

Literarische Berichte und Anzeigen

Liturgiegeschichtliche Forschungen.

Von Paul Glaue, Jena.

Die Arbeiten, die hier zur Besprechung kommen, sind im Laufe der letzten Jahre dieser Zeitschrift zugestellt worden. Einzelne Werke, die in dieses Gebiet gehören, wie H. Lietzmann, „Messe und Herrenmahl“, K. Völker, „Mysterium und Agape“ sind bereits früher, s. ZKG., 46. Bd. (1927), S. 598 ff., besprochen worden. Es ist in Aussicht genommen, künftig in bestimmten Abständen eine ähnliche Übersicht über die wertvolleren Neuerscheinungen auf liturgiegeschichtlichem Gebiete zu bieten.

Über die Anfänge und den Ursprung der christlichen Liturgie unterrichtet Duhm¹⁾, der durch seine Ausführungen historischer Art zu den liturgischen Bemühungen unserer Zeit beitragen möchte. Er mahnt von vornherein zur Vorsicht in bezug auf die nur dürftig vorliegenden Quellen, aus denen wir zurückschließen müssen. Er unterscheidet, wie üblich, die zwei Gottesdienstarten der alten Zeit, geht auf die Kleidung, den Kirchengesang, die Kirchensprache, die Gebete, die Grußformen beim Wortgottesdienst ein und behandelt dann die Anschauungen vom Abendmahl, indem er sowohl Lietzmanns („Messe und Herrenmahl“) wie Wetters („Altchristliche Liturgien: I. Das christliche Mysterium, II. Das christliche Opfer“) scharfsinnige Untersuchungen darüber durchgeht, sie aber in ihren Ergebnissen als Hypothesen anspricht. Man freut sich an der gewandten Darstellung mit ihrem klaren Referate und ihren feinen Bemerkungen.

Mit besonderer Dankbarkeit bringe ich, wenn auch verspätet, diesen Bericht über Oesterleys²⁾ Buch. Verschiedene Fragen, die es behandelt, sind seit dem Erscheinen dieses Werkes ausführlicher — so im eben genannten Buche Lietzmanns, in Völkers „Agape und Mysterium“ — oder kürzer in Artikeln (z. B. in RGG²⁾) erörtert worden, doch hat es da noch nirgends, auch nicht in den Literaturangaben, Erwähnung gefunden. Und doch hätte man von diesen Ausführungen auch in Deutschland Notiz nehmen sollen. Ein hervorragender Kenner des Judentums, insbesondere der rabbinischen Literatur, von dem schon früher, in Verbindung mit Box, Werke über Religion und Gottesdienst der Synagoge, über die Literatur des rabbinischen und mittelalterlichen Judentums herausgegeben worden sind, ein Kenner auch der deutschen Arbeiten, wie Elbogen, Zunz, Dalman, Schürer, Fiebig, ein Gelehrter, der zugleich in der Wissenschaft des N. T. und der alten Kirchengeschichte zu Hause ist, geht in seinem Buche den Zu-

1) Th. Duhm, Der Gottesdienst im ältesten Christentum. (Samml. gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 135.) 1928. J. C. B. Mohr, Tübingen, 59 S., RM. 1.80.

2) W. O. E. Oesterley, The Jewish Background of the Christian Liturgy. 1925 Clarendon Press, Oxford, 243 S.

sammenhängen nach, die zwischen dem Judentum und der christlichen Liturgie bestehen. Hinsichtlich der letzteren interessierte ihn zunächst der Gemeindegottesdienst; ihm widmet er darum zwei Drittel seines Werkes. Ausgehend davon, daß wir den Quellen, der jüdischen Literatur des biblischen und nachbiblischen Judentums Vertrauen entgegenbringen dürfen, stellt O. die Elemente zusammen, aus denen der jüdische Gottesdienst bestand. Im 2., seinem Hauptteil, behandelt O. dann nach einem kurzen Überblick über die verschiedenen Gottesdienste der ältesten Christenheit die Nachrichten, die uns die Schriftsteller des 2. Jahrhunderts sowie die des 3. und 4. betr. die Gottesdienste ihrer Zeit bieten. Damit hat er sich den Boden zubereitet, auf dem er nun den Einfluß der jüdischen Liturgie auf die frühesten Formen des christlichen Gottesdienstes nach den einzelnen Bestandteilen feststellen kann. Es liegt in O.s Buch eine gründliche Bearbeitung des gesamten Stoffes vor; die These, daß der christliche Gottesdienst ganz auf der Grundlage des jüdischen erwachsen ist, eine These, die schon früher vertreten worden ist, findet hier eine sachkundige Unterstützung. (Daß auch heidnisches Gut übernommen worden ist, worauf z. B. Gerh. Loeschke, „Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult“ und Walter Bauer, „Der Wortgottesdienst der ältesten Christen“, hingewiesen hat, bleibt hier außer Betracht.)

