leben überhaupt, sondern es ist „Isaak“, das heißt dieses bestimmte Etwas, auf das man in der Prüfung verzichtet hat. Man muß darum meiner Ansicht nach zugeben, daß Kierkegaards Glaubensbegriff in „Furcht und Zittern“ Züge enthält, durch die er in gewissem Sinne in den

ganzen Werken Kierkegaards isoliert dasteht. — Was die Behandlung des Kierkegaardschen Freiheitsbegriffs anbelangt (S. 323 ff.), bin ich nicht überzeugt worden durch Geismars Verteidigung seines Satzes, daß Kierkegaards Sündenbegriff in den „Brocken“ und der „Nachschrift“ von dem dort dargestellten Paradoxgedanken unabhängig sein soll. Zwar mag zugegeben werden, daß eine vereinzelte Aussage in den Papieren IV A 189 zunächst in diese Richtung weist. Aber in den „Brocken“, die gleichzeitig entstanden sind, redet er eine ganz andere Sprache. Hier hat Kierkegaard selbst ausdrücklich den Sündenbegriff aus dem metaphysischen Paradoxgedanken abgeleitet, wobei er seinen Gedankengang in dem Satze zuspitzt, daß die „neue Voraussetzung“ das Sündenbewußtsein — ohne das man nicht über den humanen-sokratischen Standpunkt hinauskommt — von Gott gelernt werden müsse, „wenn er Lehrer sein wollte“ (Saml. Vaerker IV, S. 214). Geismar findet es zwar „unwahrscheinlich“, daß sich Kierkegaard des Widerspruchs hätte schuldig machen können, in den „Brocken“ einen intellektualistisch gefärbten Sündenbegriff und im „Begriff der Angst“, der gleichzeitig erschien, eine voluntaristische Sündenauflassung zu behaupten. Aber er bricht in Wahrheit selbst dieser Argumentierung die Spitze ab durch seine Analyse: „Das Intellektualistische in der Auffassung Kierkegaards von Jesus Christus“ (S. 316 ff.). Hier wird nämlich erklärt, daß der Glaube bei Kierkegaard gerade in einer solch widerspruchsvollen Weise bestimmt wird: einerseits wird der Glaubensgedanke rein religiös bestimmt, andererseits wird er mit der Annahme des Gottmenschen im athanasianischen Sinne identifiziert und erhält dadurch einen intellektualistisch dogmatischen Charakter. Ist es nicht tatsächlich unwahrscheinlich, daß ein solch offenkundiger Dualismus im Glaubensbegriff für die Bestimmung der Sünde ohne Konsequenzen sein sollte? Die Darstellung des Sündenbegriffes in den „Brocken“ und der „Nachschrift“ bestätigt, daß ein derartiger Zusammenhang tatsächlich vorhanden ist. Kierkegaard ist also (was Geismar bestreitet) über seine religiöse Erfahrung „hinausgegangen“, durch die Art, in der er in den „Brocken“ und der „Nachschrift“ die Unvermeidlichkeit der Sünde darzulegen versucht hat. Und wenn er hier das eigene Wesen des Menschen mit der Sünde identifiziert, müßte er folgerichtig zu dem Gedanken gelangt sein, daß die Sünde ein vom Standpunkt des einzelnen Menschen aus gesehen unverschuldetes Schicksal sei. Mit meinem hier gemachten Einwand hängt zusammen, daß Geismar meiner Ansicht nach in gewissem Sinne Kierkegaards Anschauungsart ausgeglichen hat, was ihre negative, asketische Seite anbetrifft (S. 338 ff.). Zwar ist es wahr, daß Kierkegaard in der „Nachschrift“ ein relatives Verhältnis zu den Werten des Erdenlebens ebenso wie ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gefordert hat. Aber die entscheidende Frage ist: entspricht eine derartige Formulierung dem absoluten Qualitätsunterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, göttlich und menschlich, der die prinzipielle Basis ist, auf der die Auffassung des Christentums in der „Nachschrift“ ruht, und kann sie ohne Zwang mit der unbedingten Forderung verbunden werden, daß der Gläubige von der Endlichkeit „fortsterben“ und das absolute Verhältnis einüben soll? Die Antwort muß verneinend ausfallen. Denn wenn von dem Gläubigen gefordert wird, daß er seine ganze Kraft einsetzen soll, ein Verhältnis zu verwirklichen, das das Menschenmögliche übersteigt, so ist es ein Widerspruch, wenn Kierkegaard von dem Gläubigen außerdem noch Kraft fordert, irdische Werte zu verwirklichen. Das postulierte relative Verhältnis zum Relativen ist daher verurteilt, ein abstraktes Ideal zu bleiben. In der Wirklichkeit kommt der Gläubige nie so weit — wenn er überhaupt gläubig bleiben soll. Der negative, asketische Zug bei Kierkegaard, der im Lauf der Entwicklung immer unverhüllt hervortritt, hängt also mit Kierkegaards Grundanschauung enger zusammen, als Geismar seinerseits anerkennen will.

Der Raum verbietet mir, hier zu mehreren anderen Problemen und Problemlösungen in Geismars hochinteressanter Untersuchung Stellung zu nehmen, die zur Diskussion auffordern könnten. Geismar ist ein allzu feiner Kierkegaardkenner,

um selbst Anspruch darauf zu machen, an jedem Punkt das entscheidende Wort gesagt zu haben. Er weiß, daß es nicht zum wenigsten in Kierkegaards persönlichem Leben Probleme gibt, für die es höchstens wahrscheinliche Lösungen geben kann (zum Beispiel „der Pfahl im Fleisch“), und hier beobachtet er eine lobenswerte Zurückhaltung in seinen Schlußsätzen. In seiner Gesamtheit ist dies Werk eine reife Frucht langjähriger Mühe und eindringlicher scharfsinniger Gedankenarbeit. Es ist ein Glück und eine Ehre für die Theologie Dänemarks, einen Theologen zu besitzen, der es in einer so pietätvollen und fruchtbaren Weise versteht, das einzigartige geistige Erbe zu verwalten, das Kierkegaard hinterlassen hat.

Hat Diem Kierkegaards Person und die Entwicklung seiner Persönlichkeit prinzipiell nicht in Betracht ziehen wollen, und hat Geismar Kierkegaards Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt, so erstrebt Ruttenbeck wiederum bewußt eine Verbindung zwischen der genetisch-biographisch-psychologischen Methode und einer rein systematischen Betrachtung.

Seine Untersuchung verteilt sich auf drei „Bücher“: Der Denker (S. 1—131). Das Werk (S. 132—276), Kierkegaard und die deutsche Theologie (S. 277—360). Das erste „Buch“ wird mit einer Skizze über die wichtigsten Ereignisse im Leben Kierkegaards eingeleitet (S. 9—41). Es liegt in der Natur der Sache, daß dasjenige, was der Verf. hier gibt, allgemein bekannt sein muß; aber er hat sich klug auf das Wesentliche beschränkt und hat es verstanden, untergeordnete Dinge beiseite zu lassen. Dasselbe gilt von der Darstellung der „Welt, in der und wider die er kämpfte“ (S. 42—101). Verdienstvoll ist die Energie, mit der er aus verschiedenen Ideenzusammenhängen — vor allem aus Schelling und Schleiermacher — Berührungspunkte mit dem religiösen Denken Kierkegaards hervorsucht, die in die Schlagworte zusammengefaßt werden: Irrationalismus, Dualismus, Subjektivismus. Hieran folgt eine Analyse der literarischen Methode Kierkegaards (S. 102—131). Hier hätte man vielleicht bei einigen Fragen, die der Verf. nur flüchtig berührt, eine etwas andere Behandlung gewünscht. Warum hat Kierkegaard eine so eigenartige Methode für nötig erachtet? Welches ist der innere Zusammenhang zwischen der indirekten Darstellungsform und Kierkegaards Auffassung vom eigenen Wesen des Ethisch-Religiösen? Zwar übersieht der Verf. nicht, daß die indirekte Mitteilung nach Kierkegaard in eine direkte Mitteilung münden muß (S. 130). Es handelt sich jedoch hierbei für Kierkegaard nicht nur um die Notwendigkeit einer Selbsterklärung, wie er sie in dem „Gesichtspunkt“ gegeben hat. Mindestens ebenso wichtig ist hier die Frage nach dem Verhältnis zwischen indirekter Darstellung im Dienst des Christentums und dem „Bezeugen“ oder dem direkten christlichen Zeugnis. Besonders in den Jahren 1848 und 1849 hat Kierkegaard diese Frage beschäftigt. Und das Problem hängt mit seiner Auffassung von Christus — dem Gottmenschen — als „Lehrer“ zusammen. Wer in der indirekten Darstellung verbleibt, wird ein Zeichen des Ärgernisses. Dazu kann sich aber nur der zu machen wagen, der selbst die Wahrheit — der Gottmensch ist. Christus am Kreuze, der Anspruch darauf erhebt, die Wahrheit zu sein — das ist die absolute indirekte Mitteilung, die jeden einzelnen zur Wahl einer Entscheidung zwingt (E. P. 1850, S. 213). Aber für denjenigen, der nicht selber die Wahrheit ist, muß eine „Milderung“ notwendig sein. Diese ist das direkte Zeugnis. Also nähert sich Kierkegaard immer mehr der Auffassung, daß diese Methode selbst in ihrer absoluten Form der Ausdruck für etwas mehr als Menschliches ist. Aber wenn es also auch einseitig ist, mit Ruttenbeck die indirekte Mitteilung unter dem Gesichtspunkt einzuordnen, daß sich Kierkegaards eigene Erziehung in seiner schriftstellerischen Wirksamkeit widerspiegelt (S. 130), so ist dieser Gesichtspunkt jedenfalls für das Verständnis der Kierkegaardschen Methode und das Problem der Pseudonymität von wesentlicher Bedeutung.

In dem Buch „Das Werk“ hebt der Verf. mit Nachdruck hervor, was er „Die Urtatsache des ‚vor Gott‘“ nennt. Hier liegt in gewisser Weise der Kernpunkt der ganzen Untersuchung Ruttenbecks. In diesem „vor Gott“ sieht er „die

Grundlage, auf der sein (Kierkegaards) innerstes Sein und Denken sich aufbaut“ (S. 132 f.). Und hierbei liegt der Ton auf dem ewigen Qualitätsunterschied zwischen Gott und Mensch, dem absoluten Gegensatz zwischen Immanenz und Transzendenz. Kierkegaards ganzes Denken ist dualistisch bestimmt. Hieraus wird direkt der Gedanke an den „Einzelnen“ und den ethischen Individualismus abgeleitet. Natürlich liegt in dieser Grundanschauung des Verf. nichts Neues; sie liegt (wie Ruttenbeck auch selbst betont) schon in früheren Analysen des Kierkegaard-schen Denkens vor. Aber Ruttenbeck scheint mir mit Recht Anspruch darauf machen zu können, zielbewußter als irgendein früherer Forscher die „Urtatsache“ in den Mittelpunkt der Analyse gestellt zu haben, zu der alle verschiedenen Gedankenlinien bei Kierkegaard zurückgeführt werden. Die Bedeutung der Untersuchung Ruttenbecks liegt nicht zum wenigsten in der systematischen Energie, mit der er diese seine These durchführt. Doch kann ich nicht umhin, zu fragen, ob Ruttenbeck hierbei nicht Kierkegaards Denken einheitlicher macht, als es in Wirklichkeit ist. Wird nicht zum Beispiel der Bruch, der sich doch zweifellos in Kierkegaards Gottesgedanken zwischen einem lebensvollen, inhaltvollen, rein religiös bestimmten Gottesbild und einem abstrakten metaphysischen Gottesgedanken findet, verhüllt? Eine ähnliche Frage stellt sich bei der Bestimmung des Kierkegaard-schen Sündenbegriffes ein (S. 173 ff.). Im übrigen modifiziert der Verf. seine Darstellung selber an anderer Stelle, indem er zugibt, daß Kierkegaard die auf persönliches Erleben sich gründende Erkenntnis von der absoluten Verschiedenheit von Zeit und Ewigkeit „zugespitzt und übersteigert“ hat (S. 358). Was „die Offenbarung als die Lösung der Lebensfrage“ (S. 184 ff.) anbetrifft, scheint mir der „Gleichzeitigkeitsgedanke“ nicht voll zu seinem Recht zu kommen, dieser Gedanke, den Kierkegaard doch selber als „den Gedanken seines Lebens“ bezeichnet (Saml. Vaerker XIV, S. 300). Die „Gleichzeitigkeit“ hat ja bei Kierkegaard zwei Seiten: einerseits handelt es sich um Gleichzeitigkeit mit dem „erniedrigten“ Christus, andererseits um die Gleichzeitigkeit mit dem „verherrlichten“, im Heiligen Geiste gegenwärtigen Herrn. Diese wichtige Unterscheidung kommt in Ruttenbecks Analyse nicht genügend klar zum Ausdruck. — Die Darstellung des Glaubens (S. 218 ff.) mündet in dem Satz, daß bei Kierkegaard „Dialektik“ und „Mystik“ untrennbar miteinander verbunden seien. Der Dualismus wird von der Gewißheit der Einheit getragen. Aber diese „Einheits-schau“ hat nichts mit dem Ästhetizismus zu tun; Kierkegaards Mystik ist „Glaubensmystik“ (S. 275). Selbst wenn man vielleicht das Wort Glaubensmystik diskutieren könnte, das Ruttenbeck von H. E. Weber hat (vgl. dessen interessante Schrift „Glaube und Mystik“), so stimme ich in der Sache mit dem Verf. überein — doch nicht ohne einen gewissen Vorbehalt. Denn ist es Kierkegaard wirklich durchweg gelungen, das Gleichgewicht zwischen Einheit und Dualismus, zwischen Ruhe und Kampf im Glauben, aufrechtzuerhalten, wie der Verf. ihm scheinbar zugestehen will? Ist er nicht auch hierin das „Korrektiv“, das zum Teil absichtlich einseitig ist, aber auch unbewußt infolge einer Überbetonung des qualitativen Gegensatzes zwischen Gott und Mensch?

Ein sehr wichtiger Abschnitt in Ruttenbecks Untersuchung ist das dritte Buch „Kierkegaard und die deutsche Theologie“. In der früheren Kierkegaardliteratur findet sich nichts Entsprechendes, obwohl verschiedene Ansätze gemacht worden sind. Nicht zum wenigsten interessant ist der Nachweis des direkten Einflusses von Kierkegaard auf die römisch-katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Peter Wusts große Arbeit „Die Dialektik des Geistes“ (1926), auf die hier hingewiesen wird, „nimmt“ nicht nur Kierkegaard-sche Gedanken „auf“, wie Ruttenbeck betont (S. 324). Die „Krankheit zum Tode“ dürfte für diese Arbeit von grundlegender Bedeutung sein. In diesem Abschnitt gibt der Verfasser übrigens noch mehr, als der Titel verspricht; auch die nordische Literatur wird bis zu einem gewissen Grade in die Betrachtung einbezogen. Der positiven Forderung, die Ruttenbeck in seiner Kritik meiner eigenen Kierkegaard-

deutung macht, stehe ich keineswegs verständnislos gegenüber. Was er sagen will, ist, daß Spannungen und Gegensätze untrennbar zu einem existenziellen Denken wie dem Kierkegaards gehören und daß dies in jeder verständnisvollen Analyse klar zum Ausdruck kommen muß (S. 359). Wenn er aber als Beispiel für seinen Satz, daß das Existenziale des Kierkegaardschen Denkens in meiner Kierkegaarddeutung nicht voll zu seinem Recht kommt, den Paradoxgedanken anführt, so kann ich die Richtigkeit des Tadels nicht vorbehaltlos anerkennen. Gerade der Paradoxgedanke scheint mir der Begriff zu sein, dessen hinreichende Fixierung Ruttenbeck am wenigsten gelungen ist. Der Begriff hat bei ihm nämlich eine wechselnde Bedeutung, und es wird nicht immer klar, in welchem Sinne er ihn anwendet. (Daß der Begriff auch bei Kierkegaard mehrere Bedeutungen hat, ist eine Sache für sich.) An einigen Stellen scheint der Paradoxbegriff bei Ruttenbeck zu bedeuten, daß ein transzendenter und immanenter Faktor im Glauben zusammengehalten werden (z. B. S. 222, 233); an anderen Stellen wird er der Erkenntnis gleichgestellt, daß der Glaube nicht rational logisch motiviert werden kann. Das Paradox ist das Nicht-Beweisbare, Unwahrscheinliche (S. 272). Wenn Ruttenbeck findet, daß der Paradoxgedanke bei Hermann Cremer wie bei Kierkegaard im Mittelpunkt des Glaubensgedankens steht, so bedeutet das Paradox hier dagegen den „Kontrast“ zwischen Gnade und Gericht (S. 287). Endlich bezieht sich der Paradoxgedanke bei Ruttenbeck auf den Gottmenschen, der in seinem Wesen zwei einander ausschließende Größen zusammenfaßt. Wenn der Verf. nun fordert, daß die Berechtigung des Paradox innerhalb des existenziellen Denkens anerkannt werden soll, so ist es nicht völlig klar, in welcher dieser verschiedenen Bedeutungen der Begriff hier aufgefaßt ist. Das Paradoxdenken, das ich als „Fremdkörper“ in Kierkegaards religiösem Denken bezeichnet habe, bezieht sich in der Tat auf die letzte der oben angeführten Bedeutungen. Aber in diesem Sinne scheint auch der Verf. nicht eine organische Zusammengehörigkeit des existenziellen Denkens und des Paradoxdenkens postulieren zu wollen. Die behauptete Inkongruenz zwischen Ruttenbecks und meiner Auffassung von Kierkegaards „eigenem“ Denken (was ich die „Erfahrungslinie“ in Kierkegaards Denken genannt habe) scheint mir also jedenfalls zum Teil darauf zu beruhen, daß Ruttenbeck die verschiedenen Bedeutungen, in denen er selbst den Paradoxgedanken angewandt hat, nicht scharf auseinander hält. Daß ein gewisser Akzentunterschied zwischen uns vorliegt, will ich im übrigen gern zugeben.

Die oben gemachten Randbemerkungen beabsichtigen nicht im geringsten, den Wert der bedeutenden Arbeit Ruttenbecks zu schmälern. Sie verrät eine tiefe und allseitige Vertrautheit mit der Gedankenwelt Kierkegaards. Die Belesenheit des Verfs. ist imponierend; seine Kenntnis der Literatur über Kierkegaard ungewöhnlich vollständig. Die Gedankengänge sind mit Konsequenz und Gedankenschärfe durchgeführt. Es muß als ein sehr dankenswerter Gewinn für die Kierkegaardforschung bezeichnet werden, daß wir Ruttenbecks durchaus gediegene Untersuchung erhalten haben, die alle verschiedenen Seiten der ethisch-religiösen schriftstellerischen Wirksamkeit Kierkegaards ins Auge faßt.

Alte Kirche

B. W. Bacon, *The Anti-Marcionite Prologue to John*. (Aus: *Journal of Biblical Literature* 49, 1930, S. 43—54.)

Bereits zweimal hat sich Bacon zur Frage des Johannesprologs geäußert: im *Journal of Biblical Literature* 32, 1913, und im *Journal of Theological Studies* 23, 1922. Von der Abhandlung De Bruynes in der *Revue Bénédictine* 45, 1928 (vgl. meine Notiz über Harnacks Abhandlung in dieser Zeitschrift 48, 1929, S. 272) nimmt er Anlaß, sich von neuem zu äußern. Er verwirft De Bruynes (und Harnacks) Vorschlag, durch Tilgung des ab Johanne dem zweiten Absatz des

Prologs einen „erträglichen“ Sinn abzugewinnen, hält vielmehr am jetzigen Wortlaut als dem richtigen fest, bleibt auch bei der Abtrennung des zweiten Absatzes von dem ersten vor dem Worte *recte* und bei der Abhängigkeit des Prologschreibers von Tertullian. Was er dafür beibringt, darf in der weiteren Debatte nicht übersehen werden.

Gießen.

Gustav Krüger.

Walther Völker, *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus*. Halle (Saale), Buchhandlung des Waisenhauses (Franckesche Stiftungen), 1928. 96 S. 4.50 M.