Dem Kern seines Buches fügt O. noch drei Untersuchungen an: er behandelt da zunächst die Entstehung der Eucharistie und weist die bisherige Auffassung, daß es sich dabei um ein Passahmahl handele, zurück. Er zeigt es vielmehr auf als ein wegen des einfalenden Passahfestes auf den Donnerstag vorweggenommenes Sabbath-Kiddusch, das im Kreise der privaten Kultgemeinde gefeiert wurde. Die Stellen aus dem Neuen Testament und der ältesten christlichen Literatur, die seine These stützen, führt er des weiteren an. Zum zweiten behandelt O. den Ursprung der Agape: er findet ihn in dem wöchentlich gehaltenen Mahl der Chaburah-Genossenschaft, einer Verbindung von Freunden, auf die Joh. 15, 14: „Ihr seid meine Freunde“ deutlich abzielt; es ist ein jüdisches Gemeinschaftsmahl, das unmittelbar vor der den Sabbath einleitenden Kiddusch-Zeremonie seinen Platz hatte. Und zuletzt geht O. dem Ursprung der Epiklese nach: auch hier haben wir ja eine Frage vor uns, die in der Liturgiegeschichte mehrfach, auch neuerdings, abgehandelt worden ist. O. führt die Epiklese zurück auf die Vorstellungen, die das späte Judentum von der Schechina hatte, von der ursprünglich im Himmel verborgenen Herrlichkeit Gottes, die sich auf die Erde herabläßt und inmitten der zum Gottesdienst Versammelten zur Wirkung kommt. In der Glaubenslehre der Juden wurde der heilige Geist einerseits, die Memra, der λόγος, das „Wort“ andererseits, mit der Schechina identifiziert.

Durch die Temperenzbewegung in Amerika ist Raymond³⁾ zu einem nicht uninteressanten Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Liturgie veranlaßt worden. Es lag ihm daran, über die im Abstinenzkampf übliche Verwendung biblischer Worte hinaus die Frage gründlich zu erörtern, wie sich das älteste Christentum zu Wein und star-

3) J. W. Raymond, *The Teaching of the early Church on the use of wine and strong drink.* (Studies in History, Economic and Public Law Nr. 286.) 1927 Columbia University Press, New York, 170 S., sh. 3.—.

ken Getränken gestellt hat. Zu diesem Zwecke arbeitete er zunächst die ethischen Anschauungen und Grundsätze bezüglich Enthaltensamkeit und Trunkenheit heraus, einmal, wie sie im Judentum in Geltung waren, sodann, wie die heidnische, die griechisch-römische Umwelt sie vertrat. Sodann behandelt R. die Stellungnahme der alten Christenheit bis etwa 500. Er stellt zunächst die Aussagen des Neuen Testaments, der Ap. Väter und der Kirchenväter zusammen. Einige der Kirchenväter haben eigene Predigten über die Unmäßigkeit und Trunkenheit gehalten, andere haben in ihren systematischen Werken über die christliche Sittlichkeit von diesem Thema gehandelt. Das Material, das in dieser Hinsicht vorlag, hat R. sorgfältig zusammengetragen und klar dargestellt. Wie im Unterschiede von den Laien die Frage nach der Temperenz und Abstinenz für den Klerus und die Klosterleute Bedeutung hat, wie in den Klosterregeln und Ordensstatuten dieser Punkt eine Rolle spielt, führt R. in einem weiteren Abschnitte aus. An mehreren Stellen berücksichtigt R. selbstverständlich auch die Stellung der alten Christenheit zum Weingenuß beim Abendmahl, und das ist der Punkt, weswegen sein Buch hier zur Besprechung kommt. Es hat Sekten gegeben, die Wasser an Stelle des Weins verwendeten. Hier hätte auch darauf hingewiesen werden können, daß nach Harnacks Vermutung auch bei Justin ursprünglich Wasser als Abendmahlelement genannt worden sei; auch auf Cyprian ep. 63 c. 15 wäre zu verweisen, wonach eine Gruppe in der Gemeinde zu Karthago, die aquarii, für den Genuß von Wasser beim Abendmahl am Vormittag eintrat. In einem letzten Kapitel versucht R. eine Zusammenfassung der grundsätzlichen Stellung der alten Christenheit zur Frage von Weingenuß, Mäßigkeit und Abstinenz: die Ablehnung der Trunkenheit als eines Lasters ist allgemein eine christliche Anschauung. Eine sehr sorgsam zusammengestellte Bibliographie und ein guter Index schließt das durch seine ganz sachliche Haltung sehr erfreuliche Werk ab.

Zwei Werke bemühen sich um Fragen, die ins Gebiet der kirchlichen Chronologie gehören. Michels⁴⁾ hat eine Fülle von Material verschiedenster Art, das für die Frage nach dem Tage der Bischofsweihe in Betracht kommt, durchgearbeitet, rechtliche Quellen (Kirchenordnungen), liturgische Quellen (Rituale, Ordines u. a.), gelegentliche Notizen allgemeinen Charakters. Ist er auch in seiner Darstellung ein bißchen breit, so fühlt man sich doch bei dem, was er bietet, auf sicherem Boden. An einzelnen Stellen z. B. hinsichtlich der Verwertung der Didache, der Canones Hippolyti würde ich noch zurückhaltender sein; daß man von Rom im 7. Jahrhundert stärker werdenden Einfluß auf Spanien sprechen darf so, wie es M. S. 30 tut, möchte ich bezweifeln. In seinen Resultaten hat M. auf Grund seiner sorgfältigen Untersuchungen recht: Der Sonntag war der für die Kirche gegebene und von ihr bevorzugte Tag für die Weihe des Bischofs. Läßt sich das für das Morgenland, wo von alters her der „Bischof“ im sonntäglichen Gottesdienst tätig war, ebenso wie für Rom und England erweisen, so tritt im übrigen Abendland eine Änderung der allgemeinen Regel dadurch ein, daß man als Weihetage nicht selten Heilig- und besonders Aposteltage auswählte.

4) P. Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter. (Liturgiegeschichtliche Forschungen H. 10.) 1927. Aschendorff, Münster i. W., 101 S., RM. 5.—.

Das vorliegende Werk Kirschs⁵⁾ behandelt zwar nur einen Ausschnitt aus der Gesamtgeschichte der Heiligen, aber eben doch den allerwichtigsten, den, der uns von der Entstehung und der Entwicklung der Verehrung der römischen Märtyrer Kunde gibt. Dabei galt es, das Martyrologium Hieronymianum einer kritischen Untersuchung zu unterziehen.

Für die Liste der stadtrömischen Märtyrer haben wir zunächst zwei Reihen, die sich in dem sog. Chronographen des Filocalus vom Jahre 354 als Abschnitt 5 und 6 finden, die *depositio martyrum* (Bischöfe und Märtyrer) und die *depositio episcoporum*, die Bischöfe von Petrus bis zum Amtsantritt des Liberius (den sog. *Catalogus Liberianus*). Auf dieser Grundlage, insbesondere auf der *depositio martyrum*, hat sich dann durch Aufnahme vieler Märtyrernamen aus anderen Listen das Riesenwerk des sog. *Mart. Hier.* entwickelt: die erste Bearbeitung desselben ist um die Mitte des 5. Jahrhunderts angefertigt worden; der Archetypus der jetzt vorhandenen Handschriften ist in Gallien entstanden, nach Krusch 627/8, nach Duchesne kurz vor 600; die älteste Handschrift, der *Epternacensis*, stammt aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts. Kirsch hat sich nun die besondere Aufgabe gestellt, die Schichten des *Mart. Hier.* herauszuarbeiten, und zwar unter Beschränkung auf die römischen Märtyrer. Er unterscheidet als erste Schicht die Feste, die sich schon im 5. Jahrhundert als stadtrömischer altchristlicher Festkalender nachweisen lassen, sodann die Feste, die bis 600 hinzugekommen sind, wobei sich auch Wiederholungen an andern, vom richtigen Festdatum abweichenden Tagen feststellen lassen, und drittens Feste, die erst in Gallien nach 600 nachgetragen wurden. Es werden im ganzen 143 Nummern verhandelt, davon 1—21 als solche Märtyrer, die der *Dep. mart.* und dem *Mart. Hier.* gemeinsam sind, 22—50, Märtyrer, die in der gleichen Weise, wie es mit den römischen Märtyrertagen der *Dep. der Fall* ist, nur im *Mart. Hier.* verzeichnet werden, 51—74, Märtyrer, die der *Dep. episc.* und dem *Mart. Hier.* gemeinsam sind, 75—119, die Feste der übrigen stadtrömischen Heiligen in *Mart. Hier.*, 120—143, die Feste der Heiligen des römischen Distrikts in *Mart. Hier.* Die Arbeit, die Kirsch in Anbetracht der vorliegenden überaus schwierigen Textüberlieferung hier geleistet hat, verdient Anerkennung. Seine Ergebnisse hat K. zuletzt in der Form von zwei Listen übersichtlich zusammengestellt. Einleitend hat er eine klare Darstellung der bisherigen Erforschung des so sehr verwickelten Problems des *Mart. Hier.* geboten. Sorgfältige Register schließen das Ganze ab. Das Material, das er bearbeitet hat, bietet zu manchen weiteren Untersuchungen Anregung; insbesondere liegt es mir nahe, auf die spanischen Märtyrer hinzuweisen, die ja z. T. wenigstens auch hier schon Erwähnung finden.

Vorgeschichte und Geschichte des *Missale Romanum* werden in den Aufsätzen *Hohlweins* und in dem Werke *Baumstarks* dargestellt.

Wohl durch den Charakter der Zeitschrift veranlaßt, hat *Hohlwein*⁶⁾ seine wertvollen Resultate leider zu gedrängt zusammengefaßt.

5) J. P. Kirsch, *Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum*. (Liturgiegeschichtliche Quellen, H. 7/8.) 1924, Aschendorff, Münster i. W., 256 S., RM. 10.—.