Nach einem Überblick über die bisherige Celsus-Forschung zeichnet Völker in seiner von der theologischen Fakultät in Halle als Habilitationsschrift genehmigten Untersuchung das Bild des nichtgnostischen Christentums, wie es aus den Ausführungen des Celsus für die Zeit um 180 zu gewinnen ist. Er behandelt die Abschließung der „Großkirche“ gegenüber dem Staat, seiner Religion und Kultur einerseits und gegenüber den gnostischen Sektenbildungen andererseits, das kirchliche Gemeindeleben in seinen mannigfachen Äußerungen, die kirchliche Lehre, namentlich die Christologie, in ihren verschiedenen Auffassungen, endlich die kirchliche Literatur und ihre Bearbeitung — immer im Spiegel der Angriffe des heidnischen Philosophen. Dabei ist er sich der naheliegenden Gefahr, von der Kirchengeschichte aus manches in Celsus hineinzulesen, vollauf bewußt. Ebenardum hat er aber auch, wie ich glaube, diese Gefahr im großen und ganzen glücklich überwunden und die Aussagen des Celsus vorsichtig und unvoreingenommen geprüft und ausgewertet. Sein Urteil ist so behutsam und abgewogen, daß man wohl zumeist mit ihm einverstanden sein muß. Was Celsus bekämpft, ist noch nicht die „katholische Kirche“ als einheitliche Größe, mit einer hierarchischen Verfassung, mit Glaubensregel und Schriftkanon, sondern eine in verschiedenen Gemeinschaften sich kundgebende religiöse Erscheinung. Die *μεγάλη ἐκκλησία* hebt sich allerdings durch ihre Größe und die Besonderheit einzelner Lehren hervor, aber auch sie deckt sich noch nicht mit der „katholischen Kirche“, wie denn auch Celsus, was V. hätte betonen dürfen, das Wort „katholisch“ noch nicht kennt. Auch das apologetische Schrifttum ist ihm allem nach unbekannt und seiner Logoslehre fehlt jeder Nachdruck. Gewiß finden sich zahlreiche Berührungspunkte, namentlich mit Justin, aber sie stammen aus derselben Quelle: der Frömmigkeit, den Anschauungen und Stimmungen der christlichen Gemeinde. S. 42f. streift V. nebenbei auch die Frage, ob Celsus Andeutungen über die christliche Kunst mache. Er hätte sie aber entschiedener verneinen dürfen. Ich kann mir nicht recht denken, wie der heidnische Philosoph die Anfänge einer Erscheinung hätte kennen lernen sollen, die in den Katakomben verborgen waren und vom christlichen Schrifttum noch lange verleugnet wurden (vgl. meine Schrift „Die altchristliche Bilderfrage“, Göttingen 1917). Zur Bestreitung einer Vorzugsstellung des Menschen in der Welt durch Celsus (S. 78, Anm. 191) wäre vielleicht auf Arnobius *adv. nat.* II, 16 (60, 20ff. Reifferscheid) und VII, 9 (243, 13ff.) zu verweisen, dessen Anschauung wohl aus derselben philosophischen Quelle herkommt, wie die des Celsus. S. 7 Anm. 1 fehlt der Vorschlag Wehofers (Die Apologie Justins 1897, S. 13f., Anm. 3), *ἀληθής λόγος* zu übersetzen mit „richtiger Beweis“. Wehofer hat damit wohl ebenso das Richtige getroffen, wie mit seiner weiteren Bemerkung: „*Ἀληθής λόγος* ist nichts anderes als *ἀπολογία* aus dem Rhetorischen ins Philosophische übersetzt, und umgekehrt ist *ἀπολογία* nichts anderes als der *ἀληθής λόγος* aus dem Philosophischen ins Rhetorische übertragen.“ Bardenhewer (Gesch. d. altkirchl. Lit. I², 1913, S. 173, Anm. 1) nimmt zwar die Übersetzung Wehofers an, nennt aber diese Gleichsetzung „etwas kühn“. Ich habe mir aber seinerzeit dazu aus Ps.-Dionysius — ebenfalls einem Platoniker bzw. Neuplatoniker — eine Stelle aus *Coel. hierarch.* 13, 3 angemerkt, wo mit *ἀπολογία* die Wendung wechselt *λόγος*

ἀληθεύεται, vgl. auch Div. nom. 2, 7: τὰ μὲν ἀνελξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ (= in richtigem, wahrhaftigem Beweise). Zum „Zorne Gottes“ (S. 48) vergleiche auch die Meinungsverschiedenheit zwischen Arnobius und Lactantius (s. „Philologus“ 1925, S. 467 ff.).

München.

Hugo Koch.

Julius Wagenmann, Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 139). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1929. 24 S. 1.80 M., in der Subskription 1.50 M.

W. will in diesem, im Heidelberger Historisch-philosophischen Verein gehaltenen Vortrag natürlich nichts Neues bieten, aber er stellt die drei Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums und ihre Bedeutung fein und treffend heraus: die Eremitenkolonien nach dem Vorbild des Ägypters Antonius mit ihrer Welt- und Kirchenflucht und ihrem schrankenlosen Individualismus, das pachomianische Koinobitenum mit seiner Regelung des Gemeinschaftslebens und der Schaffung einer klösterlichen Hierarchie — einer Wiederholung der Entwicklung der Christenheit zur katholischen Kirche —, und schließlich das basilianische Mönchtum mit seiner Verbindung von Askese und Studium und der dadurch bedingten Verinnerlichung und Verweltlichung zugleich, der Seelsorge von Bruder zu Bruder und der Rückkehr des Mönchtums in den Dienst der Kirche. Diese Form ist die Grundlage des ganzen späteren Mönchtums geworden und hat es zu der großen Aufgabe befähigt, die es noch erfüllen sollte.

München.

Hugo Koch.

Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. (Philos. Forschungen hrsg. von K. Jaspers-Heidelberg 9). Berlin, J. Springer, 1929. 90 S.

In der Einleitung rechtfertigt die Verf. die Besonderheiten ihrer Behandlung des Stoffes. a) Sie will durch „Systematik im Einzelnen“, die freilich „gerade die Uneinheitlichkeit des Ganzen“ (S. 3) aufdeckt, die Grundansätze und -absichten im Liebesbegriff Augustins enthalten. b) Die Verf. glaubt in ihren „Analysen“ „der dogmatischen Gebundenheit A.s“ großenteils fremd gegenüberstehen zu sollen (S. 3). Sie begründet das damit, daß ihre Arbeit sich zunächst mit der „vortheologischen Sphäre“ (der immer der lex Dei sachlich vorausgehenden lex scripta in cordibus nostris s. aeterna, S. 3), dann erst mit dem „spezifischen Umschlag ins Christliche“ (S. 4) beschäftige. Allerdings wagt die Verf. hier noch nicht, ohne weiteres zu behaupten, ein solches Verfahren sei sachlich gerechtfertigt. c) Dazu kommt als eine dritte Besonderheit, daß die Verf. auf die geistige Entwicklung A.s keine Rücksicht nimmt, da A. „das philosophische Fragen“ nie völlig „aus seinem Denken ausgeschaltet“ (S. 5) habe und daher die Grundansätze und -absichten des in Frage stehenden Begriffes bei ihm immer die gleichen geblieben seien.

Der erste Teil behandelt den amor qua appetitus. Amor ist der appetitus, dem das beatum esse velle sein bonum vorgibt. Dem appetitus habendi entspricht der metus amittendi. Das bonum aber ist das Leben, das malum der Tod. Das Todeserlebnis bestimmt wesentlich den Liebesbegriff A.s. Jedes bonum oder malum steht bevor; als das summum bonum die Ewigkeit, die Gegenwart ohne Zukunft ist. Von der incommutabilitas der Ewigkeit aus werden Welt und Zeitlichkeit als mutabilia entwertet. Zwischen incommutabilitas und mutabilia hat der Mensch zu wählen. In bezug auf sie scheidet sich der amor als caritas und cupiditas, also nach dem Gegenstand, nicht etwa nach dem Wie seines Strebens. Die cupiditas erstrebt das foris, extra me und ist schlecht wegen eben dieser Angewiesen-

heit auf ein extra me; sie genügt sich nicht („non sibi sufficit“, S. 14). Mit der caritas aber ist das se quaerere gegeben und „in dieser Rückkehr zu sich selbst findet er [sc. der Mensch] Gott“, das heißt aber seine eigene aeternitas, durch die er im eigentlichen Sinn erst ist. Der Mensch richtet sich aus auf sein eigenes, eigentliches Sein, Gott, in Selbstvergessenheit und Selbstverleugnung. „In der Gottesliebe liebt der Mensch sich, den Zukünftigen, in seiner ersehnten Zugehörigkeit zu Gott, das heißt, sich als den, der ewig sein wird“ (S. 20). Die Erfüllung der Liebe in der Ewigkeit vollzieht sich im videre und frui. In der beatitudo hört jedoch das amare auf, das frui tritt an seine Stelle (S. 21). Von dem Ziel des amare, dem summum bonum, aus ergibt sich nun eine ganz bestimmte Rangordnung der Liebe. Das zu Liebende ist teils supra nos = Deus et aeternitas, teils nos et iuxta nos (proximus), teils infra nos = corpus.

Neben dem Verhältnis des Menschen zu Gott, in dem Gott zum Ziel der Liebe des Menschen wird, steht das andere, in dem der Mensch sich als Geschöpf auf Gott als den „Ursprung“ bezogen weiß. (Zweiter Teil.) „Der begehrenden Bezogenheit tritt die erinnernde entgegen“ (S. 32). Die beata vita, die als „außerweltliche Erinnerung“ im Gedächtnis als „eine Möglichkeit der Zukunft“ (Conf. X, 30; s. S. 32) lebt und „vor aller irdisch-menschlichen Erfahrungsmöglichkeit“ liegt, erinnert an das eigene „Von-wo-aus“ (S. 33). Nur in dieser Rückbezogenheit auf das eigene „Von-wo-aus“, im redire ad se, das mit dem redire ad Creatorem identisch ist, wird der Mensch zum Seienden. Gott, das summum esse, wird zum doppelten ante, als Ursprung und Ziel. Es entsteht hier nun die Frage „nach dem leitenden Seinsbegriff“ einerseits und „nach der Beschaffenheit des Lebens in dieser Welt“ andererseits (S. 38). Die Totalität des Welt-Kosmos ist das Sein. Dieses esse als universum, als Harmonie der Teile ist ewig. Die creatura steht zu ihm im pars-totum-verhältnis. Die pars aber hat keinen Anfang, alles ist simul und von einem ante des Creator (S. 41; oder Creators? vgl. S. 62) ist da nicht mehr die Rede. Daneben ist „Welt“ = dilectores mundi. Unter Welt ist also sowohl Schöpfung wie Menschheit zu verstehen; es liegt ein doppelter Weltbegriff vor. Der Mensch wird zur „Welt“, wenn er die Welt, die er vorfindet, zu seiner Heimat macht. Bei seinem Suchen nach dem eigenen Sein kann ihm so die Welt zum falschen ante werden, da er primär nicht die Unvergänglichkeit Gottes, sondern die der Welt [als Kosmos] erfährt (S. 45). Jenes Suchen führt ihn aber gleicherweise an die echten fines seines Lebens, an das Noch nicht = Creator und das Nicht mehr = Tod. Der Tod ist als finis nur „der Punkt, an dem das Leben an die Ewigkeit stößt, ja ist diese Ewigkeit selbst“ (S. 50). Das Leben verliert seine durch den Tod gewirkte Nichtigkeit und der Tod selbst seine Bedeutung dadurch, daß er nicht Ende des Lebens, sondern Anfang der Ewigkeit wird. „Der konkrete Verlauf des Lebens ist“ freilich „nicht mehr wichtig“ (S. 52), das Leben ist nur noch „eine pure Strecke“ ohne „alle qualitative Bedeutsamkeit“ (S. 53). Wenn wirklich das Leben durch die caritas bestimmt wird, so ist das nur möglich auf Grund der gratia Dei, auf Grund der electio des Creator, die jedem eligere der menschlichen Liebe vorausgeht. Die Angleichung an Gott (sicut Deus), die in einer gewissen „Äqualität“ ihre Grenze hat, wird nunmehr als Forderung Gottes vom Menschen gehört und verstanden. Die lex ist die Forderung Gottes und wirkt in dieser Eigenschaft zugleich die cognitio peccati i. e. concupiscentiae. Der concupiscentia liegt die propria voluntas, der ein Mangel an potestas zur Seite tritt, zugrunde (S. 57). Durch die consuetudo und die mit ihr verbundene securitas wird der Mensch in die ständige Gefahr des Sündigens geführt. Der consuetudo und securitas aber tritt die conscientia, als Bundesgenossin der lex, entgegen und erst mit der in lex und conscientia laut werdenden Forderung Gottes an den Menschen wird der Gottesbegriff als „zu einem spezifisch-theologischen“ (S. 62). Das Sündigsein ist in der Erfahrung der Diskrepanz von velle und posse als der Insuffizienz des Einzelnen coram Deo vorhanden (S. 63). Da wird Gott „zum

Geber und Helfer“ (S. 65). Durch die in der caritas ergriffene gratia Dei wird der Mensch zur nova creatura. Der Nächste aber, den das Gesetz wie Gott und sich selbst zu lieben befiehlt, wird nur geliebt, sofern er in das coram Dei, das heißt in die Isoliertheit vor Gott, gerufen werden soll. „In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die Liebe selbst“ (S. 72).

Daß A. trotzdem um eine vita socialis gewußt hat, zeigt die Verf. im letzten Teil. Die Gemeinschaft der Menschen wird hergestellt durch „die gemeinsame Abstammung von Adam“ (S. 77) und „das gemeinsame Teilhaben an dem peccatum originale“ (S. 79), die beide sachlich früher als die civitas Dei sind. Der Sinn der durch Christi Erlösungstat geschaffenen neuen Gemeinschaft und ermöglichten neuen Liebe liegt in dem gemeinsamen Teilhaben an der gratia Dei und in der gegenseitigen Liebe nur um der gratia Dei willen (S. 89).

Drei Zusätze behandeln: 1. den Terminus der stans aeternitas und seinen Zusammenhang mit Plotins Zeit- und Ewigkeitsbegriff (S. 29); 2. die Termini libido, foris sibi sufficere und ihre Herkunft aus der Tradition und zwar von Plotin (S. 29 f.); 3. den Weltbegriff A.s in seinem Verhältnis zu dem der Tradition von Plato bis Plotin (S. 72—74).

Die Ergebnisse der Arbeit treten im einzelnen nicht klar genug heraus. Ohne Zweifel hat sie jedoch deutlich gemacht, daß A. sich bei der Fassung seines Liebesbegriffs von philosophischen Gedanken stark hat mitbestimmen lassen. Die Hauptfrage aber, ob eine philosophische Interpretation ohne Rücksicht auf die dogmatische Gebundenheit A.s möglich ist, muß trotz der gedankenreichen, eindringenden Darlegungen verneint werden. So kann z. B. das Creator-creatura-Verhältnis bei A. keinesfalls durch das Wort „Ursprung“ (s. zweiten Teil, 1.: S. 31 ff.) gekennzeichnet werden. Creator ist bei A. immer theologisch als der Schöpfer verstanden und steht darum als Begriff immer in unausgeglichenener Spannung dem summum esse gegenüber, obwohl A. in seinen Aussagen über Gott beides nebeneinander stellt. Oder ein anderes: Die Verf. sagt, bei A. werde die Bedeutung des Endes (im Tode) degradiert (S. 52), ja, der Tod als finis sei die Ewigkeit selbst (S. 50). Wie stimmt damit der theologische Gedanke zusammen, daß Verdienst nur erworben und Buße nur getan werden kann vor dem Tode, das Ende im Tode also von unüberbietbarer Bedeutsamkeit ist, und der andere, ebenfalls theologische Gedanke, daß es einen Zwischenzustand gibt und erst mit Gericht und Auferstehung die Ewigkeit hereinbricht? Für die Behauptungen der Verf. — sie sprechen Folgerungen aus, die A. selbst nie gezogen hat — gibt es keine Belege bei A.; die angeführten theologischen Gedanken lassen sich unzählige Male belegen.

Auch im einzelnen zeigen sich Gewaltsamkeiten. Z. B. wird (S. 11¹) unter Berufung auf Conf. VI, 26 (soll heißen VI, 16) das Todeserlebnis, der metus mortis als „die tiefste existentielle Voraussetzung für seine Bekehrung“ hingestellt, während nach dieser Stelle der metus iudicii, also ein rein christlich-theologischer Beweggrund, ihn ebenso stark bestimmte. Nach S. 42 müßte A. zum mindesten semipelagianisch gedacht haben. S. 44 ist Joan. Ev. 38, 4 nicht einwandfrei, weil eben nur philosophisch, nicht christlich-religiös-ethisch gedeutet vgl. Joan. Ev. 30, 5. Wo hat A. gesagt, daß primär die Unvergänglichkeit der Welt, nicht die Gottes erfahren wird (S. 45)? Falsch verstanden ist das Zitat Civ. Dei XIX, 10 auf S. 46²; finis ist hier nicht der Tod, sondern die Ewigkeit, der Zustand ewigen Friedens. Conf. 17 (?) auf S. 48¹ ist wohl ein Druckfehler. In Civ. Dei VI, 12 (S. 49¹) ist mit mors nicht der natürliche, sondern der zweite ewige Tod gemeint. Die nicht angegebene Quelle des Begriffes redamare (S. 66) ist wohl Conf. IV, 8. 9? — Ein Register fehlt leider.

Greifswald.

H. Eger.

San Benedetto e l'Italia del suo tempo. Da Luigi Salvatorelli. Bari, Laterza, 1929. 199 S.

Salvatorelli, ehemaliger Professor an der Universität Neapel, entwirft ein anschauliches Bild von Benedikt und seiner Umwelt. Er verfährt nicht unkritisch, weiß natürlich, daß Gregor, *fonte unica nostra*, nettamente insufficiente ist, unterliegt aber doch wohl zu viel der Versuchung, ihm nachzuerzählen. Der Milieuschilderung ist ein breiter Raum zubemessen. Bezüglich der Daten ist S. zurückhaltend. Das traditionelle Todesdatum (543) verwirft er zugunsten des Ansatzes auf 547, den er in den *Ricerche Religiose* 1928, S. 534—537, näher begründet. Auf die nicht uninteressante Frage nach Benedikts wissenschaftlicher Vorbildung geht S. nicht ein.

Gießen.

G. Krüger.

Ernest Walter Brooks, *The Patriarch Paul of Antiochia and the Alexandrine Schism of 575*. (Aus: *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1929, S. 468—476.)

Es ist dem um die Chronologie der monophysitischen Streitigkeiten seit langem verdienten Verfasser gelungen, in eine interessante Episode dieser Streitigkeiten, über die man meinen Artikel in der *RE.* 13 (1903), S. 396f. vergleichen mag, neues Licht zu bringen, auch über Maspéro (*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 1923) hinaus. Als weder von mir noch von Dyakonov (*Joann Efesskiy*, Petersburg 1918) oder Maspéro benutzte Quelle zieht er die von Chabot 1907 veröffentlichten, zur Zeit noch nicht übersetzten *Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Ser. II, Tom. XXXVII) heran. Auch einige chronologische Daten werden verbessert.

Gießen.

G. Krüger.

Mittelalter

Albert Sleumer, *Kirchenlateinisches Wörterbuch*. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum *Codex iuris canonici*; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen. Zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons“ unter umfassendster Mitarbeit von Benefiziat Joseph Schmid. Limburg a. d. Lahn, Verlag Gebrüder Steffen, 1926. 840 S. 8°. br. 27.— M., geb. 32.— M.

Das vorliegende Werk ist erwachsen aus einem weit bescheideneren liturgischen Lexikon, das vor allem den des Lateins nicht oder wenig kundigen Angehörigen der katholischen Kirche dienen sollte, und erinnert auch heute noch an die ursprüngliche Bestimmung durch eine zu starke Berücksichtigung von Wörtern, die dem Gelehrten geläufig sind oder sein sollten. Aber das Buch hat sich nun zu einem ausführlichen Wörterverzeichnis aller im amtlichen Dienste der katholischen Kirche stehenden lateinischen Texte unter Einschuß vieler Proprien Mitteleuropas ausgewachsen und erweckt so bedeutend höhere Erwartungen. Gerade deswegen halte ich es für meine Pflicht zu betonen, daß man es nicht eigentlich mit einem streng wissenschaftlichen Hilfsmittel zu tun hat, das den Gebrauch des Lateinischen in der katholischen Kirche historisch und linguistisch erfaßt. Das Lexikon dient immer noch in erster Linie praktischen Zwecken, wenn auch die gelehrten Grundlagen deutlich erkennbar sind und in der S. 17—55 beigegebenen „Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins“ neuere Forschungen berücksichtigt sind. Der Lateinkundige wird manches für überflüssig halten, zum Beispiel daß er über die Bedeutung von Wörtern wie *sui*, *sibi*, *se*, *autem* u. a. unterrichtet wird, daß *cotidiano* und *cotidianus*, *collegialis* und

collegialiter voneinander getrennt sind. Auch in historischen und geographischen Angaben beschränkt sich das Buch nicht genug. Ich würde zum Beispiel auf die Angabe der Einwohnerzahl bestehender Ortschaften, auf die Erzählung der Heiligenlegenden, auf 7 von 8 Zeilen über Cosacus, dagegen nicht auf die von Sleumer nur ausnahmsweise gelieferten Belege für das Vorkommen eines Wortes in der oder jener Bedeutung verzichtet haben. Das Fehlen der Belege erschwert es, die Richtigkeit der gegebenen Übersetzungen nachzuprüfen oder gar der Wortgeschichte nachzugehen. Alle diese Bedenken, die sich leicht vermehren ließen, hindern nicht die außerordentlich fleißige Leistung als tüchtig, das Buch in vielem auch als nützlich für den wissenschaftlichen Arbeiter anzuerkennen.

München.

Paul Lehmann.

W. Levison, *Bischof Agilolf von Köln und seine Passio*. (Sonderdruck aus den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein. Heft 115. S. 76—97). 22 S. Düsseldorf, L. Schwann, 1929.

Wie in seinem Buch über das Werden der Ursulalegende geht L. in dem vorliegenden kleinen Aufsatz dem Entstehen einer rheinischen Heiligenlegende nach der Legende über den Bischof Agilolf von Köln, von dem nur Name und ungefähre Zeit (\pm 747/48) sicher überliefert sind, über dessen Leben und Sterben 300 Jahre später die Passio Agilolfi aber plötzlich sehr viel mehr zu berichten weiß. Daß diese Passio völlig wertlos ist, wußte man schon seit langem. L. unterzieht sie neuerlich einer gründlichen Untersuchung, die das nur bestätigt. Er weist ihre Abhängigkeit von mehreren Heiligenleben nach und bestimmt als ihre Entstehungszeit die erste Hälfte des 11. Jahrhds., setzt sie also etwas früher an als herkömmlich (um 1100), so daß sie nicht, wie bisher, als abhängig von der Translatio Quirini (verfaßt nicht erst 1099, sondern schon ca. 30 Jahre früher) anzusehen ist, sondern umgekehrt als deren Quelle; die stilistische usw. Übereinstimmung beider Schriften braucht nicht unbedingt auf den gleichen Verfasser schließen zu lassen, erklärt sich zur Genüge daraus, daß sie beide aus der gleichen Klosterschule von Malmedy stammen. Die Entstehung der Agilolflegende glaubt L. so erklären zu dürfen, ohne selbstverständlich bei dem Fehlen jeglicher Nachrichten über A. während der Zwischenzeit einen strikten Beweis liefern zu können: spätestens im frühen 11. Jahrh. wurden die Reste eines im nahen Amel verehrten, im übrigen aber unbekanntem Heiligen A., dessen Märtyrertod am 31. März gefeiert wurde, aus irgendwelchen Gründen nach Malmedy überführt. Jetzt erst identifizierte man den Heiligen mit Recht und Unrecht mit dem gleichnamigen Bischof von Köln, von dem man ebensowenig wußte, und schuf nun ihm zu Ehren eine Legende, wie sie in der Passio vorliegt. Den Abschluß bildet die Translatio nach Köln 1061/62 durch Erzbischof Anno. Damit war die Kölner Tradition begründet über den Bischof Agilolf von Köln, der zuvor Benediktiner in Stablo und Abt von Stablo-Malmedy gewesen, am 30. März 751 (?) von Meuchelmördern getötet und darum in Stablo-Malmedy und Köln stets als Märtyrer verehrt worden sei, wie man jetzt noch im Lexikon für Theologie und Kirche I, Sp. 135 (1929/30) lesen kann.

Heidelberg.

Julius Wagenmann.

H. Boehmer, *Analekten zur Geschichte des Franz von Assisi*. Zweite Auflage, durchgesehen von Friedrich Wiegand (Sammlung kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, hrsg. von Gustav Krüger, NF. 4). Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929. XII u. 75 S. Steif broschiert M. 3.40.

Diese zweite Auflage der Boehmerschen Sammlung unterscheidet sich von der ersten, die 1904 erschienen war, durch nichts anderes als durch die Hinzufügung eines Vorwortes des Herausgebers und eines Verzeichnisses von „Quellen und

Literatur zur Geschichte des Franz“. Fr. Wiegand hat sich ganz von dem Wunsche leiten lassen, die Ausgabe solle „durchaus Boehmers Eigentum bleiben“. Was die Textgestalt anlangt, ist das vollkommen berechtigt; aber in bezug auf die Anordnung der Texte und den Umfang der Sammlung wäre eine Änderung unbedingt notwendig gewesen. Die Achtung vor dem Werk eines Verstorbenen ist hier doch etwas weit getrieben. Denn was hat es für einen Sinn, daß W. im Vorwort berichtet: „In einem Falle hat sich Boehmer noch selbst verbessert. Er würde jetzt Nr. 18, die *Salutatio b. Mariae*, gleich hinter Nr. 12, die *Laudes de virtutibus*, gesetzt haben, weil er sich nachträglich überzeugt hatte, daß die beiden Stücke zusammen gehören“, in der Textsammlung die notwendige Umstellung aber nicht vornimmt?! W. führt als Grund an die „Rücksicht auf die Übereinstimmung der beiden Ausgaben“, d. h. der vorliegenden mit der größeren Ausgabe, die Boehmer ebenfalls 1904 herausgab. Stichhaltig dürfte dieser Grund kaum sein; um so weniger, als diese größere Ausgabe vergriffen ist und „eine Neubearbeitung nicht in Frage kommt“. Auf diese Tatsache wäre mehr Rücksicht zu nehmen gewesen als auf eine Übereinstimmung; die vorliegende kleine Ausgabe hätte unbedingt so verbessert werden müssen, daß sie allen berechtigten Anforderungen genügt. Ferner, was soll man mit einer Ausgabe anfangen, die in bezug auf Auswahl, Anordnung und Behandlung der Texte „nur verständlich“ ist „auf Grund der eingehenden Erörterung, die jene größere Ausgabe einleiten“, wenn diese größere Ausgabe eben nicht mehr allgemein zugänglich ist? Da wäre es doch das einzig richtige gewesen, der kleinen Ausgabe eine entsprechende Einleitung hinzuzufügen, um sie brauchbar zu machen. Endlich das schwerwiegendste Bedenken, das sich allerdings auch gegen die erste Auflage richtet: die Sammlung ist nicht vollständig genug. Sicherlich muß man zum Verständnis Franzens seine eigene schriftliche Hinterlassenschaft kennen. Aber einen wirklichen Eindruck seiner Persönlichkeit bekommt man doch nicht durch sie allein, sondern erst dann, wenn man sie hineinstellt in das ganze Traditionsgut über Franz, das historisch wertvolle wie das legendäre, das seine Wirkung auf Zeitgenossen und Schüler widerspiegelt. Da dies Material zum Teil aber schwer zu beschaffen ist, hätte in dieser in erster Linie für die Hand der Studenten bestimmten Sammlung eine Auswahl aus den Viten des Celano, dem *speculum perfectionis* etc., vielleicht sogar auch aus den Fioretti nicht fehlen dürfen. Wie ausgezeichnet könnte man auch in Übungen gerade an dem Legendenkranz um Franz quellenkritische Studien machen, zeigen, wie weit Legenden als Quellen verwertet werden dürfen, usw. So aber, wie sie vorliegt, kann man mit der Ausgabe als Grundlage für Übungen wenig anfangen. — Die Zahl der stehengebliebenen Druckfehler ist reichlich groß (ich zähle 30 auf den 72 Textseiten!); darunter finden sich selbst solche aus der ersten Auflage (S. 32, 9 = 1. Aufl. S. 47, 17 *letitio* statt *letitia*; S. 72 Anm. 1 = 1. Aufl. S. 106 Anm. 1 = das unverständliche „cf. supra § 7“, womit § 7 der großen Ausgabe gemeint ist). Ein Schönheitsfehler ist auch der Titel auf dem Umschlag „herausgegeben von Lic. Dr. H. Boehmer“; warum hier einen anderen Wortlaut als auf dem Titelblatt, wo es, richtiger, einfach heißt: „herausg. von Heinrich Boehmer“?

Heidelberg.

Julius Wagenmann.

Die lateinischen Pergamenthandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Beschrieben von Hans Fischer. (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung. Bd. 1.) Erlangen, Universitätsbibliothek, 1928. XXXIV u. 634 S. (mit 11 Tafeln).

Einen Bibliothekskatalog wird niemand für eine besonders kurzweilige Lektüre halten, und wenn den Rezensenten beim Empfang des dickleibigen Bandes ein leiser Schauer faßte ob der Aussicht, darüber eine Besprechung schreiben zu müssen, so wird das niemand wunder nehmen. Aber beim näheren Zusehen wächst das Interesse. Denn die Handschriften, von denen der Katalog mit ein-

gehendster Sorgfalt berichtet, waren in ihrer überwiegenden Mehrzahl (408 von 436 Nummern) ehemals Eigentum eines Klosters, der Zisterzienserabtei Heilsbronn (zwischen Ansbach und Nürnberg), das 1132 von dem Bamberger Bischof Otto gegründet wurde. Sie bilden also eine Art geistiges Ganzes, sozusagen den Niederschlag der wissenschaftlichen Arbeit und der geistigen Interessen eines angesehenen Klosters im 12.—15. Jahrhundert. Wie die meisten Zisterzienserbibliotheken war auch die Heilsbronner von Haus aus von mäßigem Umfang und auf die gebräuchlichsten Werke beschränkt. Wissenschaftliche Tätigkeit gehörte nicht zu den ursprünglichen Zielen des Ordens. Erst später, unter veränderten Verhältnissen, hat ein Heilsbronner Abt im beginnenden 14. Jahrhundert sein Interesse der Klosterbücherei zugewandt und ihren Besitz bedeutend gemehrt. Natürlich stellt die Theologie weitaus den größten Teil: Bibelhandschriften, Kommentarerwerke, liturgische Bücher, Kirchenväter und Scholastiker; dazu eine verhältnismäßig geringe Zahl kanonistischer Handschriften, unter ihnen einige, die Schulte (Geschichte der Quellen usw.) entgangen sind. Von den im Katalog verzeichneten Klassikerhandschriften stammt nur ein Teil aus Heilsbronn; auch von den medizinisch-naturwissenschaftlichen sind die meisten anderer Herkunft. Unter den nicht sehr zahlreichen geschichtlichen sind außer mehreren Heiligenleben, einer Ekkehardhandschrift und dem unvermeidlichen Martin von Troppau die *Historia universalis* des Presbyters Sifrid von Balnhusin (Mon. Germ. SS. XXV) und ein Heilsbronner Annalenwerk (M. G. SS. XXIV) zu nennen. Aber die ungemein gründliche und sich bis auf die unscheinbarsten Einzelheiten erstreckende Beschreibung der Handschriften zieht auch noch andere Aufzeichnungen von historischem Interesse ans Licht: päpstliche Erlasse (siehe Sachregister auf S. 607f.), eine *Summa epistolaris* des Mgr. Thomas von Capua, *Dictamina* des Petrus von Vinea (S. 480 u. 481; für beide fehlen neue Ausgaben!), eine Formularsammlung aus der Zeit Philipps von Schwaben und Friedrichs II. (siehe S. 473), einen Brief eines Salzburger Erzbischofs an den Magdeburger (12. Jahrhundert, S. 435), ein Bruchstück eines mittelhochdeutschen Epos aus dem 13. Jahrhundert (S. 123) und vieles andere, das das vortreffliche Sachregister müheles zugänglich macht. Der Geschichte der einzelnen Handschriften, ihrer etwaigen wissenschaftlichen Benützung usw. ist größte Mühe gewidmet worden, kurz, wo man den Katalog aufschlägt, gewinnt der Leser das erfreuliche Gefühl sich einer denkbar zuverlässigen Führung anvertrauen zu können.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Gottfried Wentz, Erläuterungsheft zur Übersichtskarte der kirchlichen Einteilung der Mark Brandenburg und der angrenzenden Gebiete im Jahre 1500.

Historischer Atlas der Provinz Brandenburg. Herausgegeben von der Historischen Kommission. 1. Reihe. Kirchenkarten, Karte Nr. 1.

Eine gute Einführung in die brandenburgische Kirchengeschichte des Mittelalters bietet die von G. Wentz gezeichnete Karte. G. Wentz, der durch die Mitarbeit am ersten Band der *Germania sacra* und durch die Übernahme der Herausgabe des zweiten Bandes (Havelberg) mit dem Stoff ausgezeichnet vertraut ist, war zu dieser Aufgabe, die eine besondere Gewissenhaftigkeit erfordert, besonders berufen. Die Karte stellt uns das spätmittelalterliche Territorium Brandenburg dar, das auch die Altmark, die pommerschen Kreise Dramburg, Schievelbein, Teile von Rügenwalde und Satzlig umfaßte. Die Karte reicht also weit über das heutige Brandenburg hinaus. Die Diözesen der drei märkischen Landesbistümer Brandenburg, Havelberg und Lebus sind voll aufgenommen, und so reicht die Karte bis tief nach Sachsen hinein; denn auch Wittenberg unterstand dem Bischof von Brandenburg. Die Diözese Havelberg reichte bis tief nach Mecklenburg hinein. Die politische Entwicklung Brandenburgs ist uns durch Karten von

Jugend an innerlich geläufig geworden. Jetzt wird auch die äußere kirchliche Entwicklung uns durch eine Karte innerlich näher gebracht. Die Grenzen der Diözesen sind genau angegeben, — eine mühevoll Arbeit. Die Flußläufe sind nach dem mittelalterlichen Stand, so weit wir darüber orientiert sind, aufgenommen. Das Beiheft zur Karte ist eine Fundgrube des Wissens durch die Quellennachweise und die Tabellen (zum Beispiel die Archidiaconate, ein Register der Stifter und der Klöster).

Berlin.

Walter Wendland.

Reformation und Gegenreformation

Hans Leube, *Reformation und Humanismus in England*. Leipzig, Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1930. 38 S.

In meinem Buch „Social Christianity in England“ (London 1929) hatte ich bei einer Analyse der Grundelemente des englischen Christentums neben dem vorrömischen und dem römischen Katholizismus, neben Luthertum, Calvinismus, Täuferium und Spiritualismus auch den Humanismus erwähnt. Mit dieser Gleichsetzung war aber der Erzbischof von York, D. William Temple, in seinem Vorwort zu meinem Buch nicht einverstanden, sondern stellte den Satz auf, der Einfluß Platons auf das englische Christentum sei stärker als der Augustins, Luthers und Calvins zusammengenommen. Ist dieses Urteil auch, auf das Ganze des englischen Christentums gesehen, übertrieben (Puritanismus!), so trifft es doch hinsichtlich des Anglikanismus in einem viel höheren Grade zu, als die deutsche Forschung im allgemeinen anzunehmen geneigt ist. Es besteht daher die Notwendigkeit einer Untersuchung des Einflusses, den der Humanismus auf die englische Reformation gehabt hat, und wir müssen dem Verfasser der vorliegenden Broschüre dankbar sein, daß er sie in Angriff genommen hat. Auf Grund einer reichen Auswahl des in der Bibliothek des Britischen Museums vorhandenen Materials wird aus dem Schrifttum von Vertretern aller Fakultäten, besonders auch der kleineren Geister unter den Dichtern (denn Milton und Shakespeare werden nicht erwähnt, obwohl ersterer mit dem später erwähnten Spenser zusammengehört und letzterer ein ausgesprochener Renaissance-Engländer war!) die geistig-religiöse Welt Englands im Zeitalter der Reformation als von humanistischen Ideen beherrscht dargestellt. (Erklärt sich die Weglassung Miltons aus der Beschränkung der Darstellung auf das 16. Jahrh., so ist der Titel irreführend, da das eigentliche Jahrhundert der englischen Reformation das folgende war und, wie auch Milton zeigt, erst die Hauptaneinandersetzung zwischen Humanismus und Puritanismus brachte.) Als Exponent dieses ‚religiösen Rationalismus‘ erscheint Richard Hooker, der klassische Theologe des Anglikanismus, dessen Lehre kurz dargestellt wird. Auf die Frage nach der Entstehung dieser geistigen Welt zeigt L. auf den Einfluß der platonischen Akademie in Florenz, betont aber, daß dieser nicht so stark hätte sein können, wenn ihm nicht eine rationale Welle entgegengekommen wäre, die aus der Scholastik hervorgebrochen ist. Dies jedoch für England allein in Anspruch zu nehmen, erscheint mir nicht richtig, obwohl man noch John Ball, den Propheten des Gleichheitsideals zur Zeit Wyclifs, anführen könnte. Hier sind nun eine Anzahl Einzelnachweise humanistischer Ideen wertvoll; interessant ist auch der Hinweis auf Spensers Versuch einer Synthese zwischen Antike und Christentum, sowie auf den Einfluß der hugenottischen Literatur in dieser Richtung. Kann man jedoch von „nur bescheidenen Versuchen“ sprechen, „trotz aller rationalen Grundeinstellung eine Verbindung mit der Gnadentlehre der Reformation zu gewinnen“ (S. 22), angesichts der ungeheuren Bedeutung, welche die calvinistische Prädestinationslehre in England gewonnen hat? Was nun die Herkunft des englischen Humanismus anlangt, so vermißt man hier den Hinweis auf Erasmus (er wird nur einmal S. 6 in anderem Zusammenhang er-

wähnt), der dreimal längere Zeit in England war und nicht nur mit Heinrich VIII., sondern auch mit den größten Führern des englischen Humanismus, Colet und More, freundschaftliche Beziehungen unterhielt. Sein Name kehrt immer wieder in den Biographien der führenden Männer der englischen Reformation: Thomas Cranmer, der Schöpfer der anglikanischen Kirche in ihrer ersten Gestalt, studierte seine Schriften, Cuthbert Tunstall, der erste echt anglikanische Bischof der *via media*, stand mit ihm in regem Briefwechsel (vgl. Cp. Epistol. Erasmi, Oxon. 1906 sqq. Nr. 571, 572, 583, 607, 642 u. a.) und war mit More und anderen führenden Humanisten befreundet. Sodann vermißt man die Herausarbeitung der Linien More-Hooker und Jewel-Hooker. Natürlich kann man all dies nicht in ausführlicher Darstellung im Rahmen dieser kleinen Schrift erwarten, aber ganz hätte es doch nicht fehlen dürfen. Immerhin ist hier ein dankenswerter Anfang gemacht, aus dem viel zu lernen ist. Als Aufgabe künftiger Weiterarbeit auf diesem Gebiet wäre eine eingehende Charakteristik der humanistischen Elemente in den Schriften der führenden anglikanischen Theologen und der Nachweis der Wirkung dieser Ideen bei der Ausbildung des Anglikanismus zu betrachten, wodurch meines Erachtens allein ein wirkliches Verständnis dieser eigenartigen 'Konfession', die Kompromiß und Synthese zugleich zwischen Katholizismus und Protestantismus ist, erreicht werden kann.

Gießen.

J. F. Lamm.

Archivinventare der evangelischen mittelfränkischen Pfarreien des ehemaligen Konsistoriums Ansbach. Bearbeitet von Karl Schornbaum. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, V. Reihe, 3. Band.) Würzburg, Universitätsbuchhandlung W. K. Kabitzsch, 1929. XII u. 857 S. gr. 8°. brosch. 54.— M.