6) Hans Hohlwein, *Untersuchungen über die Überlieferungs-*

Er unterzieht sich der Mühe, das *Sacramentarium Gregorianum*, wie es uns als abgeschlossen im hadrianischen *Gregorianum* des Aachener Urexemplars vorliegt, in seiner Entwicklungsgeschichte zu verfolgen. Zu diesem Zwecke ist es nötig, auf das *Sacramentarium Gelasianum* zurückzugreifen, und so untersucht denn H. die beiden Gruppen von Sakramentarien, von denen sich die eine an den *cod. Pad. D. 47*, die andere an den *cod. Sang. 348* anschließt. Hängen die letzteren, die aber doch als „fränkische“, vor dem hadrianischen *Gregorianum* im Frankenreiche verwendete Rezensionen des *Gregorianum* angesprochen werden müssen, in ihren Erweiterungen mit dem ursprünglich gelasianischen Typus zusammen, so haben die ersteren, die von Mohlberg noch mit jenen als zu einer Gruppe gehörig zusammengestellt werden, zwar auch Beziehungen zum *Gelasianum*, gehören aber doch entschiedener zur Gruppe der *Gregoriana*. Beide Sakramentarien, der *Pad.* und der *Sang.*, gehen, wie die Übereinstimmungen erweisen, auf eine gemeinsame Vorlage zurück. So meint H. auf Grund sorgfältigster Untersuchung des in den Handschriften vorliegenden Materials ein *Gregorianum* rekonstruieren zu können, das aber noch nicht das *Urgregorianum* sei, und weist es auf als ein reines, für den kirchlichen Gebrauch während eines ganzen Jahres zu verwendendes Sakramentar, das aller Texte oder Bemerkungen für liturgisches Handeln entbehrt, das grundsätzlich in jedem Formular nur 3 Gebete bietet, ein Sakramentar, das wegen der Angabe bestimmter „Stationskirchen“ als das stadtrömische zu bezeichnen ist. Die liturgiegeschichtliche Forschung darf nach der vorliegenden von H.s weiteren Arbeiten noch Gutes erwarten.

Einer der gelehrtesten Kenner der Liturgiegeschichte, sowohl der orientalischen wie der abendländischen, A. Baumstark ⁷⁾, legt in seinem *Missale Romanum* wieder eine wertvolle Gabe vor, die er zum Dank für die akademische Ehrung, die ihm zuteil geworden ist, seiner Bonner Fakultät darbringt. Den umfangreichen Stoff, der zu einer Geschichte des *Missale Romanum* gehört, zu meistern, war nicht leicht. B. hat seine Aufgabe gut gelöst. Nach den beiden kürzeren Kapiteln über die Anfänge zur Bildung des *Missale Romanum* bis hin zur Entstehung des sog. *Sacramentarium Leonianum* lag B. vor allem daran, seine Anschauungen über die Entwicklungsgeschichte des *Sacramentarium Gregorianum* und alles, was in enger Verwandtschaft damit steht, einmal im Zusammenhange darzulegen. Hatte er Veranlassung gehabt, anderwärts seine Thesen in kritischer Auseinandersetzung mit Mohlberg, Hohlwein u. a. zu verteidigen, so konnte er hier in den Abschn. 5—8 seine Auffassung ausführlich, ohne Polemik darbringen: so behandelt er denn die ältere „Gelasianische“ Tradition, die stadtrömische Entwicklung des 7. Jahrhunderts, die „Gelasianische“ Tradition des 8. Jahrhunderts und die weitere Entwicklung des liturgischen Gutes in den Kreuzungen zwischen „gelasianischen“ und hadrianisch-karolingischen *Gregoriana*. In seinen Ausführungen bleibt sich B. dessen bewußt, daß manche seiner Angaben auf diesem Gebiete noch hypothetisch sind, daß er noch nicht überall Tatsachen vortragen kann. Wenn B. auch damit recht

geschichtliche Stellung des *Sacramentarium Gregorianum* (in *Ephemerides Liturgicae*, 42. Jahrg., N. F. 2., 3. H., 1928, Rom, S. 251—257).

7) Anton Baumstark, *Missale Romanum*, seine Entwicklung, ihre wichtigsten Urkunden und Probleme. 1930. W. van Eupen, Eindhoven-Nymegen, Holland. 238 S., RM. 5.—.