Der Gedanke, die Pfarrarchive in Franken zu inventarisieren, stammt von Th. Kolde. Er hat auch den Plan für die Arbeit aufgestellt und 1906 mit der Bestandsaufnahme begonnen. Nach seinem Tode hat sein Mitarbeiter Schornbaum, zeitweilig unterstützt von einigen Pfarrern, das Werk fortgeführt, für das ihm nur immer wenige Ferienwochen zur Verfügung standen. So erklärt es sich, daß die Inventarisierung der evangelischen Pfarrarchive Frankens erst lange Jahre nach der der katholischen Diözesen Würzburg und Eichstätt, die nach dem gleichen Plan geschah, zu Ende geführt werden konnte. Und nur zu einem vorläufigen Ende. Denn noch stehen die evangelischen Pfarrarchive von Unter- und Oberfranken aus. Hoffentlich finden sich auch hierfür die geeigneten Kräfte, die Schornbaums mühevolleres Werk fortsetzen, und die Mittel für die erheblichen Kosten. Für Mittelfranken haben wir nunmehr ein Nachschlagewerk, das Aufschluß gibt über die Kirchenheiligen, soweit möglich auch über die Entstehungszeit der Pfarrei, über die Patronatsverhältnisse — statt der Bemerkung „ritterschaftlich“ wäre die Angabe der betr. Adelsfamilie wünschenswert gewesen —, über die vorhandenen Urkunden, Salbücher, Kirchenbücher und Akten, sowie kurze Angaben über die wichtigste Literatur zur Ortsgeschichte. Diese sind allerdings aus Raumgründen leider etwas knapp ausgefallen, da auf die Angaben von Zeitschriftenaufsätzen (man denke an die Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte) verzichtet wurde. Einige Pfarreien sind überraschend reich an Urkunden, so Windsheim mit 364 Stück (davon 210 aus dem 14. und 15. Jahrhundert). In Pappenheim ist noch das Archiv des alten Konsistoriums Pappenheim erhalten. In der Umgebung Nürnbergs finden sich die ältesten Kirchenbücher: Zirndorf Traubuch 1521, Nürnberg Sebald und Lorenz Ehebücher 1524, Ansbach Traubuch 1528, Heroldsberg Tauf- und Traubuch 1532 usw. Kolde hoffte seinerzeit, als er die Inventarisierung bei der Gesellschaft für Fränkische Geschichte in Anregung brachte, vor allem auf Ertrag für die mittelalterliche Kirchengeschichte. Das hat sich nur zu einem geringen Teil bewahrheitet. Der Hauptertrag fällt auf die nachreformatorische Zeit und zwar nicht nur auf das

Gebiet der Kirchengeschichte und der Rechtsverhältnisse, sondern auch der Wirtschafts- und Kulturgeschichte. Hoffentlich finden sich nun auch die Forscher, die dieses mühe- und entsagungsvolle Werk Schornbaums auch ausschöpfen und fruchtbar verwerten.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Matthias Simon, Bayreuthisches Pfarrbuch. Die Evangelisch-lutherische Geistlichkeit des Fürstentums Kulmbach-Bayreuth (1528/29—1810). 1. Lieferung. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, herausgegeben vom Verein für bayerische Kirchengeschichte, unter verantwortlicher Schriftleitung von Clauß und Schornbaum, Bd. 12). XXVI u. 146 S.

Es liegt in der Eigenart evangelischen Kirchenwesens begründet, daß für seine Entwicklung und sein inneres Leben die Persönlichkeiten der Pfarrer und Prediger von großer Bedeutung sind. Wer die innere Geschichte evangelischer Landeskirchen wirklich kennen lernen will, wird diese Tatsache nicht übersehen dürfen. Freilich handelt es sich hier fast immer und überall um ein sehr weitschichtiges und ungemein zerstreutes Quellenmaterial, das der Forschung nur schwer zugänglich ist. Ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle derartigen Arbeiten bilden daher möglichst genaue und erschöpfende Verzeichnisse der Pfarrer eines in sich geschlossenen Gebietes. Für das evangelische Frankenland, das Kerngebiet der rechtsrheinischen bayerischen Landeskirche, ist von Pfarrer S. jetzt ein vielverheißender Anfang gemacht. In unendlich mühevoller Arbeit sind für das Gebiet des bayreuther Fürstentums alle erreichbaren Daten für die evangelischen Pfarrer bis zur Einverleibung Bayreuths in Bayern (1810) zusammengetragen: Namen, Lebensdaten, Herkunft, Bildungsgang, Amtslaufbahn, Familie, etwaige Schriften usw. Das ganze Werk — aus Geldgründen erscheint es in 3—4 Lieferungen — zerfällt in zwei Hauptteile: 1. ein alphabetisches Pfarrerverzeichnis (Lieferung 1 umfaßt A—H mit 1121 Nummern), 2. die Pfarrerverzeichnisse der mehr als 200 behandelten Orte. Daß für die familiengeschichtliche Forschung und für die Geschichte des Pfarrerstandes hier reichstes Material geboten wird, braucht kaum gesagt zu werden. Aber auch für die Pfarrgeschichte verschiedener anderer deutscher Landschaften finden sich in den einzelnen Lebensdaten zahlreiche Nachrichten. Der Verein für bayerische Kirchengeschichte hat sich durch die Herausgabe dieses mühevollen Werkes verdient gemacht. Hoffentlich findet es auch das nötige Interesse, daß das Unternehmen durchgeführt werden und auch das Ansbacher Pfarrerbuch, für das S. bereits namhaftes Material gesammelt hat, nachfolgen kann. Für das Nürnberger Land kann man sich mit den Sammlungen A. Würfels (Mitte des 18. Jahrhunderts) und seiner Fortsetzer behelfen, wenn sie auch für das 16. Jahrhundert noch ziemlich lückenhaft sind (vgl. Zeitschr. f. bayer. Kirchengesch. II—IV, 1927—29). Wenigstens für den größten Teil Frankens wird dann ein unentbehrliches Hilfsmittel der kirchengeschichtlichen Arbeit geschaffen sein.

Tübingen.

H. Dannenbauer.

Quellen und Forschungen zur Geschichte Berlins. Bd. II: 1. Die ältesten Berliner Kammereirechnungen 1504—1508. Herausgegeben von Joseph Girgensohn. — 2. Das Kassen- und Schuldenwesen Berlins und Cöllns in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Von Erich Thaus. Berlin 1929. Im Kommissionsverlag von Gsellius. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Reichshauptstadt Berlin. I, 2.) 231 S. 7.— M.

Während für viele Städte ein großes umfangreiches Material der Finanzwirtschaft vorliegt, das eine eingehende Darstellung der wirtschaftlichen Verhält-

nisse ermöglicht (z. B. Hamburg oder Basel), läßt sich eine Finanzgeschichte Berlins in der älteren Zeit nicht schreiben. Das Material ist zu dürftig. Was überhaupt geboten werden kann, ist in diesem Bande zusammengefaßt: zunächst Kammereirechnungen von 1504—1508, nicht das Hauptrechnungsbuch, das verloren ist, sondern die vorläufigen Eintragungen, die dann in die Hauptbücher übertragen wurden. Interessant ist schon etwas Äußeres, daß die hochdeutsche Sprache in die Stadtkanzlei eindringt, während das Niederdeutsche zurücktritt. Ein sehr wertvolles Sachregister, das viele unbekannte Einzelheiten und Begriffe sachkundig erklärt, ist beigelegt. Das Buch enthält ferner eine scharfsinnige Untersuchung von Erich Thaus über den trostlosen Zustand der Finanzen Berlins vor dem Dreißigjährigen Kriege. Diese sind vor allem hervorgerufen durch Untersuchungen des Kämmers Kaspar Miser, weniger durch die eigentümlichen Geschäftsmanipulationen des Bürgermeisters Thomas Matthias. Die Cöllner Finanzen standen sehr viel besser. Besonders eingehend wird das städtische Kreditwerk dargestellt, das die Schuldenlast Joachims II. zu tilgen hatte.

An dieser Stelle möchte ich den Wunsch aussprechen, daß in den Zeitschriften der territorialen Geschichtsvereine auch das kirchliche Rechnungswesen in den Bereich der Untersuchungen gezogen wird. Die Geschichte der Kirchenkassen spiegelt auch die Kraft einer Kirche ab, und die Geschichte der Armenkassen führt bis in die inneren lebendigen Kräfte der Kirche hinein.

Berlin.

Walter Wendland.

Leopold Cordier, Der deutsche evangelische Liederpsalter, ein vergessenes evangelisches Liedergut (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen. 45. Folge). Verlag A. Töpelmann, Gießen, 1929. 66 S. 3.— M.

In der vorliegenden Arbeit macht der Verfasser nachdrücklich aufmerksam auf ein im 19. Jahrhundert fast vollständig vergessenes Gebiet des Kirchengesanges, dessen Verlust deshalb doppelt bedauerlich, ja verhängnisvoll wurde, weil mit ihm zugleich eine Auffassung vom Kirchenliede schwand, die für die Männer des Reformationsjahrhunderts von prinzipieller Bedeutung war. Er macht aufmerksam auf das evangelische Bibellied, das im Psalmlied seine bedeutsamste und kraftvollste Ausprägung gefunden hat. Schon in seinen „Hugenottenliedern“, einer Auswahl von 50 textlich stark gekürzten Psalmenliedern „nach französischer Melodie und Reimenart“, wie auf den Titelblättern der alten reformierten Gesangbücher immer wieder zu lesen ist, hatte der Verfasser Proben dieser Literaturgattung weiteren Kreisen zugänglich gemacht. In der vorliegenden Arbeit weist er zunächst nach, daß es sich bei dem Psalmlied nicht, wie oft irrig angenommen, um eine Sonderangelegenheit des reformierten Protestantismus handelt, sondern um eine Angelegenheit der gesamten Reformationskirchen. Luthers und seiner Freunde Lieder waren zum großen Teil Bibellieder, gesungenes Wort Gottes, „dem rainen wort Gottes gemeß, und der heyligen schrift“, wie der Titel des Achtliederbuches von 1524 besagt; auch in Täuferkreisen mühte man sich um Psalmlieder. Der Straßburger, bei Wolfgang Köpfel 1539 erschienene Gesamtpsalter gab eine erste große Zusammenfassung dieser Arbeiten von nachhaltigster Wirkung. Hier in Straßburg lernte Calvin den Reimpsalter kennen und lieben, was für die Entstehung des Gerfer Psalters von entscheidender Bedeutung wurde. Sein beispielloser Siegeszug durch die ganze Welt wird von Cordier mit Recht betont. Mit seinem Eindringen auch nach Deutschland begann eine neue Epoche für den deutschen Psalmengesang. Bald eroberte er sich in Lobwassers Übersetzung für zwei Jahrhunderte eine beherrschende Stellung im reformierten Gottesdienst, doch ohne die älteren deutschen Psalmen zu verdrängen. Mannigfache neue Bereimungen auf die Hugenottenmelodien können Lobwasser nicht verdrängen. Auch der lutherischen Kirche erstet in dieser Zeit reiches neues Psalmengut. Johannes Magdeburg und Cornelius Becker werden neben vielen anderen als besonders bedeutsam genannt, ferner Paul Gerhardt und Martin Rinckart. Die

einzigartigen Melodien waren es, die dem Lobwasser die Herzen in Deutschland eroberten; eine große Zahl derselben ist in den dauernden Besitz der deutschen evangelischen Kirche übergegangen. Sodann verfolgt Cordier die Geschichte des Psalmengesanges weiter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei Lutheranern und Reformierten, um nachzuweisen, wie die Revision der Texte, die Einführung neuer Melodien, an Stelle der alten kraftvollen Volksmelodien, sowie eine prinzipiell neue Einstellung zu der Psalmendichtung als solcher zu einer Zersetzung, einem Zerfall, einer Preisgabe des Psalmengesanges führten. Nur noch geringe Reste dieser einst so bedeutsamen Literaturgattung erinnern an den Reichtum von ehemals. Cordier sieht die Zeit gekommen — wir glauben mit Recht —, daß verlorene Schätze zurückgewonnen werden. Überall in Deutschland ist die Frage der Gesangbucherneuerung brennend. Die Freude am reformatorischen Liede ist neu erwacht. „Das Geschlecht, das nach einer Epoche des Subjektivismus sich dem Objektiven neu zukehrt, verlangt auch im Liede die Zuwendung zu den objektiven Gehalten und den letzten überpersönlichen Gegebenheiten.“ Es ist das große Verdienst Cordiers, uns auf diese Schätze hingewiesen zu haben. Möge sein Wort gehört werden.

Aurich.

Hollweg.

Henri Vuilleumier, Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Bd. II: L'Orthodoxie Confessionnelle. 794 S. 4^o. Lausanne, Imprimerie de la concorde, 1928.

Der zweite Band des bewundernswerten Werkes (über den ersten vgl. ZKG. 47, 1928, S. 300) schildert uns die ultramontane Reaktion, welche die Reformation in Verteidigungsstellung trieb, das Leben der waadtländischen Kirche in ihren Beziehungen zur bernischen Regierung, entwirft weiter die Geschichte der Akademie von Lausanne, der Lehrstreitigkeiten und theologischen Diskussionen, der Folgen des Dreißigjährigen Krieges und der Aufhebung des Ediktes von Nantes für das Waadtland, endlich noch des inneren Leben der Kirche (Verwaltung, Gottesdienst, religiöses und moralisches Leben).

Zu Lebzeiten Calvins waren die Beziehungen der Herren von Bern zur Genfer Kirche bekanntlich ziemlich gespannt; es genügte, daß die Genfer Liturgie das Werk Calvins war, um ihren Gebrauch in den Kirchen der Waadt unerwünscht erscheinen zu lassen. Jedoch verbesserten sich vom letzten Drittel des 16. Jahrhunderts an diese Beziehungen wesentlich, nicht nur in politischer, sondern auch in dogmatischer Hinsicht, mit der Abwendung der Berner von den zwinglischen Ideen zum Calvinismus, so daß vom Ende dieses Jahrhunderts an die calvinische Liturgie im Waadtland geduldet wurde.

In dieser Zeit lassen sich auch direkte Beziehungen zwischen der reformierten Kirche des Waadtlandes und dem protestantischen Deutschland nachweisen. Auf Verlangen der Nationalsynode der reformierten Kirchen Frankreichs zu Gap im Jahre 1603 sprachen sich die „Klassen“ des Waadtlandes gegen die Lehren des berühmten Herborner Professors Johannes Piscator aus. Dieser in der deutschen Schweiz und namentlich in Bern sehr angesehene Doktor, hatte behauptet, daß nur der passive Gehorsam Christi, seine Unterwerfung unter die Sündenstrafe, durch Stellvertretung für die sündigen Menschen, uns zugerechnet werde, und nicht sein aktiver Gehorsam, seine Erfüllung des göttlichen Willens. Indem sie diese Neuerungen des Herborner Theologen mißbilligten, versprachen die waadtländischen „Klassen“ zugleich alles zu tun, um sich seinen Irrtümern entgegenzustellen und ihre Verbreitung zu verhindern. — Einer der Professoren der Theologie an der Akademie von Lausanne, Guillaume du Buc (Bucanus), veröffentlichte gegen das Ende des 16. Jahrhunderts eines der ältesten evangelischen Lehrbücher der Homiletik: *Ecclesiastes, sive de methodo sacrorum concionum*. Sie zeigt deutlich den Einfluß des Hyperius.

Der erste offizielle Katechismus, der in der waadtländischen reformierten Kirche

gebraucht wurde, ist der alte Berner Katechismus, ins Französische übersetzt, dessen erste Auflage in das Jahr 1551 zurückreicht. Er wurde den waadtländischen Kirchen durch die Herren von Bern aufgezwungen, um den Katechismus Calvins zu ersetzen.

Als dann der Heidelberger Katechismus erschien, erhielt er die Zustimmung der Schweizer Theologen, insbesondere Bullingers. Trotzdem beeilte man sich nirgends mit seiner allgemeinen und offiziellen Einführung, so groß war das Mißtrauen jeder Neuerung gegenüber, die nicht als dringend sich von selbst empfahl. Als Lehrmittel für die gebildete Jugend hat der pfälzische Katechismus im Waadtland vom Jahre 1616 erstmalig Eingang gefunden und wurde von den Herren von Bern in einer offiziellen Ausgabe herausgegeben, wobei der lateinische und französische Text einander gegenübergestellt wurden. Man wird annehmen dürfen, daß von 1625 an der pfälzische Katechismus sich in fast allen Kirchen des Landes Bürgerrecht erworben hatte. Je mehr die Herren von Bern sich zu Hütern und Verteidigern der reformierten Orthodoxie berufen fühlten, zeigten sie ihre Entschlossenheit, diesen Katechismus unter ihren deutschen und welschen Untertanen zu verbreiten. In den Berner Ausgaben verschwanden denn auch in der Titelangabe die Namen Heidelberg und Pfalz und erhielt das Buch beim Volke die Benennung „Großer Katechismus von Bern“, wie man denn in der Folge den Herren von Bern den Beinamen „treue Bärenjunge des Ursinus“ beilegte (der Bär ist das bernische Wappentier).

Erwähnenswert sind noch die Ausführungen über den Konsensus der reformierten Schweizer Kirchen in der Lehre von der universellen Gnade und besonders die über die Unionsversuche des John Durie. Durie, ein reformierter Schotte, wollte das schon von dem lutherischen Professor Georg Calixt von Helmstedt versuchte Werk wieder aufnehmen. Während fast vierzig Jahren widmete er sich der Sache der Kirchengeneignung; seine Zeit, seine Kraft, sein Vermögen gab er dafür hin, indem er persönlich und wiederholt alle protestantischen Länder Europas bereiste, mit Staats- und Kirchenmännern verhandelte und korrespondierte, ohne sich durch Enttäuschungen und Mißerfolge entmutigen zu lassen.

Im Jahre 1655 hatte sich Durie dem Räte von Genf mit einem Empfehlungsbrief von Cromwell vorgestellt. Er hatte mehrere Unterhaltungen mit einer Kommission von Pfarrern und Professoren. Nicht ohne Mühe erhielt er von der „Ehrwürdigen Compagnie“ der Genfer Geistlichen das Versprechen einer neuen, durchgesehenen und vereinfachten Ausgabe der „Harmonie der Confessionen“, welche zu Lebzeiten des Theodor von Beza veröffentlicht worden war. Diese Arbeit wurde ausgeführt von dem Professor Theodor Tronchin, aber Durie, davon nicht befriedigt, unternahm es, selbst eine „Harmonie“ auszuarbeiten.

Als Durie in die Schweiz zurückkehrte und sich dort ein zweites Mal aufhielt, von 1662—1667, war Cromwell gestorben und die Aufnahme, die er fand, war bei weitem nicht so günstig wie im Jahre 1655. Durie mußte auf die Hoffnung einer allgemeinen Annahme seiner „Harmonie“ durch die helvetischen Kirchen Verzicht leisten; er verzichtete sogar darauf, sich der Tagsatzung der evangelischen Kantone vorzustellen, auf welcher seine Sache hätte zur Sprache kommen sollen (1666).

Als er die Schweiz verließ, wandte er sich abermals Deutschland zu, wo mehrere Fürsten des reformierten Bekenntnisses sich anboten, seine Anstrengungen zu unterstützen. Ein lutherischer Fürst, der Herzog von Württemberg, schien ebenfalls geneigt, auf seine Ansichten einzugehen. Ein Mitglied dieses Hauses, der Prinz Georg von Württemberg, der Graf von Mömpelgard war, hatte eine Calvinistin geheiratet, Anna von Coligny, eine Enkelin des Admirals. Dieser Fürstin lag es sehr daran, die Evangelischen der beiden Konfessionen zur Annäherung zu bringen. Ihr Hofprediger war ein Waadtländer, Jean Mellet, von Oron gebürtig, der am Unternehmen des Durie tätigen Anteil nahm. Obgleich

es ihm nicht vergönnt war, die Früchte seiner emsigen Arbeit selbst einzuheimsen war Durie doch davon überzeugt, nicht umsonst gewirkt zu haben, als er 1680 mehr als achtzigjährig in Kassel starb, wo die Landgräfin Hedwig Sophie von Hessen ihm eine Ruhestätte angewiesen hatte.

Durie war ein Vorläufer, und er irrte darin, daß er es für möglich hielt, die Einigung durch ein die verschiedenen Glaubensbekenntnisse zusammenfassendes Formular zu erreichen.

„In der Tat flickt man nicht ungestraft ein altes Kleid mit einem neuen Stück Stoff“, bemerkt Vuilleumier mit Recht. Darum mußte auch der edle Versuch Duries scheitern und zunächst sogar in den helvetischen Kirchen einer merkwürdigen Reaktion des orthodoxen Konfessionalismus die Wege ebnen.

Genf.

Eug. Choisy.

Bernhard Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge. IV, 1. 2. Regensburg, Manz, 1928. X u. 515 S. und VI u. 606 S. 69.— M.

Man kann den unermüdlichen Forscher nur recht von Herzen zu diesem Abschlusse beglückwünschen. In seinem großen Werke hat er uns ein so reiches Material vorgelegt, hat er uns so viele neue und zum Teil sehr wichtige Quellen erschlossen, hat er in übersichtlicher Darstellung den ungeheuren Stoff so gebündelt und gegliedert, daß die geschichtliche Wissenschaft ihm für diese hochwichtige Mehrung ihres Bestandes recht dankbar zu sein alle Ursache hat.

„Der vorliegende Band“, sagt der Verf. S. VII, „ergab sich bei tieferem Studium als der wichtigste und zugleich schwierigste von allen bisher erschienenen Bänden. Der wichtigste, weil er auf historischem Wege die Frage entscheiden muß, ob die Jesuiten, speziell in den Ländern deutscher Zunge, ihren Idealen untreu geworden und ihren Untergang verdient haben. Der schwierigste, weil es sich um eine trotz ihrer Nähe sehr wenig erforschte und gekannte Zeit handelt. In beiden Beziehungen war also eingehendes Studium und restlose Treue doppelt notwendig.“

Der Verf. beklagt den Mangel an Vorarbeiten. Er weist auf eine Menge Dinge hin, die als Inaugural-Dissertationen oder als Habilitationsschriften sich vorzüglich eignen würden, wie ich meine. „Diese Einzelarbeiten sollten sich auf das ganze Gebiet der äußeren und inneren Geschichte der Jesuiten in der Beschränkung auf Deutschland erstrecken, auf die Seelsorge in ihren einzelnen Teilen, ... auf die Caritas ... auf Monographien über einzelne bedeutendere Seelsorger, Missionäre, Prediger und Hofbeichtväter. Dazu kommt das weite Gebiet der Studien und Wissenschaft. Wie sehr vermißt man eindringendere Einzelarbeiten über die einzelnen Zweige der Theologie und Philosophie ... oder über die Pflege der einzelnen Fächer auf den Gymnasien. ... Wieviel Arbeit wäre da weiter noch zu leisten für die innere Geschichte, Noviziat, Scholastikat, Tertiär, Aszese und Lebenshaltung, Wohnung, Kleidung und Nahrung, Verwaltung und Finanzen.“ Diese sehr berechtigten Wünsche Duhrs werden aber nur dann erfüllbar sein, wenn die Gesellschaft Jesu ihre, selbst Ludwig Pastor verschlossen gebliebenen Archive den Forschern zugänglich macht, wie es auch die sämtlichen anderen großen Orden tun. Wenn Duhr diese, heute eigentlich selbstverständliche Sache nicht in Aussicht stellen kann, dann kann man nur davon abraten, sich mit diesen Forschungen zu beschäftigen, weil sie Stückwerk bleiben müssen. Darf man aber aus der Aufzählung der sehr wünschenswerten Einzeluntersuchungen durch Duhr vielleicht schließen, daß den Forschern die sachgemäße Benutzung der Archive der Gesellschaft Jesu in Zukunft freistehen wird?

Im ersten Teil des vierten Bandes erzählt uns der Verf. die Geschichte der einzelnen behandelten Teile: Die niederrheinische Provinz, die nordischen Missionen, die oberrheinische, oberdeutsche, österreichische, schlesische Provinz, Ostpreußen und Westpreußen und die sächsische Mission. Im zweiten Teile werden

wir mit den Leistungen der Gesellschaft im deutschen Sprachgebiet bekannt gemacht: Schulen und Studien, auf der Schulbühne, das Schrifttum, die Kanzel, die Volksmissionen, Exerzitien, Sodalitäten und Andachten, bei den Soldaten, für die Armen, neue Hexenbrände, an den Höfen, zu Hause, nach Indien, in spanischen und portugiesischen Gefängnissen, im Urteile der Zeit. Sehr wird man einen eigenen Abschnitt über die Zucht und die Handhabung der Strafgewalt vermissen. Die spärlichen, über den ganzen Band zerstreuten Andeutungen über diese wichtigen Dinge sind durchaus ungenügend. Ob Duhr die Verantwortung für eine eingehende Untersuchung einer so wichtigen Frage nicht glaubte übernehmen zu können? Oder ist es übersehen worden?

Von besonderem Interesse ist der 150 Seiten lange Abschnitt (II, 321—473) über die Hofbeichtväter und Hofprediger, sowie alles, was damit zusammenhängt, in Sachsen, in Kurpfalz, in Bayern und in Österreich. Obschon Generäle, Visitatoren, Provinziale, Hausobere und andere Jesuiten immer wieder betonen, daß die Satzungen dem Hofleben durchaus abhold sind, es verbieten, so sehen wir aber schier unzählige Male, daß die Oberen sagen, man müsse den Fürsten zu Willen sein, um sich die Wohltäter nicht abwendig oder gar zu Feinden zu machen. Aus diesen Gründen werde also von der Beobachtung — ich sage nicht einmal: von der strengen Beobachtung — der Satzungen abgesehen. So geriet die Gesellschaft (eigentlich allüberall) immer tiefer in das Hofleben hinein, so daß die Erlebnisse mit den „drei Königinnen“ von Hall aus dem 16. Jahrhundert sich mutatis mutandis im 18. Jahrhundert in Dresden, Innsbruck, Wien, München usw. wiederholten, gerade als ob man aus dem Aulizismus der Vergangenheit rein gar nichts gelernt hätte.

Der kleine Abschnitt: „Zu Hause“ von S. 474—501 ist völlig ungenügend. Auf diesen paar Seiten wird behandelt: Aufnahme, asketische und wissenschaftliche Ausbildung (Noviziat, Scholastikat, Tertiat), Entlassung, Lebenshaltung, Essen und Trinken, Potus peregrini, Sackuhr, Obere, Haushaltung, Verwaltung, Brauhäuser, Apotheken und Zwangsanleihen. Der Leser wird aus dieser Aufzählung unschwer entnehmen, den man auf 27 Seiten alle diese Dinge doch nur sehr flüchtig und unzureichend erledigen kann.

Von besonderem Interesse ist das dritte Kapitel über das Schrifttum (S. 101 bis 158). Wir werden dort mit den wichtigsten Leistungen hauptsächlich der Historiker, Mathematiker, Astronomen und Physiker, weniger der Theologen, Philosophen und Philologen bekannt gemacht. Die längeren Ausführungen über Orban, den großen und erfolgreichen Sammler von allen möglichen seltenen und kuriosen Dingen, erzählen uns auch des öfteren von den „Kostbarkeiten“, die er besessen habe, ohne daß wir aber erfahren, welcher Art diese Dinge eigentlich gewesen seien.

Der Ausschnitt aus der Predigtweise der deutschen Jesuiten jener Tage ist interessant und lehrreich (S. 159—189). Die dargebotenen Proben lassen erkennen, daß die Pflege einer guten deutschen Ausdrucksweise nicht an letzter Stelle stand. Inhaltlich finden wir reichliche Verwendung des Biblischen mit ungemein praktischen Nutzenwendungen. Von den Kontroverspredigten, die vielfach noch recht hahnebüchchen und mit der Axt zugehauen waren, erfahren wir nur wenig. Ein paar schüchterne Proben aus der Sprachathletik des Augsburger Dompredigers Franz Neumayr lassen nur ahnen, wie man hüben und drüben sich gegenseitig zu „überzeugen“ bemüht war.

Etwas mehr, als man meines Erachtens wissenschaftlich vertreten kann, wird der Jansenismus ins Feld geführt. Die französischen Jesuiten hatten im 17. Jahrhundert die höchst merkwürdige Gewohnheit angenommen, jeden ihrer Gegner gleich als Jansenisten in der Öffentlichkeit zu verschreien, um ihn unmöglich zu machen. Diese verwerfliche Sitte war dann bald auch auf die Nachbarländer überggesprungen, wodurch es kam, daß Personen als Jansenisten in die Geschichtsdarstellungen aufgenommen worden sind, die nie daran gedacht haben,

sich mit dieser Irrlehre auch nur zu befassen. Platten Rationalismus als Jansenismus zu verschleifen, sollte doch nicht angängig sein. In meinem Buche: „Neue Kunde von alten Bibeln“ habe ich allerlei von diesem frei erfundenen Jansenismus erzählt und gebeten, diesen Unfug früherer Zeiten nicht wieder aufleben zu lassen. Welchen Erfolg diese Bitte gehabt hat, kann man daran sehen, daß *La Civiltà Cattolica* immer noch mit diesem Schimpfworte hantiert, weil es gar zu bequem ist und das Nachdenken erspart. Ob nicht einzelne bona fide von anderen übernommene Verwendungen des Begriffes „Jansenismus“ einer etwas schärferen Nachprüfung durch Duhr bedurft hätten?

Tommaso Termanini hat eine Lebensbeschreibung des letzten Jesuitengenerals vor der Auflösung der Gesellschaft geschrieben. Diese *Vita del P. Lorenzo Ricci* ist noch ungedruckt und Duhr sagt (IV, 1, S. 10 Anm. 1): „Eine Prüfung seiner Angaben mit anderweitigen ersten Quellen (IV, 1, S. 10 Anm. 1): „Eine Prüfung seiner Angaben mit anderweitigen ersten Quellen“ sind, hat Duhr nicht mitgeteilt. In dieser nur handschriftlich irgendwo liegenden *Vita* wird dem General eine im Juli 1773 gehaltene Rede in den Mund gelegt, von der Duhr sagt, daß sie „ähnlich auch in der Biographie bei Carayon“ zu finden sei. Man wird also nur den Sinn der Rede ganz im Allgemeinen als maßgebend betrachten dürfen. Wir lesen in dieser Rede unter anderen ungemein interessanten Dingen auch den folgenden Gedankengang: „Es ist nicht glaublich, daß der Statthalter Christi sein Gewissen mit einer so offenbaren Ungerechtigkeit belasten wird, wie die, ein Korps zu vernichten, das sich um den Heiligen Stuhl und die ganze Kirche so verdient gemacht hat, und dies ohne ein Untersuchungsgericht und ohne Bekanntgabe der erhobenen Anklagen. Sollte er, was kaum glaublich, nicht einsehen, daß zur Verurteilung eines Angeklagten die Schuld evident sein und daß dem Angeklagten Gelegenheit gegeben werden muß, sich womöglich zu rechtfertigen? Alles dies ist eine Forderung des Naturrechts, gegen das kein Monarch und kein Papst angehen kann und ohne das jeder Gerichtsspruch nichtig und ungültig ist.“

Hier wird der Anspruch auf die Gewährung des *ordo iudicialis* als ein naturrechtlicher bezeichnet. Die Verweigerung desselben mache den Gerichtsspruch ungültig. Ich stelle demgegenüber fest, daß die Gesellschaft Jesu es von alters her zu den wesentlichen Bestandteilen ihres Institutes rechnete und heute noch rechnet, ihren Angehörigen den *ordo iudicialis* glatt zu verweigern und sie ohne jedes ordentliche Verfahren zu verurteilen. Ich glaube, die Jesuiten dürfen keinen Ton der Klage darüber erheben, daß man der Gesellschaft genau das verweigert hat, was auch die Gesellschaft ihren Angehörigen verweigert.

Im ersten Teile (S. 3 ff.) gibt uns Duhr eine Kennzeichnung der Jesuitengeneräle des 18. Jahrh.: González, Tamburini, Retz, Visconti, Centurione und Ricci. Ich habe zu meinem Befremden nur ausgiebigstes Lob in diesen Ausführungen gefunden, die auf kritische Vorbehalte, auch nur ganz schüchterner Natur, völlig verzichten. Zur Einleitung bemerkt Duhr: „Der gute innere Zustand [der Gesellschaft] ist uns durch zahlreiche unanfechtbare Zeugnisse verbürgt. Auch ein Blick auf die Generäle des 18. Jahrhunderts zeigt nur Männer von der lautersten Gesinnung und des gewissenhaftesten unablässigen Bestrebens, das ihnen anvertraute Institut in dem ursprünglichen Geiste und in voller Reinheit zu erhalten.“ Es ist mir nicht ganz verständlich, wie Duhr glauben kann, daß der Kenner der Jesuitengeschichte ihm solche, so vielfach unzutreffenden Lobsprüche ohne weiteres abkaufen würde.

Von Lorenzo Ricci sagt Duhr (S. 13), daß er unter seinen würdigen Vorgängern einer der würdigsten gewesen sei. Das unterschreibe ich, so weit die Gelehrsamkeit, der Lebenswandel und die Tugendhaftigkeit des Mannes in Frage kommen, gerne. Als oberster Leiter eines so großen und mächtigen Ordens jedoch hat er sich als der Schwächling gezeigt, der er war, wenn es galt, tatkräftig zu handeln, durchzugreifen, abzuwehren, anzugreifen. Man braucht weder das Urteil von

Giulio Cesare Cordara noch jenes von Tommaso Termanini über den General heranzuziehen, will man seine Fähigkeiten als solche kennen lernen. Es genügt dafür vollkommen, wenn man untersucht, was dieser letzte Jesuitengeneral getan, mehr aber noch, was er ungetan gelassen hat. Die Frömmigkeit und Gottergebenheit sind gewiß erhabene und beneidenswerte Dinge. In derartig schwierigen Zeiten aber, wie sie dieser General durchleben mußte, genügen diese Eigenschaften für einen Generaloberen eines zur allgemeinen Zielscheibe gemachten Ordens aber ganz und gar nicht. Lorenzo Ricci, der General, hat völlig versagt. Man könnte wohl aus dem folgenden Satze (S. 15) schließen, daß Duhr dieses Urteil über den General nicht ganz verwerfen möchte: „Wie man aber auch über die Aktivität des letzten Generals urteilen mag, eines ist jedenfalls sicher: kaum in einem anderen Manne hätte die Unschuld der Gesellschaft Jesu plastischer verkörpert werden können als in Lorenzo Ricci.“ Angesichts des Inhaltes des Aufhebungsbrevés ist mir die Bemerkung von der plastischen Verkörperung der Unschuld der Gesellschaft völlig unverständlich.

Bernhard Duhr reicht nahe an die achtzig Jahre heran. Daß er in diesem Alter noch so rüstig und überaus erfolgreich arbeiten kann, ist eine für die Geschichtswissenschaft sehr erfreuliche Sache. Ich wünsche ihm, daß er seines wesentlich älteren großen Ordensgenossen Franz Ehrle Rüstigkeit, Arbeitsfreude und Arbeitskraft gerade so lange behalten möge, wie jener, damit er uns noch mit mancher Gabe seiner kritischen Forschung erfreuen könne.

Neu-Ötting (Bayern).

Paul Maria Baumgarten.

Michaël Prätorius. Sämtliche Orgelwerke. Für den praktischen Gebrauch herausgegeben von Karl Matthaei, eingeleitet von Wilibald Gurlitt. Verlag G. Kallmeyer, Wolfenbüttel 1930.

Durch die vorliegende Veröffentlichung erfährt die seit zwei Jahren im Erscheinen begriffene kritische Gesamtausgabe der musikalischen Werke des deutschen Frühbarockmeisters Michael Prätorius eine wertvolle Ergänzung nach der praktischen Seite. Ausschließlich nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten revidierte Neuausgaben alter Musikdenkmäler interessieren bekanntlich in der Regel nur einen kleinen Kreis Zünftiger, während sie für die lebendige Musikübung zunächst unbrauchbar sind. Der tiefere Grund dafür liegt in jener geradezu einzigartigen physiognomischen Wandlung, welche die musikalische Komposition vom Mittelalter bis ins 19. Jhrdt. durchgemacht hat. Je älter das musikalische Kunstwerk ist, desto unfertiger, skizzenhafter tritt es in Erscheinung. Es bedarf erst einer „Einrichtung“ oder, wie man heute sagt, einer „Bearbeitung für den praktischen Gebrauch“, durch die das Musikstück in seiner ursprünglich vom Komponisten beabsichtigten Ganzheit verwirklicht wird. Hier erwächst für den Historiker die überaus verantwortungsvolle Aufgabe, die Richtlinien einer solchen vervollständigenden Bearbeitung aus dem Stil und den aufführungspraktischen Gepflogenheiten der jeweiligen Epoche festzulegen. Das ist nicht immer leicht, weil vielfach mit dem verklungenen Werk auch die möglichen theoretischen Hinweise verloren gegangen sind, die uns instand setzen könnten, das Klangbild des betreffenden Kunstwerks mit Sicherheit zu rekonstruieren.

In einer selten glücklichen Lage befindet sich die moderne Musikforschung bei Prätorius (1571—1621). Diesem Meister genügte es keineswegs, das Gebiet der musikalischen Komposition — sein künstlerisches Schaffen galt vornehmlich der protestantischen Kirchenmusik — durch eine ungeheure Fülle ästhetisch wertvoller und entwicklungsgeschichtlich bedentsamer Werke zu bereichern, er gab sich vielmehr außerdem von seiner Kunst Rechenschaft in einer dreibändigen „Enzyklopädie der musikalischen Wissenschaft“, die er unter dem Namen „Syn-tagma musicum“ in den Jahren 1615—1620 erscheinen ließ. Von besonderem Wert sind Band 2 und 3 (beide in Neuausgaben bequem zugänglich), in denen das gesamte Musikinstrumentarium jener Zeit theoretisch und anschaulich dargestellt

(Bd. 2), sowie die Probleme der Aufführungs- und Besetzungspraxis mit aller Ausführlichkeit diskutiert werden (Bd. 3). Eine praktische Auswertung erfuhr vor einer Reihe von Jahren der 2. Band, die „Organographia“, deren Beschreibungen und Dispositionen zahlreicher Barockorgeln Professor W. Gurlitt in Freiburg i. B. zu der Errichtung einer „Prätoriusorgel“ angeregt haben, die 1921 durch O. Walcker erbaut wurde. Die ganz eigentümliche Klangstruktur dieses Orgelwerks ließ es als wünschenswert erscheinen, künftige Neuauflagen von Orgelkompositionen, die der Epoche des deutschen Frühbarock angehören, mit Registrierungsangaben zu versehen, die (entsprechend der satztechnischen Beschaffenheit) jene von Prätorius bevorzugten „Schnarrwerke“ charakteristisch hervortreten lassen. Mit Umsicht und Geschick hat sich K. Matthaer bei der praktischen Neuauflage der wenigen erhaltenen Orgelkompositionen von Prätorius dieser Aufgabe unterzogen. Daß er dabei nicht in den Fehler verfiel, eine bestimmte Registrierung für die einzelnen Kompositionen „vorschreiben“, sondern lediglich auf Grund genauer Vorstudien an der Freiburger Prätoriusorgel „Vorschläge“ macht, erhöht den Wert der Ausgabe nicht unerheblich und entspricht außerdem der gleichfalls variablen Registrierpraxis der Prätoriuszeit. Eine weitere Bereicherung erfuhr die Veröffentlichung durch die alleseitig orientierende Einleitung W. Gurlitts. Eingefügt in den musikgeschichtlichen Zusammenhang und ergänzt durch geistesgeschichtliche Hinweise, werden Eigenart und Stil der Orgelhymnenfantasien und -sinfonien von Prätorius gekennzeichnet. Gurlitt betont dabei nachdrücklich, daß es sich hier um liturgiegebundene Kunstwerke handelt, die man nicht in „historischen Orgelkonzerten“ von ihrer ursprünglichen Bestimmung ablösen dürfe, und deutet ihre formale Beschaffenheit wie ihren geistigen Gehalt in vielfach überzeugender Weise. Ob freilich die „Spaltstruktur“, die das Klangbild zweifellos charakterisiert, auch das Wesen des *cantus firmus*-Satzes im Sinne frühbarocker Kontrasttechnik zu deuten vermag, kann bezweifelt werden. Die c. f.-Arbeit ist schließlich ein satztechnisches Prinzip, das von den Meistern der niederländisch-deutschen Renaissance in vielen Varianten ausgebildet und angewandt wurde, und wenn Prätorius und andere Frühbarockmeister auf dieses Prinzip zurückgriffen, so veränderten sie nicht das Satzgefüge, sondern deuteten es in klanglicher Hinsicht anders: c. f. und kanonisch oder frei imitatorisch behandelte Gegenstimmen, die früher ein homogenes Ganzes bildeten (vgl. Luther in dem *Encomion musices* 1538) wurden jetzt als Gegensätze aufgefaßt und klangtechnisch entsprechend realisiert. Im übrigen bieten die Ausführungen Gurlitts so viel Neues und führen so treffend in die Eigenart dieser monumentalen Orgelwerke ein, daß die Publikation sowohl dem Historiker, wie auch unsern Organisten zum Studium und zur praktischen Handhabung angelegentlich empfohlen werden kann.

Gießen.

Rudolf Gerber.

Nikolaus Herborn O. F. M., *Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion* (1529). Hrg. von Patricius Schlager O. F. M. (*Corpus Catholicorum*. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, 12.) Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1927. XXVIII u. 190 S. Lex. 8°. 7.50 M.