hat, daß es chronologischen Angaben nach unmöglich ist, die beiden Sacramenta als amtlich abgeschlossene Corpora auf Leo d. Gr. und Gelasius I. zurückzuführen, bleibt doch fraglich, ob an der Nachricht des Johannes Diaconus von einem liturgischen Werke des Gelasius (S. 39) gar nichts zu Recht besteht (cf. auch S. 35 die Angabe des Verfassers des Anhangs zu Gennadius de vir. ill. und Walafrid Strabus S. 40, trotz seines dicitur). Daß ursprünglich stadtrömisches Gut in Rom selbst nicht erhalten wird, sondern, dort aufgegeben, in Gallien oder „nördlich der Alpen“ S. 44 auftaucht und zur Verwendung kommt und zuletzt wieder nach Rom zurückwandert, ist auch sonst zu beobachten; ich denke da an die Geschichte des Festes Petri Stuhlfeier, an die Geschichte des altrömischen Taufsymbols. (Bei B.'s Ausführungen fiel mir, nebenbei bemerkt, auch die Rolle auf, die Süditalien, genauer Capua, in diesem Zusammenhang gespielt hat; auch in der Geschichte des n. t. Textes tritt eine Gruppe capuanischer Handschriften hervor, die, wenn ich mich recht erinnere, in der vatikanischen Bibliothek liegt.) In den beiden letzten Kapiteln verfolgt B. die weitere Entwicklung bis zum Vollmissale und über das Missale Curiae und die tridentinische Reform hinaus bis zur Missale-Reform Pius X. Eine Menge wertvollen Materials, nicht bloß durch Mitteilung von Literatur, sondern auch weiterer wissenschaftlicher Ausführungen hat B. in die Anmerkungen S. 157—203 versenkt; es hätte m. E. die Lektüre des Buches sehr erleichtert, wenn man diese Anmerkungen oder wenigstens einen Teil von ihnen am Rande der betreffenden Seiten fände. Ein Anhang bietet eine Übersicht über das unbewegliche Festjahr, wie es sich in den verschiedenen Epochen der Geschichte der römischen Literatur vom 6.—16. Jahrhundert entwickelt hat; durch Anwendung einer Reihe von Sigla konnte sie auf wenige Seiten zusammengedrängt werden. Alles in allem ein Werk, für das wir aufrichtig dankbar sind.

Es folgen Arbeiten, die Einzelheiten aus dem liturgischen Leben der römisch-katholischen Kirche behandeln.

Der Frage nach dem Ursprung, dem Charakter und der geschichtlichen Entwicklung der „liturgischen Stationsfeiern“ ist Kirsch⁸⁾ mit Umsicht nachgegangen. Es galt das Wort statio, das in dem besonderen Sinne „Stationsfasten am Mittwoch und Freitag“ ja schon im „Hirten des Hermas“ vorkommt, zu erklären und auf die Bedeutung dieser für die stadtrömische Christenheit eigenartigen gottesdienstlichen Feiern einzugehen; es handelt sich um Feiern, die vorher für bestimmte, in den verschiedenen Bezirken liegende gottesdienstliche Häuser angesagt wurden, an denen sich dann neben der zugehörigen Sprengelgemeinde auch der „Bischof“ mit seinem Klerus beteiligt und zu denen man sich — in späterer Zeit — von einem nahegelegenen „Gotteshause“ aus — hier fand die collecta statt — in Prozession begibt. Um diese Sitte der Feiern in Stationskirchen, über deren Verlauf wir in römischen Ordines Anweisungen haben, verständlich zu machen, mußte K. das Quellenmaterial gründlich untersuchen, eine Arbeit, für die er sich durch sein Werk über die römischen Titelkirchen die Wege geebnet hatte. Auch Grisar hatte in seinem Buche „Das Missale im Lichte römischer Stadtgeschichte“ mancherlei Material dafür beigetragen. Im zweiten Teil

8) J. P. Kirsch, Die Stationskirchen des Missale Romanum. (Ecclesia orans zur Einführung in den Geist der Liturgie, 19. Bd.), 1926, Herder, Freiburg i. Br., 272 S., RM. 4.60.

geht K. alle römischen Kirchen, die für die Feier eines solchen Stationsgottesdienstes im Missale angegeben werden, durch und beschreibt sie so, daß der Leser ein einigermaßen anschauliches Bild von ihnen bekommt; auf ausführlichere Darstellungen wird in Literaturangaben verwiesen. K. gibt aber auch die Beziehungen an, die sich in dem betreffenden Meßformular mit Bezug auf die Stationskirche finden; dadurch wird das Verständnis des Inhalts mancher Gebete, Lesungen und Gesänge wesentlich gefördert. Es kommen 89 Meßformulare in Frage, die vor allem in die Quadragesimalzeit einfallen; da einzelne Kirchen wie S. Maria Maior, St. Peter im Vatikan, St. Johann im Lateran, St. Laurentius u. a. an mehreren Sonn- und Fastentagen als Stationskirchen dienen, so kommen etwa 50 Kirchen Roms — siehe das alphabetische Verzeichnis derselben am Schluß des Werkes — als Stationskirchen in Betracht. Auch die Bemerkungen, die K. über wichtige liturgische Einzelheiten einfügt, sind recht interessant. Daß bezüglich der Geschichte des Kirchbaus, der liturgischen Entwicklung, der Deutung kirchlicher Sitten und Gebräuche, der kirchlichen Verfassung die protestantische Auffassung in manchen Punkten von den vorgetragenen abweicht, darf nicht verwundern; hier wirkt die traditionelle Anschauung nun einmal zu stark nach. Nur einen Punkt greife ich heraus: daß die römische Christengemeinde im 2. Jahrhundert so klein gewesen sei, daß für die Gottesdienste ein einziger größerer Raum genüge (S. 4), ist unrichtig; man muß die Zahl der römischen Christen um 150 auf etwa 4000 ansetzen. Der Zustand, den K. für die nächsten Jahrhunderte annimmt, daß sich die römische Christenheit in 25 oder mehr Häusern — tituli genannt — zum Gottesdienste unter einem Presbyter versammelte, gilt schon für das 2. Jahrhundert, vgl. u. a. Justin d. Märtyr. — Aber, trotz mancher Abweichungen: das Buch, das K. im Interesse eines tieferen Verständnisses des römischen Missale verfaßt und darum in der Sammlung *Ecclesia Orans* hat erscheinen lassen, fördert unser Wissen um diese Dinge in dankenswerter Weise und verdient aufmerksames Studium.

Indem Klauser⁹⁾ die Literatur und die Monumente heidnischer und christlicher Antike bezüglich des Vorkommens von Sesseln beim Totenkult mit großer Belesenheit, umsichtig und kritisch, durchgeht — 23 Tafeln mit z. T. 3 Bildern geben einen Einblick in das Material —, gelingt es ihm, eine Deutung für die eigentümlichen steinernen Sessel zu finden, die sich in altchristlichen, namentlich stadtrömischen Grabanlagen finden. Erscheint schon im heidnischen Totenkult nicht bloß der Leidtragende, sondern auch der Verstorbene als sitzend, weil er als zum Mahle eingeladen angesehen wird — καθέδρα „Sessel“ nimmt sogar die Bedeutung „Totenmahl“ an —, so gilt das gleiche auch für den christlichen Totenkult. Neben den Tafeln dienen Zeichnungen und Skizzen der Beschreibung des Materials der Monumente. An den Anfang hat K. einen kulturgeschichtlichen Überblick über die Sitz- und Liegesitten der Antike gestellt. Mit seinen archäologischen Untersuchungen hängt noch ein besonderes, liturgiegeschichtliches Problem zusammen: ist das Fest Petri Stuhlfeier (am 22. Febr.) aus dem „Sesselmahl“, der καθέδρα hervorgegangen, das man an diesem Tage zum Gedächtnis des Petrus hielt?

9) Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike. (Liturgiegeschichtl. Forsch., H. 9.) 1927, Aschendorff, Münster i. W., 198 S., 23 Tafeln, RM. 8.85.

Die Verbindung mit dem am 22. Februar gefeierten Feste der *cara cognatio* (*Charistia*) braucht dabei nicht bestritten zu werden. Die Entstehung des Festes am 22. Februar neben dem am 18. Januar wird an der Hand der literarischen Nachrichten untersucht. Kl. stellt zum Schluß die Hypothese auf: Aus der Totenmahlfeyer wurde, vielleicht schon gegen Ende des 3. Jahrhunderts, unter Deutung des Wortes *καθέδρα* auf die apostolische Amtsgewalt, ein Gedächtnistag der Besteigung des bischöflichen Stuhls zu Rom durch Petrus. Mir scheint diese Hypothese zu verwickelt, als daß sie die richtige Erklärung des Ursprungs von Petri Stuhlfeier sein könnte.

Es ist dankenswert, daß auch die Frage nach der *Elevation* in der Messe wieder einmal eine Bearbeitung gefunden hat: Was Browe¹⁰⁾ bietet, ist ordentlich und klar. Er zeigt, wie man den Begriff *Elevation* genau fassen — es handelt sich hier um die *Elevation* nach der Konsekration — und *Elevation* der Hostie von der des Kelches unterscheiden muß; er stellt durch die Zitate aus den mittelalterlichen Liturgikern, Synodalbestimmungen usw. heraus, wann dieser Akt in der Messe als kirchlicher Brauch eingeführt wurde. Das geschah in den einzelnen Ländern und auch bei den Orden zu verschiedener Zeit, aber nicht vor dem 13. Jahrhundert. Mit der *Elevation* hängt die allmähliche Einführung des Gebrauchs der Wandlungsglocken und der Wandlungskerzen zusammen, auch die Sitte, daß der zelebrierende Priester sich vor den konsekrierten Elementen verneigt und — dies kommt allerdings in Deutschland nicht vor dem 15. Jahrhundert auf — die Knie beugt. Sehr lehrreich ist der letzte Abschnitt über Glaube und Aberglaube bei der *Elevation*: die Wirkungen, die man mit dem Anschauen der elevierten Hostie verbunden glaubte, werden ins Maßlose gesteigert. — Die Einführung des Liturgikers Wilhelm Duranti hätte einheitlich geschehen sollen; das dritte Mal wird er als „der bekannte“ bezeichnet. Für die in der spanischen Kirche herrschenden Gebräuche ist das *Missale Mixtum*, das bei Migne abgedruckt ist, keine zuverlässige Quelle. Beim Todesjahr Berengars hat sich ein Druckfehler eingeschlichen; es muß 1088 heißen.