Das *Corpus Catholicorum* bringt in diesem Heft das *Enchiridion* des Nikolaus Ferber aus Herborn, der als Guardian des Marburger Franziskanerklosters 1526 von Philipp von Hessen aufgefordert wurde, Lambert von Avignon in Homburg zu opponieren. Die Synode wurde für H. der Anlaß, sich literarisch zugunsten der alten Lehre einzusetzen. Eine knapp gehaltene Einleitung unterrichtet über H. und das Werk. Dem Abdruck liegt die zweite Auflage des E. vom Jahre 1529 zugrunde — die erste erschien 1528. Abweichende Lesarten der ersten Auflage verzeichnet der Apparat. Ein zweiter Apparat bringt sachliche Anmerkungen.

Das E. scheint die einzige Schrift Herborns zu sein, die das *Corpus Catholi-*

corum bringen will. Ich bedaure das. Wenn des Corpus Catholicorum einmal vollendet vorliegen wird, wird die überwiegende Mehrzahl der Forscher nur noch das in ihm gesammelte Material durcharbeiten. Deshalb muß es möglichste Vollständigkeit m. E. anstreben. Daß zum Beispiel ein Traktat H. S. „De generalibus notis verae ecclesiae Christi“ oder der „kurze Berycht von den dreien gelobten der Geystlichen“ vorenthalten bleiben, enttäuscht.

Kiel-Voorde.

Kurt Dietrich Schmidt.

Wilhelm Hentrich, S. J.: Gregor von Valencia und der Molinismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Prämolinismus mit Benutzung ungedruckter Quellen. Innsbruck, Druck und Verlag von Felizian Rauch, 1928. XII u. 170 S. Gr. 8°. (= Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, hrsg. vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. Bd. II, Heft 4/5.) 6.— M.

Eine Untersuchung, über die man sich restlos freuen kann, da sie auf Grund neuen archivalischen Materials und durch eine methodisch klare und zielsichere Untersuchung mit einer Geschichtslegende aufräumt. Valencia wurde bisher zu den Prämolinisten gezählt; ja, man wußte sogar, daß der Jesuitenorden sich seiner bedient hat, um die molinistische Lehre, die in Spanien mit der Inquisition in unliebsame Berührung gekommen war, auf dem Umweg über Deutschland doch durchzusetzen. So noch 1921 C. G. van Riel. H. weist demgegenüber nach, daß V. nicht nur kein Prämolinist war, wenn er auch 1591 die entscheidende Lehre des Molina von der scientia media Gottes übernommen hat, sondern daß er vorher eine ganz andere These vertreten hat, die er auch nach 1591 neben der scientia media noch festgehalten hat. Richtig an der alten Legende ist nur, daß auch V. ein prinzipieller Gegner des Bañes gewesen ist. Er sucht die Freiheit des menschlichen Willens, an der ihm ebenso wie Molina liegt, aber zu wahren und mit der Präsenz Gottes in Einklang zu bringen durch völlig eigene Spekulationen über die Natur des menschlichen Willens, indem er nämlich eine applicatio et accomodatio des Willens lehrt. Diese ist kein eigentlicher Akt, also ist der concursus simultaneus Dei dafür nicht nötig, mithin die applicatio wirklich frei. Aber sie ist andererseits doch auch als ein Äquivalent für einen eigentlichen Akt zu werten und kann deshalb „als die entscheidende Weichenstellung des Willens“ aufgefaßt werden, die demnach trotz der absoluten Präsenz Gottes frei ergeht. H. meint, V. habe die Begriffe applicatio und accomodatio, die er neu in die scholastische Theologie einführt, als humanistisch interessierter Lateiner direkt aus Cicero übernommen. Möglich. Aber ich möchte doch zu erwägen geben, ob nicht eine Nachwirkung lutherischer Schriften hier vorliegt. Schon Melanchthon hat ja eine Applikations- oder auch Akkomodations-theorie aufgestellt, und auch bei Schülern M. s habe ich die beiden Begriffe zusammen gefunden. — Ganz kurz wird auf die Nachwirkung dieses „Valenzianismus“ in der Geschichte der katholischen Theologie — er ist gerade in jüngster Zeit wieder bedeutungsvoll geworden — hingewiesen. Auch für die äußere Lebensgeschichte des Gregor von Valencia und des Jacobus Valentinus, alias Borasá, sowie für die Druckgeschichte der Disputationen Bellarmins fallen wertvolle Erkenntnisse ab.

Kiel-Voorde.

Kurt Dietrich Schmidt.

Albrecht Saathoff, Aus Göttingens Kirchengeschichte. Festschrift zur 400jährigen Gedächtnisfeier der Reformation am 21. Oktober 1929. Göttingen, Verlag des Göttinger Gemeindeblattes 1929. 272 S. Gr. 8°. 5.— M.

Wenn im Mittelpunkt dieser Festschrift auch naturgemäß die Reformationsgeschichte steht, so sind doch auch die vor- und nachreformatorischen Perioden liebevoll berücksichtigt. Die Festschrift erscheint mir in doppelter Hinsicht als

bedeutungsvoll. Wenn der Verf. sein Werk auch, weil er einzelne Dinge minder ausführlich behandelt hat, als ihm möglich gewesen wäre, bescheiden „Aus Göttingens Kirchengeschichte“ genannt hat, so bildet es doch in Wirklichkeit den ersten Versuch, auf wissenschaftlicher Grundlage eine Kirchengeschichte Göttingens zu schreiben. Besonders die reichen Hinweise auf die Archivalien und die Literatur in den Anmerkungen werden das Buch zur Grundlage aller Forschungen für die Kirchengeschichte Göttingens machen und auch die allgemeine Geschichte der Stadt Göttingen hat ihm viel zu danken. Daneben aber darf man es als das Muster einer Stadtkirchengeschichte schlechthin ansprechen. Ein verschwenderisch reicher Bildschmuck führt die monumentalen Quellen der Kirchengeschichte Göttingens dem Leser vor Augen, zum Beispiel Außen- und Innenansichten von allen Kirchen, dazu die Grundrisse, ferner aber auch noch besonders schöne Einzelheiten. Daß die erzählenden Quellen reichlich auch im Wortlaut zu ihrem Rechte kommen, ist bei diesem Sachverhalt selbstverständlich; ich darf aber besonders bemerken, daß die Göttinger plattdeutsche Kirchenordnung von 1530 mit der Vorrede Luthers wörtlich aufgenommen ist. Eine Eigenart des Buches ist es, daß auch die erzählenden Quellen ihrem Aussehen nach (photographiert) wiedergegeben sind, ein nachahmenswertes Vorgehen. Bilder führender Persönlichkeiten, für die Kirchengeschichte wichtiger Stätten aus Göttingen, ein Plan der Stadt und eine Liste der evangelischen Pfarrer Göttingens fehlen nicht. Auf diesem Zusammenklängen von wissenschaftlicher Grundlegung und „anschaulicher“ Darstellung im ureigensten Sinne des Wortes beruht mein Urteil, diese Kirchengeschichte Göttingens als das Muster einer Stadtkirchengeschichte schlechthin anzusprechen. Hoffentlich macht sie Schule.

Kiel-Voorde.

Kurt Dietrich Schmidt.

Neuere Zeit

Hans Koch, *Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter*. Ein Beitrag zur Geschichte westlicher Einflüsse auf das ostslavische Denken. (Osteuropa-Institut in Breslau. Quellen und Studien. Abt. Religionswissenschaft. N. F. I. Band.) Priebatschs Buchhandlung, Breslau und Oppeln 1929. 12.— M.

Die Zeit Peters des Gr. ist fraglos die fruchtbarste Periode der russischen Theologie- und Kirchengeschichte. Die „Umbildung“, die sich in dieser Epoche auf allen Lebensgebieten vollzieht, macht sich auch in der Kirche geltend. Die Kirche nimmt an der allgemeinen Bewegung teil und sieht sich vor neue Aufgaben gestellt. In dieser Zeit kommt es auch zu einer Neuorientierung in der Theologie.

Das vorliegende Buch sucht ein Bild von der theologischen Arbeit dieser Jahre zu geben. Es konfrontiert die theologischen Gedanken der beiden kirchlichen Führer, Stefan Javorskij und Feofan Prokopovič und setzt sie gegen die Lehmeinungen der griechischen Bekenntnisschriften ab. Das Erste ist das Entscheidende. Die Bekenntnisse haben auf dem Boden der griechischen Kirche nie die normative Geltung gehabt, wie das etwa im Luthertum der Fall ist. Aber auch die Gegenüberstellung der beiden Theologen darf nicht dahin verstanden werden, daß sie in ihrer Bedeutung einander gleichkämen. Denn während Javorskij die Scholastik der Kiever Schule tradiert, geht Prokopovič seinen eigenen Weg und wird durch seine Methode maßgebend für die spätere Entwicklung der russischen Theologie.

Zunächst wird die historische Situation aufgezeigt. Die Einleitung (S. 9—24) schildert die Lage, in der sich der Zar der Kirche gegenüber befindet, und begründet von hier aus die Berufung Javorskij's und später Prokopovič's in die kirchliche Leitung. Dieser Abschnitt will nicht mehr sein als eine „Einleitung“, daher soll in ihm auch nicht mehr gesucht werden. Nur ein paar Einzelheiten seien angemerkt: Auf S. 13 schreibt K., der Zar ließ Prokopovič zum „Abte eines Klosters in Kiev wählen und setze vorläufig seine Verwendung als Rektor

der theologischen Akademie in Kiev durch“. Das ist nicht ganz korrekt ausgedrückt; der Abt des Kiever Brüderklosters ist in seiner Eigenschaft als solcher zugleich Rektor der Akademie. (Ebenso ungenau ist die auf S. 83 Anm. 24 erwähnte Sachlage geschildert.) K. nennt weiter unter den Ausländern, mit denen Pr. in brieflichem Verkehr stand, auch einen „anglikanischen Proselyten“ und meint dabei den Hugenottenpfarrer M. Malardus, der aus England nach Rußland kam (vgl. Pr.s Briefwechsel mit dem Fürsten Kantemir: Russkij Archiv 1869, S. 578). Auch die Aufzählung der Schriften Pr.s auf S. 15 f. reicht nicht voll aus, und die Auswahl ist nicht immer glücklich. Die von K. angeführte „Homiletik“ sind eigentlich Vorlesungen *De arte poetica*.

Damit kommen wir auf die der Arbeit von K. zugrunde liegenden Quellen zu sprechen. Bei Javorskij liegen die Dinge verhältnismäßig einfach und sind, abgesehen von den ungedruckten Vorlesungen, leicht zu fassen; bei Pr. dagegen ist die Sachlage viel schwieriger. Sein gesamtes Schrifttum (ich zähle über 100 Druckschriften und Manuskripte, Briefe und Gedichte nicht eingerechnet) ist schwer erreichbar; im Auslande ist es kaum möglich, auch nur einen beträchtlichen Teil davon aufzutreiben. Infolge davon scheint K. sich auf die acht theologischen Traktate beschränkt zu haben. Dabei ist er sich dessen bewußt, daß gerade diese erst 40 Jahre nach dem Tode Pr.s veröffentlicht wurden, viele Änderungen erfahren haben und den Text zum Teil nur aus Nachschriften bieten. Dieses Werk benutzt K. nach der Leipziger Ausgabe von 1782; die Erstausgabe ist es jedoch nicht (vgl. M. Jugie, *Theologia dogmatica christ. orientalium ab ecel. cath. dissidentium*. Tom. I., Paris 1926, p. 587). Wo die Traktate nichts hergeben, wird Feofans Meinung „aus gelegentlichen Äußerungen und Entwürfen“ entwickelt. Die Basis wird dadurch nicht viel breiter; sie hätte ein wenig erweitert werden können, wenn der Verf. die russischen Darstellungen, die auf dem Gesamtmaterial aufgebaut sind, herangezogen hätte. Eine ausgezeichnete Arbeit dieser Art liegt in dem Werk von P. Morosov. *Feofan Prokopovič kak pisatel'. Očerk k istorii russkoj literatury v epochu preobrasovanija*. St. Petersburg 1880 vor. Dieses ist auf sorgfältigster Einzelforschung aufgebaut, gibt Analysen von jeder einzelnen Schrift Pr.s und führt in vielem über die Ergebnisse von Čistovič hinaus.

Die theologischen Anschauungen Javorskij's und Prokopovič's, an denen ihre grundsätzliche Verschiedenheit deutlich zutage tritt, werden des näheren in folgenden drei Hauptstücken entwickelt: 1. Prinzipienlehre, 2. Kirchenbegriff, 3. Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung. In der ersten Frage wird dem Traditionsprinzip Javorskij's Pr.s Schriftprinzip entgegengestellt, das aber von der altprotestantischen Auffassung auch abweicht. Hier führt K. über die Ergebnisse, wie sie bereits von Platon Červjakovskij (*Christ. čtenije 1876—1878 im ganzen 227 S.*) in eingehender Analyse herausgearbeitet sind, nicht hinaus. Anschließend wird der Kirchenbegriff berührt und dann die Rechtfertigungslehre besprochen. Hier wird gegen Javorskij's Auffassung von der Entschuldigung und Gerechtmachung des Menschen Pr.s Entwurf *De justificatione hominis peccatoris coram deo gratuita* ins Feld geführt, bei dessen Analyse das von Karl Holl entlehnte Schema der doppelten Betrachtungsweise Anwendung findet: 1. Rechtfertigung von Gott, 2. vom Menschen aus gesehen. Von Gott heißt es: *hominem in Christum credentem propter solum Christi meritum fide apprehensum . . . justum habet*. (Das heißt aber nicht, wie S. 141 zu lesen ist: „Den Menschen, der an Christus glaubt und einzig wegen des Verdienstes Christi vom Glauben ergriffen ist . . . hält Gott für gerecht“). Auch die Behauptung, daß Feofans Glaubensbegriff ganz anders sei als der der „amtlichen intellektualistischen Orthodoxie“, wird nicht ohne weiteres anerkannt werden können. Jedenfalls würde eine breitere Basis der Untersuchung diese Darstellung, namentlich auch in bezug auf die Rechtfertigungslehre, stark modifiziert haben.

Das Verdienst der Arbeit besteht darin, daß sie ein lebendiges Bild von der theologischen Lage der Petrinischen Zeit vermittelt, wenn sie auch die Forschung

nicht eigentlich weiterführt. Der Bau, den der Verfasser errichtet, steht m. E. auf zu schmalem Fundament und erreicht die russischen Arbeiten nicht ganz. Man wird vielleicht auch die Frage aufwerfen dürfen, ob die Zeit überhaupt schon gekommen sei, eine Gesamtdarstellung der theologischen Lage in der Zeit Peters des Großen zu wagen. Trotzdem können wir dem Verf. dankbar sein, daß er auf den vernachlässigten Gegenstand hingewiesen hat, und hoffen, daß die Forschung auf diesem Gebiet allmählich in Fluß kommen wird.

Berlin.

R. Stupperich.

Paul Althaus, *Der Friedhof unserer Väter. Ein Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder der evangelischen Kirche.* Bertelsmann, Gütersloh. 3. Aufl. 1928. 176 S. 3.— M.

Ed. Edw. Becker, *Über Seelsorge an Kranken und Sterbenden im 17. und 18. Jahrhundert.* (Aus: *Monatsschrift für Pastoraltheologie.* Jahrg. 25. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1929. 12 S.)

Ich zeige die beiden Arbeiten zusammen an, weil man keine ohne die andere lesen sollte. Wir sind so arm an Untersuchungen zur Geschichte der Frömmigkeit, daß man für diese beiden feinsinnigen Gaben sehr dankbar sein muß. Zum Lobe des Büchleins von Althaus braucht bei seiner 3., gegenüber der 2. nur wenig erweiterten Auflage nichts mehr gesagt zu werden. Es schmiegt sich auch sprachlich wundervoll in Geist und Ton der Väterlieder hinein und weist auf viele verborgene Perlen hin. Wir wünschen uns von ihm oder von anderen bald einmal ähnliche Durchleuchtungen anderer Teile des Gesangbuches.

Die Arbeit von Becker ergänzt das Buch von Althaus trefflich. Sie zeigt die Lieder und ihren Geist in der Anwendung der Seelsorge. Zugleich ist sie ein Vorbild dafür, Quellen der kirchlichen Heimatgeschichte zum Reden zu bringen. Denn sie entnimmt ihren Stoff den am Grabe verlesenen „Personalien“ aus dem Archiv des Geschlechts der Riedesel zu Eisenbach (Oberhessen), deren Familiengeschichte Becker schreibt. An dem, was hier über die Sterbestunde mitgeteilt wird, lassen sich die Abschnitte der Frömmigkeitgeschichte mit überraschender Klarheit ablesen. Die Orthodoxie, in der der Seelsorger den Sterbenden bis zum letzten Augenblick im Bewußtsein des Ernstes seiner Lage hält und mit seinem Zuspruch tröstet, damit der Teufel nicht doch noch die Seele gewinnt; der Pietismus, in dem der Sterbende, gestärkt vom Abendmahl und der Fürbitte des Seelsorgers, aber ohne daß ihm bis zuletzt „in die Ohren geschrien“ wird, das Ende allein besteht; die Aufklärung, die die Standhaftigkeit des Weisen, der an die Unsterblichkeit glaubt, am Sterbenden rühmt. Auch diese, sehr fein durchgeführte Skizze weist auf ein fruchtbares Feld neuer Arbeit hin.

Gießen.

Bornkamm.

Theodor Wotschke, Gottfried Vockerodt in seinen Briefen an A. H. Francke. (*Mühlhäuser Geschichtsblätter*, Band XXVIII, 1927/28, S. 46—82.)

Zu denen, die den Briefwechsel Franckes aus seinem Nachlaß in Halle und Berlin durchforschen, gehört neben Karl Weiske vor allem Theodor Wotschke. Vockerodt aus Mühlhausen ist 1692 von Francke in Halle gewonnen, und als er 1693 nach Gotha als Rektor kam, freuten sich die dortigen Pietisten. Das „Gothaer antipestische Edikt“ vom 20. Februar 1715 richtet sich wesentlich gegen diesen Führer der Pietisten. Die Briefe lassen uns auch hineinblicken in die Werbung Franckes um Magdalena von Wurm. Vockerodt übermittelte der Mutter den Brief, in dem Francke sie bat, am 8. Mai 1694 in Quedlinburg um Magdalena zu werben.

Berlin.

Walter Wendland.

Hans Nordmann, *Die Theologie Joh. Joachim Spaldings. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Aufklärung.* Druck von H. Sieling, Naumburg (Saale) 1929; zu beziehen durch den Verfasser, Danzig-Langfuhr, Steffensweg 5. 45 S. Geh. 1.50 M.

Nordmanns Schrift faßt — was bei dem sich wenig wandelnden Spalding möglich ist — dessen Gedankenwelt als Einheit, verzichtet völlig auf Behandlung, ja Nennung seiner Schriften und jede Unterkellerung durch Belegstellen, obwohl sie, wie man deutlich spürt, auf wirklicher Durchdringung der Quellen beruht. Sie gibt ein Bild seiner Theologie (seines Gottesbegriffes und Vorsehungsglaubens, seiner Theodizeegedanken, seiner religiösen Moral, seines Unsterblichkeitsglaubens, seiner Psychologie und seiner Auffassung von Bibel, Christus, Rechtfertigung und vom Verhältnis von Vernunft und Offenbarung) unter dem Gesichtspunkt, daß diese Theologie durch drei Grundelemente geformt sei: durch Shaftesbury, die allgemeine deutsche Aufklärung und evangelischen Bibelglauben. Geistesart und Motive Spaldings, vor allem sein apologetisches Bestreben, seine Bevorzugung der praktisch bedeutsamen Religionswahrheiten, die Gefühlsmomente seiner Theologie und der von ihm selbst noch nicht in seinen Konsequenzen empfundene Widerspruch zwischen den festgehaltenen biblischen und dogmatischen Anschauungen und den neuen Aufklärungstendenzen, auch der Widerspruch zwischen der organischen Weltanschauung Shaftesburys und dem Mechanismusgedanken der Aufklärung, die Spalding beide übernahm, sind verständnisvoll erfaßt. Aber Nordmanns Schrift ist etwas zu summarisch. Zu summarisch ist auch einer der drei Hauptbegriffe, mit denen er operiert: „Die allgemeine deutsche Aufklärung.“ — Mit vollem Recht wird Spaldings Anschluß an Shaftesbury, auf dem ja seine Eigenart innerhalb der deutschen Neologie vor allem beruht, stark hervorgehoben, aber — wie mir scheint — doch ein wenig zu stark. Der (zum Teil durch die Antideistik vermittelte) Einfluß der Hauptlinie des englischen Deismus, von der sich Shaftesbury als homo sui generis deutlich unterscheidet, wäre von dem Shaftesburys noch entschiedener abzuheben gewesen, und der von Nordmann keineswegs vergessene utilitaristisch-kleinbürgerliche Einschlag Spaldings alteriert den Einfluß Shaftesburys nach meiner Meinung noch stärker, als es bei Nordmann zur Geltung kommt. — Ein erfreulicher Sinn für das Wesentliche macht die kleine Schrift doch recht lesenswert.

Bern.

Heinrich Hoffmann.

Peter Richard Rohden, *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker.* Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich. (Forschungen zur mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von Albert Brackmann usw., 2. Bd.). München, Verlag der Münchner Drucke, 1929. 280 S.

Eine ausgezeichnete Studie, die viel zu bescheiden als ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich bezeichnet ist, vielmehr durch den nie aus den Augen verlorenen Vergleich mit der deutschen politischen Romantik und durch die Aufspürung des Zusammenhanges mit dem katholischen Naturrecht auf die letzten Kräfte politischer Ideenbildung Licht wirft. Es ist noch das geringste Verdienst der Untersuchung, daß sie dem deutschen Leser die Kenntnis der gesamten französischen Literatur über de Maistre und die von ihm repräsentierte Richtung des Traditionalismus vermittelt und sein Schrifttum in Beziehung zu seinen Lebensschicksalen und -bedingungen setzt; viel wichtiger erscheint mir die Analyse der Gedankenwelt de M.s, der Nachweis, wie abhängig sein Programm von seinem Gegner, der Aufklärung, ist, die Herausarbeitung der beiden Leitideen der Dauer und der Autorität und der Gefahr, die ihre Absolutierung, ja nahezu Vergottung dem katholisch-kirchlichen Standpunkt bringt. Über das ganze Buch verstreut finden sich schlaglichterartige Beobachtungen, die dem Leser — wenigstens von mir muß ich das sagen — bisher nicht ge-

sehene Zusammenhänge erhellen. Zum Beispiel S. 106: „(In Frankreich) ist die politische Haltung jeder Partei und jeder Zeitung, ja sogar fast jedes Schriftstellers durch ihre Stellung zur katholischen Kirche bestimmt. Was einen Maurice Barrès von einem Anatole France, was den Konservativen vom Radikalen scheidet, ist die kirchliche bzw. antikirchliche Gesinnung.“ Oder S. 250: „Der katholische Franzose ist ein *catholique pratiquant*, dessen Glaube sich in den sozialen Akten des Kirchgangs und der Beichte äußert. Wer sich in Frankreich ‚bekehrt‘, tritt damit zur Gegenpartei über. Er nimmt für die katholische und gegen die revolutionäre Tradition Stellung.“ Oder, am Ende eines Vergleichs zwischen Romantik und Traditionalismus, S. 30: „Der Romantiker leitet sein Staatsbild aus seinem Weltbild ab, der Traditionalist formt sein Weltbild nach seinem Staatsbilde.“ Oder S. 122: „Konservativ nennen wir einen Menschen, der leben und sterben will, wie seine Väter lebten und starben. Gegen eine solche Haltung läßt sich nichts einwenden, und vielleicht ist die These, der gesunde Mensch sei von Natur konservativ, nicht einmal unrichtig.“ Ich erwähne sodann noch die längere Untersuchung über den Unterschied zwischen dem romantischen und dem traditionalistischen Geniebegriff (S. 205 ff.) und über die Folgen der Verwerfung der katholischen Urstandslehre in der Richtung einer Annäherung an den monistischen Entwicklungsgedanken (S. 222 ff.). Für den Kirchenhistoriker werden wohl am lehrreichsten die beiden Abschnitte über de M. als Katholik (S. 105 ff.) und vor allem über seinen Kampf gegen die Aufklärung (S. 122 ff.) sein. Ganz überzeugend ist in dem ersteren, daß aus de M.s Zugehörigkeit zum Freimaurerorden und zum Illuminismus keine Schlüsse auf die Äußerlichkeit seiner Religiosität gezogen werden dürfen, und daß man sich überhaupt hüten muß, sie auf Berechnung zurückzuführen. Wohl aber ist richtig, daß de M.s Katholizismus wesentlich aus der Einsicht stammt, darin die stärkste Stütze seiner politischen Doktrin zu besitzen, und daß er deshalb „alle im Christentum enthaltenen utopischen und revolutionären Elemente“ konsequent ausmerzt. — In dem Kapitel über den Kampf gegen die Aufklärung ist nun aber fast erschütternd zu sehen, wie nah die heute modernste Beurteilung der Aufklärung an die de M.s heranrückt, nur daß dieser die Wurzel alles Übels im Protestantismus, als „der Insurrektion der individuellen gegen die kollektive Vernunft“ sieht, während der moderne Antiindividualismus dafür den Abfall vom Altprotestantismus verantwortlich macht. (In einem jüngsten Aufsatz hat Gogarten freilich den Verfall des Neuprotestantismus auf etwa 400 Jahre, also bis 1530, zurückdatiert!) — Wie modern klingen Sätze wie die folgenden: „Die Ideen (der Aufklärung und der französischen Revolution) beruhen auf einer fundamentalen Verirrung der menschlichen Vernunft, einem Abfall der Kreatur vom Schöpfer ... Der Geist des 18. Jahrhunderts ist sündhaft in dem doppelten Sinne, daß er den Menschen von dem transzendenten Hintergrund des Kirchenglaubens und von den überindividuellen Bindungen der Familie, des Standes und der Nation ablöst. So wird der religiöse Begriff der Sünde auf das Gebiet der politischen und sozialen Phänomene ausgedehnt. ... Die ‚autonome Wissenschaft‘, die den Menschen ‚isoliert‘, d. h. auf sich selbst stellt und nur sich selbst verantwortlich macht, ... ist eine *puissance délétère*. ... O dix-huitième siècle, qu’as-tu donc cru? qu’as-tu vénéré? Tout ce qu’il fallait contredire, honnir ou défeuster.“ Und wie bedeutsam, daß sich aus dieser Stellung zur ratio bei der Notwendigkeit, mit den Mitteln der ratio zu arbeiten, für de M. die dialektische Methode und die Form des Paradoxes für die Mitteilung der Wahrheit ergibt. — Ich breche ab; das Gesagte wird genügen, um auch der Theologen Aufmerksamkeit auf ein ebenso lehrreiches wie gut geschriebenes Buch zu richten, für das dem Verfasser Dank gebührt.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Leonhard Müller, Der Kampf zwischen politischem Katholizismus und Bismarcks Politik im Spiegel der Schlesischen Volkszeitung. Ein Beitrag zur schlesischen Kirchen-, Parteien- und Zeitungsgeschichte. (Band XIV der Breslauer Studien zur historischen Theologie.) Breslau, Müller & Seiffert, 1929. 282 S.

Es ist erstaunlich, mit welchem Eifer in der deutschen katholischen Welt die Erinnerungen an den Preußischen Kulturkampf gepflegt werden. Nachdem vor kurzem das umfangliche Buch von Ficker-Helmighaus, „Der Kulturkampf in Münster“ erschienen ist, liegt heute ein kaum weniger stattliches Buch aus Schlesien vor. Das Buch beleuchtet von einer bestimmten Stelle aus eine der größten Leistungen der Katholiken, auf die sie mit gutem Grunde stolz sein dürfen: nämlich die schnelle Schaffung einer großen Tagespresse, und zwar größtenteils durch die Opferwilligkeit des katholischen Mittelstandes. Auch die etwa 1865 von einem Breslauer Kaplan gegründeten, halbwöchentlich erscheinenden „Hausblätter“ entwickelten sich unter dem Druck des Kulturkampfes in wenigen Jahren zu einer einflußreichen Tageszeitung, die der Regierung viel zu schaffen machte und dem Widerstande in der Provinz den journalistischen Mittelpunkt gab. — Das Buch schildert diese Entwicklung bis zu Bismarcks Rücktritt, leider nicht in zusammenhängender historischer Zeitfolge, sondern unter sachlichen Stichworten: Stellung der Zeitung zum Kulturkampf, zum Zentrum und zu Bismarck, zu anderen politischen Parteien, zu den Wahlen usw., es charakterisiert anschaulich die bedeutendsten Redakteure in diesem Zeitraum, die unter sich sehr verschieden waren und auch sehr ungleiche Erfolge hatten, und rechtfertigt — wie dies bei einem Werk zum 60jährigen Jubiläum der Zeitung natürlich ist — die zahlreichen Seitensprünge der Schlesischen Volkszeitung aus der Front der übrigen katholischen Presse, die sie — besonders im Anfang des Kulturkampfes — für die Gegner besonders interessant machte. Die Schlesische Volkszeitung war das einzige Organ des Zentrums, das an der Politik der Kurie, wie sie sich in den Ansprachen des Papstes vom 24. Juni und von Weihnachten 1874 ausdrückte, freimütige und scharfe Kritik übte. Freilich mußte der Redakteur, der diese Haltung eingenommen hatte, Bernhard von Florencourt, dann weichen, und das Blatt empfing in dem Konvertiten, vorher evangelisch-lutherischen Pastor Artur Hager, den Führer, der den unversöhnlichsten Gegensatz gegen Bismarck vertrat und sein Mißtrauen gegen diesen auch auf die zur Versöhnung mit dem Staate geneigten und sie betreibenden Kreise innerhalb der deutschen Katholiken ausdehnte. Der Schärfe der Polemik entsprechend ist denn auch das Strafregister der Redakteure von 1872 bis 1885. Ebenso scharf wie gegen Bismarck kämpfte die Zeitung jahrelang gegen das Judentum; auch hierbei holte sich der Redakteur, als er soweit gegangen war, gegen das Judentum den Vorwurf des Ritualmordes zu erheben, eine Gefängnisstrafe. — Wenn das Buch auch mancherlei vor dem Vergessenwerden bewahrt, woran man zweifeln möchte, ob es das verdient (besonders in dem breiten Kapitel über die Wahltaktik der Zeitung), so ist es doch eine Fundgrube für interessante Details aus der neueren Geschichte des politischen Katholizismus. Dem Verfasser muß zum Schluß bezeugt werden, daß er sich, auch wo er die Erinnerung an leidenschaftliche Kämpfe wieder weckt, größter Sachlichkeit befleißigt.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Clemens Bauer, Politischer Katholizismus in Württemberg bis zum Jahre 1848. (23. und 24. Heft der „Schriften zur deutschen Politik“, hrsg. von Georg Schreiber.) Freiburg, Herder, 1929. 174 S. 7.— M.

Die katholische Bewegung Württembergs — erst seit 1803 war das bis dahin rein protestantische Land durch den Anfall katholischer Gebiete paritätisch geworden — hat für die gesamtdeutsche katholische Bewegung nur durch die

Tübinger Schule und ihre Theologische Quartalsschrift Bedeutung gewonnen. Sie ist in diesem Winkel auch erst spät erwacht; bis in die 30er Jahre herrschte nicht nur strengstes Staatskirchentum, sondern auch innerhalb des Klerus die Richtung Wessenbergs, und zwar in sehr radikaler Ausprägung. Das Buch schildert auf Grund sorgfältiger und zum Teil schwieriger Quellenstudien, besonders nach dem Flugschriftenmaterial, nach den Akten des Stuttgarter Staatsarchivs und des Rottenburger Bischöflichen Archivs und nach den Protokollen der Kammerverhandlungen das Erwachen der ultramontanen Bewegung und ihren siegreichen Kampf gegen die Aufklärer im eigenen Lager wie gegen den Staat. Man sieht deutlich, wie es kam. Die Wessenbergianer entbehrten charakturvoller, positivkirchlicher Führer; ihre Führer, auch die Geistlichen, waren Weltleute. An ihrem unkirchlichen Verhalten entzündete sich die Opposition des katholischen Volkes; der erste Wortführer der kirchlich-päpstlichen Richtung war ein Laie, Freiherr von Hornstein. Als jene gar die Grundlagen antasteten, Abschaffung des Zölibats, Einführung einer Synodalverfassung sogar mit Laienbeteiligung, rationalistische Reform des Kultus unter Ausmerzung seiner volkstümlichen Elemente erstrebten, wurde aus der Opposition eine geschlossene Partei mit eigener Presse und parlamentarischer Taktik. Der Konflikt mit dem Staat, längst glimmend, kam dann durch das Auftauchen der Mischehenfrage zum Ausbruch und führte — höchst merkwürdigerweise durch einen Antrag desselben Bischofs, der bis dahin durchaus antiultramontan regiert hatte, nun aber durch eine Absetzungsdrohung von Rom aus gefügig gemacht und von der Regierung ungeschickt behandelt war, auf Wiederherstellung der kirchlichen Rechte — zum jahrelangen Kampfe, in dem der Staat schließlich nachgab. Obgleich die theologische Fakultät sich von der Kirchenpolitik fast völlig fernhielt, war es doch der von Möhler in den Vordergrund gestellte Kirchenbegriff, der diesem Kampfe das geistige Rüstzeug bot. Wie immer, wird die Position immer schärfer und prinzipieller; der anfänglich bei Möhler noch betonte Episkopalismus wird bald zum strengen Papalismus und Ultramontanismus. Ebenso stark wie diese bodenständigen Theologen — sie waren fast alle Württemberger — haben auch Kräfte von außen, besonders von München und Mainz her, auf die Weckung bewußt kirchlich katholischen Geistes in Württemberg eingewirkt: und selbstverständlich haben die Kölner Wirren auch bis dahin ihre Kreise gezogen, indem sie das bisher von der Kirche anstandslos geübte Verfahren bei Einsegnung von Mischehen in Frage stellten und die Weigerung, hierbei den Gesetzen des Staates zu folgen, gewissermaßen zum Kennzeichen eines echt katholischen Klerikers machten. — Bauers fleißige, nur manchmal zu sehr ins Detail gehende Arbeit ist verdienstvoll. Die Fortsetzung dazu bietet das Buch von August Hagen, Staat und katholische Kirche in Württemberg von 1848 bis 1862. Kirchenrechtl. Abhandlungen hrsg. von U. Stutz, Heft 107/8. Stuttgart 1928 (vgl. ZKG. 48. 1929, 300).

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Max Buchner, Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die deutschen Katholiken. Leipzig, K. F. Köhler, 1929. 203 S.

Buchners Buch ist eine offene und ehrliche Tendenzschrift, aber auch der Historiker kann viel daraus lernen. Er gehört zur deutsch-nationalen Partei und ist der Herausgeber der „Gelben Hefte“, des Sprachrohrs des katholischen Ausschusses innerhalb der Partei. Er verwaltet also mit das Erbe des ehemals starken konservativen Flügels des Zentrums, den zuletzt kraftlos der von B. hochverehrte Graf von Hertling führte und der seine größten Tage unter dem alten Spahn gehabt hat. Dieser Kreis sieht das überkommene Erbe durch die Entwicklung des Zentrums, die von Erzberger und Wirth eingeleitet ist, gefährdet. Seine These ist, daß unter Wilhelm II. die deutschen und preußischen Katholiken den inneren Anschluß an das neue Deutsche Reich und die Monarchie gefunden hatten, und daß das Hauptverdienst an dieser Annäherung der Person Wilhelms ge-

bührte. Die Wendung Wilhelms gegen Parlamentarismus und Sozialdemokratie mußte nach B. den Katholiken grundsätzlich willkommen sein; Bismarck hatte sich geirrt, wenn er im Zentrum nur eine katholische Abart der Demokratie sah. Als sich Wilhelm nun bedacht zeigte, die letzten Reste von Kulturkampf zu beseitigen, und um die Gunst der Katholiken förmlich warb, wurde das Zentrum monarchisch, und gewannen die von Haus aus konservativen Kreise aus dem Münsterlande und aus Oberschlesien das unbedingte Übergewicht über die demokratischen im Rheinland und in Schwaben. Wilhelm hat in seiner Katholikenfreundschaft eine bei ihm sonst seltene Konsequenz gezeigt (Windthorstes und Frankensteins Begräbnis, Maria Laach, Metzger Dom, Dormitorium in Jerusalem, Benediktinerorden, Besuche beim Papste, Freundschaft mit strengen Katholiken, wie Loe, Chelius, Schorlemer-Lieser, Ernennung katholischer Minister, Gunst-erweisungen an den Episkopat, Berufung des jüngeren Spahn nach Straßburg usw.). Und er war damit erfolgreich. Der politische Katholizismus betrachtete die Person des Monarchen als starken Aktivposten, suchte deshalb seine Stellung zu stärken und überbot sich in Versicherungen der Treue und Anhänglichkeit, die nahe an Byzantinismus streiften. B. hat dafür viele Beispiele angeführt. Freilich gab es auch andere Stimmen; ein besonders gehässiger Gegner der Monarchie und Wilhelms war vor dem Kriege der Abgeordnete Jaeger. B. weist überzeugend nach, welche Brunnenvergiftung er mit dem Verhalten des Kaisers zu dem Übertritt der Landgräfin von Hessen zum Katholizismus getrieben hat. Aber diese Angriffe auf den Kaiser waren vor dem Umsturze selten, und erst nachher lenkte die ganze katholische Presse in diese Tonart über. Es ist ergötzlich, solche katholischen Urteile aus jüngster Zeit denen aus älterer gegenüberzustellen. Diese Wendung hält B. nicht bloß für ein schweres Unrecht gegen den Kaiser, in dessen Weltanschauung er die echt- und allgemeinchristlichen Züge neben den protestantischen und den Gegensatz gegen Judentum und Freimaurerei stark hervorhebt, sondern auch für einen Abfall und Verrat am Katholizismus der alten großen Führer, der Bischöfe und des Papstes. B. befürchtet davon einen dauernden Niedergang des katholischen Glaubens und sieht, wenn nicht eine Umkehr erfolgt, die christliche Religion in Deutschland selbst in Gefahr, und dahinter den Bolschewismus auftauchen. Das brennende Anliegen seiner Schrift ist, die Katholiken aus der falschen Verbindung mit kirchen- und christentumsfeindlichen Elementen in die richtige und dem Wesen des Katholizismus entsprechende Schlachtordnung hinüberzuführen. Das mit Wärme und Temperament geschriebene Buch ist als Dokument zur Zeitgeschichte von außerordentlichem Interesse.

Frankfurt am Main.

Erich Foerster.

Gottfried Langer, Landesherrliches Patronatrecht und Staatliches Oberaufsichtsrecht gegenüber der katholischen Kirche Sachsens. (Rechtsgeschichtliche Abhandlungen II der Sächsischen Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinstitut für Rechtsgeschichte unter der Leitung von Geh. Hofrat Universitätsprofessor D. Dr. Alfred Schultze in Leipzig.) Leipzig 1929, Verlag von S. Hirzel. Gr. 8° 251 S. Geh. 10.— M., geb. 11.50 M.