Browe¹¹⁾ geht auch der Ausbreitung des Fronleichnamfestes durch Unterhaltung aller einschlägigen, oft an verborgenen Stellen diktierten Nachrichten nach. Dabei läßt er die Frage, wann die Fronleichnamprozession aufkam, außer Betracht. Er zeigt zunächst, wie man bei der Verwertung von Nachrichten über das Fest sehr vorsichtig sein muß, z. B. ob es sich nicht nur um Ehrung von Wunderhostien handelt. Bei seiner Darstellung geht B. geographisch vor; von Belgien (Lüttich), wo das Fest entstand, über die Niederlande führt er nach Deutschland, dann in die außerdeutschen Gebiete, Siebenbürgen, Ungarn, Italien, England, Frankreich. Seine Resultate stellt er z. T. in Listen übersichtlich zusammen, die erste zeigt die Einführung des Festes im alten Deutschen Reich nach Kirchenprovinzen geordnet, die andere stellt die Einführungszeiten, chronologisch geordnet, für Frankreich dar. Zuletzt gibt B. einen Überblick über die Feier des Festes bei den Orden: Daß „über die Einführung des Festes bei den Franziskanern nichts bekannt ist“, S. 141, hat darin seinen Grund, daß von ihnen ein heftiger Widerspruch gegen dieses Fest ausgegan-

10) P. Browe, Die *Elevation* in der Messe. Sonderdruck aus dem Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, Bd. 9, S. 20—66.

11) P. Browe, Die Ausbreitung des Fronleichnamfestes. Ebenda Bd. 8. S. 107—143.

gen war, der erst allmählich beseitigt wurde. Es lassen sich vier Epochen in der Ausbreitung des Fronleichnamfestes unterscheiden: von der ersten Feier 1247 bis zur Bulle Urbans IV. im Jahre 1264, von 1264 bis zum Konzil von Vienne 1311/12, von da bis zur Veröffentlichung in der Clementinischen Gesetzessammlung 1317 und die Zeit danach.

Bibliothekarische Studien sind auch für die Liturgiewissenschaft von großer Bedeutung. Das zeigt das Werk, das Gatzweiler¹²⁾ vorlegt. Er hat sich, angeregt durch Studien in München, wie sie besonders durch Traube und Lehmann gefördert wurden, die Aufgabe gestellt, die liturgischen Handschriftensätze des Stiftsarchivs zu Aachen zu untersuchen und zu beschreiben. Die Rolle, die Aachen von Karl d. Gr. an in der deutschen Geschichte, vor allem in der Geistesgeschichte, gespielt hat, rechtfertigte dieses Unternehmen vollauf. Und ob auch viele Schätze im Laufe der Zeit verloren gegangen sind — so die in der älteren Zeit im Gottesdienste gebräuchlichen Sakramentarien, vgl. das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Urexemplar 1921, herausgeg. von H. Lietzmann —, was an gottesdienstlichen im Aachener Münster verwendeten Büchern noch erhalten geblieben ist, war es wert, in einer zusammenfassenden Arbeit behandelt zu werden. Dabei sollten auch die Kodizes zur Besprechung kommen, die sich gegenwärtig außerhalb des Aachener Stiftsarchivs, in anderen öffentlichen Bibliotheken oder im Privatbesitz, befinden. G. hat seine Arbeit aufs sorgsamste durchgeführt: sie ist in erster Linie in bibliothekarischer Hinsicht zu würdigen, und ich stehe nicht an, sie als durchaus gelungen zu bezeichnen. Seiner Schulung verdankt es G., daß er hierbei gediegen und genau verfährt: alles dazu gehörige Material hat er berücksichtigt, ergänzende Literatur hat er beigebracht. G.s Werk verdient hier aber unter dem Gesichtspunkt Beachtung, daß er an der Hand der Kodizes liturgisch interessante Fragen und Angaben berührt. So weist ich beispielsweise darauf hin, daß sich in den Handschriften eigentümliche Riten für einzelne Feste finden, daß liturgische Texte, die die Verehrung Karls d. Gr. betreffen, von Aachen nach Zürich übernommen worden sind. Ganz besonders dankenswert aber ist es, daß G. darauf aufmerksam gemacht hat, wie in mehreren Aachener Handschriften sich die Ordnung des heutigen römischen Missale noch nicht findet: Die Keldbereitung geht dem Gesamtopferungsritus voraus und läßt diesen selbst unberührt, eine Form, die auch in Köln üblich gewesen und bis heute dem Dominikaner-Ritus eigen sein soll. Anhangsweise behandelt G. die vier Commemoraciones B. M. V., die Einführung des Fronleichnamfestes und der Fronleichnamprozession in Aachen und eine Stadtarchivhandschrift mit Legenden Karls d. Gr.

Daß mittelalterliche Schriftsteller, die doch zumeist Geistliche waren, in ihrem Sprachschätze Worte und Sätze anwenden, die ihnen aus dem Gebrauche der Vulgata, des Breviers, Missales und Martyrologiums geläufig waren, ist nicht zu verwundern. Ob darum eine Arbeit wie die von Bilkins¹³⁾ wirklich gemacht werden mußte, möchte ich

12) O. Gatzweiler, Die liturgischen Handschriften des Aachener Münsterstiftes. (Liturgiegeschichtl. Quellen, Heft 10.) 1926, Aschendorff, Münster i. W., 222 S., 4 Tafeln.