Zur Vorbereitung eines neuen sächsischen Oberaufsichtsgesetzes über die Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts hat der Verfasser das vorliegende Buch geschrieben und zu dem Zweck, im Zusammenhang hiermit die ehemals königlichen Mitwirkungsrechte zu regeln, die als landesherrliches Patronatrecht bezeichnet wurden. Im Unterschied von dem eigentlichen Patronatrecht, das einen kirchenrechtlichen Titel hat, beruht das landesherrliche Patronatrecht nicht auf kirchlichem Recht, sondern wird aus der Souveränität des Landesherrn abgeleitet und erschöpft sich in der Besetzung patronatfreier Kirchenämter; ein Recht, das die katholische Kirche immer bekämpft hat. — Im ersten Kapitel behandelt der Verfasser das landesherrliche Patronatrecht in der katholischen Kirche des früheren Königreichs Sachsen unter dem Einfluß des Corpus jur. canon.

und zwar die Einzelrechte des Landesherrn (Ehrenrechte, Rechtspflichten, Vorschlags- und Kollaturrecht); von diesen waren die beiden letzten die wichtigsten, besonders das Vorschlagsrecht des Königs für die Stelle des apostolischen Vikars, den die Kurie zu ernennen gebunden war; hierzu kam noch das Gewohnheitsrecht der Besetzung der übrigen Kirchenämter, an denen Private kein Patronat recht erworben hatten. — Des weiteren schildert Langer die geschichtliche Entwicklung des landesherrlichen Patronats in Sachsen, die Entstehung des Kollaturrechts, das seinen Anfang nahm mit dem Übertritt August des Starken zur katholischen Kirche, mit der Einrichtung eines katholischen Hofgottesdienstes, mit dem Wiederaufbau der katholischen Kirche in den sächsischen Erblanden und mit dem Bau der katholischen Hof- und Pfarrkirche in Dresden; ferner berichtet er über die Entstehung des Vorschlagsrechts, das vom Papst stillschweigend anerkannt wurde und auch in der Lausitz praktisch zur Geltung gelangte, und endlich über die Entwicklung des staatlichen Oberaufsichtsrechts, das auf die Staatssouveränität gegründet und durch das Mandat vom 19. Februar 1827 geregelt war; in einem letzten Abschnitt beschreibt der Verfasser die Teilrechte des landesherrlichen Patronatrechts, wie sie entweder jedem Patron nach dem Kirchenrecht oder wie sie nur fürstlichen Personen zustehen; ein kanonisch-rechtlich titulierte Patronatrecht stand dem früheren König nur an der katholischen Hofkirche in Dresden, die sein Vorgänger erbaut hatte, zu; das Vorschlagsrecht für die Stelle des apostolischen Vikars war ausgeübt, ohne daß der Papst Widerspruch erhoben hätte, und war so zum Gewohnheitsrecht geworden. — In einem zweiten Kapitel zeigt der Verfasser, welche Einwirkung die Staatsumwälzung von 1918 auf die kirchlichen Verhältnisse ausgeübt und wie die Bestimmungen der Reichsverfassung und der neuen sächsischen Landesverfassung auf das Verhältnis von Staat und Kirche sich ausgewirkt haben. — Im dritten Kapitel erörtert er die Bestimmungen des neuen Codex jur. canon., der ein landesherrliches Patronatrecht gar nicht kennt, der das eigentliche echte Patronatrecht zwar noch bestehen läßt, aber darauf hinarbeitet, daß die Patrone auf ihr Patronatrecht verzichten, und der die Neugründung von Patronaten verbietet. Der unmittelbare Einfluß des Codex auf das landesherrliche Patronatrecht war nicht erheblich und das Kollaturrecht an der Hofkirche in Dresden war unberührt geblieben; trotzdem ist die katholische Kirche auf dem Wege, die Bestimmungen des Codex immer mehr zur Geltung zu bringen. Das zeigte sich besonders bei der Wiedererrichtung des katholischen Bistums Meißen mit dem Sitz in Bautzen, das ohne Mitwirkung des Königs oder des Staates erfolgt ist; aber an der Feier der Inthronisation des Bischofs nahmen Mitglieder des königlichen Hauses als „Ehrgäste“ teil. — Die seit der Staatsumwälzung veränderten kirchlichen und staatlichen Verhältnisse erfordern aber eine Neugestaltung des Rechtsverhältnisses zwischen der katholischen Kirche und dem Freistaat Sachsen, wovon Kapitel IV handelt. Hier ist es die Frage, ob das kirchliche oder das staatliche Recht für das neue Aufsichtsrecht maßgebend sein soll. Da das Patronatrecht des sächsischen Königs ein kirchliches Recht ist, das in der Reichsverfassung nicht erwähnt ist, ist es von der Tatsache der Entthronung nicht berührt; er kann dieses Recht, zum Beispiel das der Präsentation an der katholischen Hofkirche in Dresden, in demselben Umfange wie Privatpersonen ausüben; aber er hat diesen Anspruch nicht erhoben, sondern die Besetzung der geistlichen Stellen an der Hofkirche dem Bischof überlassen; jedoch sind seine Ehrenrechte (besondere Loge in der Kirche, Fürbitte und Familiengruft) bestehen geblieben. Im übrigen aber ist das landesherrliche Patronatrecht praktisch beseitigt, die Patronatteilrechte sind mit der Abdankung des Königs untergegangen. In einem letzten Abschnitt wird dargestellt, wie das sächsische Aufsichtsrecht nunmehr neu gestaltet werden soll; der Verfasser fordert: Anerkennung des Bistums Meißen und des Bischofs als Rechtsträgers der sächsischen Katholiken als Körperschaft öffentlichen Rechts mit selbständiger Verwaltung; Anerkennung des Kathedrankapitels

in Bautzen als Körperschaft öffentlichen Rechts wegen Steuersachen; Einschränkung des Steuerzuschlagrechts durch Staatsgesetz; Feststellung der Staatsangehörigkeit der Mitglieder von Orden; Verbot von Orden usw., deren Leitung zum Teil oder gänzlich aus Ausländern besteht; Wegfall des Aufsichtsrechts des Staates über kirchliche Stiftungen; Vorbehaltung von Streitigkeiten kirchlicher Art für die kirchlichen Gerichte; Gewährleistung von Gewissens-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit sowie neutrales Verhalten des Staates; Schutz der Kirchenoberen durch den Staat gegenüber Rechtsverletzungen; Hilfe des Staates bei Einziehung der Kirchensteuern, bei Vollstreckung von kirchlichen Erkenntnissen gegen Geistliche und Kirchendiener; Schutz der Katholiken gegen Mißbrauch kirchlicher Gewalt und bei Austritt aus der Kirche; Aufrechterhaltung kirchlicher Gerichte; Mitteilung von kirchlichen Gesetzen an die zuständigen staatlichen Ministerien zwecks Kenntnisnahme und entsprechende Mitteilung staatlicher Gesetze, die kirchliche Interessen berühren, an den bischöflichen Stuhl, Vetorecht des Staates gegen nichtgenehme Geistliche; Aufhebung des Staatsdienereides seitens der Geistlichen; Verweigerung der Einreiseerlaubnis und Recht der Ausweisung ausländischer Geistlicher, Regelung des Verhältnisses zu Nichtkatholiken (Mischehen und religiöse Kindererziehung). Als Anhang bietet der Verfasser 35 Anlagen (zum Teil in wörtlichem Abdruck oder im Auszug oder nur mit literarischem Nachweis) betreffend Aufsichtsrecht bis 1918, staatliches Kirchenrecht und kirchliches Verfassungsrecht nach 1918, Staatliches und kirchliches Kirchensteuerrecht und endlich eine Auswahl aus dem Schrifttum.

Das ganze Werk bietet in sorgfältiger Bearbeitung eine gute Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des landesherrlichen Patronatrechts in Sachsen und unterrichtet klar über die vorgeschlagenen Änderungen eines zu erlassenden staatlichen Oberaufsichtsgesetzes.

Berlin-Friedenau.

Georg Arndt.

Richard Hoenen, *Die freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Ihre Entstehung und Entwicklung.* Tübingen, Mohr, 1930. 6.80 M., geb. 8.80 M.

Unter den Problemen der heutigen theologischen Debatte ist das Problem der Gemeinschaftsbildung eines der wichtigsten. Es ist hierfür wertvoll, auch die geschichtliche Entwicklung und soziologische Gestaltung kleiner evangelischer Gemeinschaften, die weder schlechthin dem Kirchentypus noch dem Sektentypus einzugliedern sind, kennenzulernen.

Hoenens Schrift ist der erste, auf Grund umfangreichen, sicheren Quellenmaterials vorgenommene Versuch, die Entwicklung und Eigenart der independenten freien evangelischen Gemeinden in Deutschland darzustellen. Er zeigt die Wegbereiter der Gemeinden in dem Separatismus am Niederrhein und den freien evangelischen Gemeinden in der Schweiz und in Frankreich. Für die Gründung der ersten deutschen Gemeinde 1854 in Elberfeld-Barmen ist der durch die *Eglise libre* in Lyon beeinflusste Kaufmann Hermann Heinrich Grafe die zentrale Persönlichkeit. Ein Geistlicher tritt erst später, dann allerdings als starke Führungspersönlichkeit in die Arbeit der jungen Gemeinde. Es ist H. Neviandt, der zuerst reformierter Geistlicher, dann Reiseprediger des Evangelischen Brüdervereins war. Den Zusammenhang mit diesem bereits 1850 begründeten, evangelisatorisch tätigen Brüderverein sucht Hoenen zu bestreiten, indem er die verschiedenen, ihre Neutralität gegenüber allen evangelischen Gemeinschaften betonenden Verlautbarungen des Brüdervereins anführt. Diese offenbar apologetisch eingestellten Äußerungen bedeuten wenig gegenüber der Tatsache, daß von den sechs Gründern der Gemeinde drei dem Vorstände des Brüdervereins angehörten und auch noch andere Vorstandsmitglieder des Vereins der Gründung sehr nahestanden. Bezeichnend ist, daß der Verein überall da seine Evangelisationstätigkeit einstellte, wo sich in seinen Arbeitsgebieten freie Gemeinden mit eigenen

Predigern bildeten, und auch freie Gemeinden selbst aus der Brüdervereinbarkeit direkt entstanden. Die These Hoehens, daß der Brüderverein ein schnelleres Wachstum der Gemeinden verhindert habe, erscheint demgegenüber nicht bewiesen. Die wichtigsten Anlässe zur Trennung von der Landeskirche waren die Beteiligung Ungläubiger am Abendmahl und die Massenkonfirmation. Interessant ist, wie spät die Gemeinden zu einer Verfassung und zu Bekenntnisformulierungen kamen. Ein Bekenntnis zu einer bestimmten Lehrauffassung wird auch heute nicht verlangt. Hoehen gibt eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Gemeinden — 1926 sind es 130 Gemeinden mit 11 000 Mitgliedern —, schildert die Organisation und die Arbeitszweige des Bundes der freien evangelischen Gemeinden und schließt mit einem wichtigen Anhang, der die einzelnen Verfassungen darstellt.

Der Verfasser, welcher offenbar den freien evangelischen Gemeinden selbst nahesteht, hat in seiner Schrift eine wertvolle mit fleißiger Akribie verfaßte Monographie geliefert. Diese Akribie geht freilich oft — zum Beispiel in den Gründerbiographien — über das Maß kirchengeschichtlichen Interesses hinaus. Eine von ihm selbst absichtlich zurückgestellte Untersuchung des von den Gemeinden vertretenen Gemeinschaftsbegriffs wäre wichtiger gewesen. So wird auch von kritischen Beurteilungen spärlich Gebrauch gemacht. Die Eigenart des Wuppertaler Christentums ist dem Sektentypus enger verwandt, als der Verfasser anzunehmen scheint. Dieses biblische Christentum ist trotz vorsichtiger Anwendung der Gemeindevacht und doch nur scheinbarer Lehrfreiheit nicht frei von Einseitigkeiten. Endlich ist gegenüber dem einleitenden ersten Kapitel, das die kirchenpolitische und religiöse Lage in Preußen um die Mitte des 19. Jahrhunderts geben will, zu sagen, daß sich aus einer so knappen Darstellung ein durchaus unzulängliches Bild des damaligen religiösen und kirchlichen Lebens ergibt. Trotz dieser Einwände ist Hoehens Buch eine wertvolle Ergänzung unserer gerade über das Freikirchentum innerhalb Deutschlands nicht sehr zahlreichen wissenschaftlichen Literatur.

Breslau.

H. G. Haack.

Beda Kleinschmidt. O. F. M., *Meine Wander- und Pilgerfahrten in Spanien*. Münster, Aschendorff, 1929. VII u. 232 S. Mit einer Karte, 30 Abbildungen und einem Bilde des Verfassers. Geh. 4.50 M. Lbd. 6.— M.

Das „unbekannte Spanien“ ist in letzter Zeit durch mancherlei Bücher recht bekannt geworden. Land und Leute, Kultur und Geschichte sind immer wieder beleuchtet worden. Eine neue Beschreibung Spaniens scheint mir nur dann am Platze zu sein, wenn unter einem ganz neuen Gesichtswinkel dieses Land betrachtet oder uns neue Erkenntnisse über diese Halbinsel verschafft werden. Beides ist in dem vorliegenden Buch bis zu einem gewissen Grade der Fall. Einerseits wird Spanien geschildert, wie es einem Priester und Ordensgelehrten vor Augen getreten ist und andererseits wird uns ein Einblick in das Klosterleben Spaniens gewährt, wie wir ihn eben nur durch einen Ordenspriester erhalten konnten. Leider sind diesbezügliche Ausführungen zu stark durchsetzt mit historischen, kunst- und kulturgeschichtlichen Erörterungen, die, wie es bei erweiterten Tagebuchblättern nicht anders der Fall sein kann, ziemlich willkürlich mal hier mal dort eingestreut sind. Zumeist bringen diese Erörterungen gegenüber anderen Werken und Reiseführern über Spanien nicht viel Neues und es entsteht leicht der Eindruck des Vielerlei, während in der obengedachten Begrenzung wirklich eine ganz neue Beleuchtung Spaniens und seiner Bewohner möglich geworden wäre.

Der Verfasser führt uns in sonst lebendiger und anschaulicher Sprache auf seinen zwei Reisen so ziemlich in alle Teile Spaniens und Portugals, die von einiger Wichtigkeit sind. Natürlich konnte der Ordenspriester das Volk nicht überall belauschen. Soweit er aber den Volkscharakter beschreibt in seinen guten und schlechten Seiten, scheint er das Richtige getroffen zu haben. Besonders

wichtig scheint mir hierbei die Feststellung, die hier auch ein katholischer Gelehrter machen muß, etwas, was mir selbst auch in Spanien immer wieder aufgefallen ist, daß man in dem katholischen Spanien weithin von Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung nichts weiß, und daß der Kirchgang in Dorf und Stadt weithin sehr schlecht ist.

Gr. Bünzow bei Greifswald.

H. Laag.

Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigsten fremdsprachlichen Bücher seit dem Jahre 1750. Zusammengestellt auf Grund der neuesten vatikanischen Ausgabe, sowie mit ausführlicher Einleitung versehen von Albert Sleumer. Achte, verbesserte und vermehrte Auflage. Osnabrück, Jul. Jonscher, 1928. 168 S. Kl. 8°.

Diese Zusammenstellung stützt sich auf die amtliche römische Ausgabe des Index von 1925. Nachträge sind bis zum 1. März 1928 berücksichtigt. Was sie enthält, verzeichnet der Titel. Die Einleitung versucht, die Existenz des Index zu rechtfertigen. Dieser an sich gar nicht so schwierigen Aufgabe erledigt sich der Herausgeber mit einer geradezu staunenswerten Unsachlichkeit im Ton, die selbst vor der Verwendung politischer Hetzworte nicht zurückschreckt. Eine zweite Einleitung berichtet über die allgemeinen Indexregeln des kirchlichen Rechtsbuches. — Zur schnellen Orientierung ist das Heft gut geeignet, für wissenschaftliche Arbeit kommt im übrigen natürlich nur die amtliche römische Ausgabe in Frage.

Kiel-Voorde.

Kurt Dietrich Schmidt.

Handbuch der Evangelischen Presse. Im Auftrage der Vereinigung Evangelischer Buchhändler bearbeitet von Buchhändler Gerh. Kauffmann d. Ä. † unter Mitwirkung von Prof. D. A. Hinderer. Zweite wesentlich erweiterte Auflage vom „Verzeichnis der Evangelischen Presse“. H. G. Wallmann Verlag, Leipzig 1929. XXIV u. 400 S. Geb. 16.— M.

Man darf die Vereinigung Evangelischer Buchhändler zu dem Gelingen dieses für Schriftleitungen, Bibliotheken, Buchhandlungen usw. höchst nützlichen Nachschlagewerkes beglückwünschen. Es enthält vor allem ein alphabetisches Verzeichnis sämtlicher selbständiger evangelischer Blätter, das Verlag, Schriftleiter, Preise u. a., in den meisten Fällen sehr dankenswerterweise auch Auflagenhöhe angibt. Um des Gesamtüberblicks willen wäre es sehr erwünscht, wenn die wenigen bisher in der Angabe der Auflage noch zurückhaltenden Verleger bei der nächsten Auflage des Handbuchs ihre Zahlen mitteilten. Auch die Blätter im übrigen Europa, Afrika, Amerika und Asien werden aufgeführt, die deutschen noch einmal nach Ländern und Provinzen zusammengestellt, darunter die Stammbblätter mit ihren lokalen Sonderausgaben besonders, S. 284 ff. In dem systematischen Verzeichnis, S. 233—283, ist leider die Liste der kirchengeschichtlichen Zeitschriften unvollständig. Eine Anfrage bei der Gesellschaft für Kirchengeschichte kann das für die nächste Auflage leicht abstellen. Im Anhang werden in vorsichtiger Auswahl die kulturellen Zeitschriften und Tageszeitungen zusammengestellt, die in evangelischen Kreisen gelesen werden. Im ganzen wird die Zahl aller evangelischen Blätter in Deutschland mit 1928 bei einer ungefähren Auflagenhöhe von etwas über 17 Millionen angegeben, S. XIX. Natürlich weiß auch Hinderer in seiner besonnenen Einleitung „Vom Lebensstand der evangelischen Presse“, daß diese Zahl, so gewiß sie überraschen mag, kein Grund zu übertriebenem Stolz ist. Vor allem fehlt die evangelische Tagespresse — bezeichnenderweise konnte im systematischen Verzeichnis nicht einmal ein Abschnitt dafür eingerichtet werden —, während die katholische Tagespresse mit 413 Blättern (312 Zentrum, 101 Bayerische Volkspartei) auftreten kann. Hinderers Vorwort

gibt auch sonst mancherlei Anregungen für die Durcharbeitung des Zahlenmaterials. Vor allem aber sollte das Handbuch selbst immer wieder zu gründlichen Überlegungen über eine planmäßigere Gestaltung des evangelischen Pressewesens benutzt werden.

Gießen.

H. Bornkamm.

Schlesische Lebensbilder. Namens der Historischen Kommission für Schlesien herausgegeben von Friedrich Andreae, Max Hippe, Paul Knötel, Otfried Schwarzer. II. Schlesien des 18. und 19. Jahrhunderts. III. Schlesien des 17.—19. Jahrhunderts. Breslau, Verlag Wilh. Gottl. Korn. 399 S. 1926 und 416 S. 1928.

Unter den landschaftlichen Biographienreihen, die in neuerer Zeit für eine Anzahl deutscher Länder begonnen worden sind, ist diese eine der innerlich reichsten und äußerlich schönsten. Ein erster Band hatte schon 1922 eine Reihe von Schlesiern — geborenen und durch Lebensschicksal dazu gewordenen — des 19. Jahrhunderts gesammelt; darin für den Theologen wichtig Diepenbrock (von Seppelt), David Schulz (von Konr. Müller), Sdralek (von Jos. Wittig). Die beiden jüngsten Bände nehmen nun die beiden lebendigsten Epochen der schlesischen Geschichte in Angriff: das friderizianische Zeitalter (II) und den schlesischen Barock (III). Tritt im ersten stärker die friderizianische Armee und Verwaltung (Seydlitz, Tauentzien, v. Zedlitz) als die Geistesgeschichte (Christian Wolff, von Hönigswald) hervor, so erscheint der Barock sehr deutlich als die bedeutendste geschlossene Leistung, die Schlesien bisher zur deutschen Geistesgeschichte beigetragen hat. Von Opitz (Ermatinger), F. v. Logau, Franckenberg (Peuckert), Scheffler (Viëtor), Gryphius (Merker) bis hin zu Lohenstein und Hoffmannswaldau, den extremsten Vertretern der barocken Gesellschaftsdichtung einerseits, Quirinus Kuhlmann (Peuckert), dem Ende der phantastischen Mystik andererseits, eine lange Reihe. Unbegreiflicherweise fehlt in ihr bis jetzt Jakob Böhme. Auch der Theologe kommt bei diesen, jedesmal von den besten Kennern geschriebenen Lebensbildern sehr auf seine Kosten. Ich nenne noch besonders Joh. Heermann (Blümel), die Führer der schlesischen Gegenreformation Seb. von Rostock und Bernhard Rosa, und aus den in beiden Bänden zu dem engeren thematischen Kreise hinzugefügten Biographien: Tholuck (eine sehr fein geformte Skizze von E. Lohmeyer), Scheibel und Ronge, die beiden Kulturkampfminister v. Mühlner (H. v. Petersdorff) und Falk (E. Foerster), Kopp (eine reizvolle Lebensgeschichte vom Hilfstelegraphisten zum Fürstbischof). Aber das ist nur ein Ausschnitt. Rings umher liegt der lebendige Friedhof ohne Unterschied der Stände, Konfession und Zeiten: J. Chr. Günther, Hettner (R. Unger), Kuno Fischer (Bauch), Emin Pascha, Maximilian York von Wartenburg (der Historiker; auch der Freund Diltheys verdiente neben seinem Sohne II, 363 ff. in einem neuen Bande einen Platz), Scholich (von P. Löbe), Laube, Rud. Haym, Heinrich Graetz, E. Gothein, Borsig, Agnes Sorma, Schoenaich-Carolath, F. Rachfahl, J. Partsch usw. Sehr vorsichtig benutzt geben die Bände nicht wenige Fingerzeige für eine Erfassung schlesischer Wesensart überhaupt. Vor allem aber sind sie ein schöner Beweis dafür, was die wenig bekannte Ostmark dem deutschen Geistesleben geschenkt und aus ihm bei sich zur Wirkung hat kommen lassen.

Gießen.

Heinrich Bornkamm.