13) W. Bilkins, Die Spuren von Vulgata, Brevier und Missale in der Sprache von Heinrichs Chronicon Livoniae. 1928, Riga, Walters und Rapa, 95 S.

bezweifeln. Daß bei der Herausgabe des 1225—27 fertig gewordenen *Chronicon Livoniae* Heinrichs, wie sie erstmalig 1740, dann 1867 und 1874 erfolgte, die Herausgeber auf besonders bezeichnende Entlehnungen aus der Vulgata hingewiesen haben, ist zu verstehen. Ob aber B. etwas wirklich Notwendiges oder Wertvolles leistete, als er nun die Vulgata-Zitate in vermehrter Zahl — er hat etwa 775 gezählt — nachwies und sie durch die Zitate aus Brevier, Missale und Martyrologium ergänzte, lasse ich dahingestellt. Manche der als Entlehnungen bezeichneten Wendungen des Chronisten gehören der Sprache des Alltags an, in die überdies als geflügelte Worte gewiß auch Zitate jener Schriften Aufnahme gefunden hatten. Z. B. warum sollen denn Wendungen, in denen *crudelis mors* u. ä. vorkommen, aus dem Martyrologium zum 21. April, wo es heißt: *crudeli morte occubuit*, entlehnt sein? Auch hat der Chronist die Zitate geändert, Zusätze, Einschübe gemacht, damit aber das eigentliche Zitat aufgegeben. Die Ausführungen B.s über das Missale und Brevier im Anfang, über die Vulgata, S. 70, sind recht einfältig gehalten, auch die über das Verhalten des Historikers gegenüber der Feststellung der Zitate. In der Übersetzung, die Prof. L. Arbusow besorgte, zeigen sich auch mancherlei Unbeholfenheiten. Der Verfasser ist, das soll nicht bestritten werden, sehr fleißig gewesen; aber er hat seine Mühe an eine Arbeit verwendet, die nichts austrägt.

Neue Literatur zum Jansenismus.

Von Karl Bornhausen, Breslau.

Das Buch von Groethuysen¹⁾, dessen 1. Band in dieser Zeitschr., Bd. 48, S. 456 f., besprochen ist, zeigt sich als eine Ausarbeitung und Beweis der von E. Troeltsch behaupteten Thesen. Der Beginn der Neuzeit ist bezeichnet durch den Einsatz der Ethik in Europa, die als selbständige Größe am stärksten in dem auf rationales Handeln eingestellten französischen Volk wirksam wird. Die Kirche muß sich auf diese Säkularisierung der Ethik umstellen und kommt dadurch in den alten Konflikt zwischen Augustinismus und Pelagianismus. Der Jansenismus als Versuch, Augustins Gnaden- und Prädestinationslehre festzuhalten, wird zwar in der Ethik gezwungen, die Eigengesetzlichkeit des aktiven Volkslebens zuzulassen. Aber diese konservativ-kirchliche Bewegung wird überrannt durch den radikalen Pelagianismus der Jesuiten. Hier mag zwischen Pelagius und dem französischen Jesuitentum eine Sympathie des völkischen Charakters vorliegen, die in lückenloser Folge in die Ethik der Aufklärung einbiegt. Gegenüber Wirtschaft, Kapital, Arbeit tritt die kritische Haltung der Kirche langsam und nicht unfreiwillig zurück, bis das profane Bürgertum der Aufklärung sich im Besitz aller zweckdienlichen Mittel zu Wohlstand und Eudämonie sieht, die es sich von einem gewandten Jesuitentum christlich rechtfertigen und segnen läßt. Der Semipelagianismus wird die unaufrichtige Form neuzeitlicher Christ-

1) Bernhard Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. II. Bd.: Die Soziallehre der Kathol. Kirche und das Bürgertum. Halle, Niemeyer 1950; 315 S. RM. 14.—.

lichkeit: man schwätzt von Gnade und knechtet den Bruder mit Hilfe des „freien“ Willens, der „freien“ Wirtschaft.

Diesen von Groethuysen objektiv und leidenschaftslos geschilderten Prozeß will Deinhardt²⁾ leidenschaftlich rechtfertigen, indem er eine Streitschrift gegen den „Jansenismus in deutschen Landen“ verfaßt. Schon der Titel ist falsch; denn einen „Jansenismus“ gibt es weder in der evangelischen noch in der katholischen Kirche in Deutschland. Es ist D. also nur um den Ketzernamen zu tun, der schon längst zum Ehrennamen in der Kirchengeschichte geworden ist. Dabei sind die Kenntnisse des Verfassers über den Jansenismus in Frankreich verblüffend gering und irrig. In seiner Hauptdarstellung bringt der Verfasser ein sorgfältig gesammeltes Material über Aufnahme und Wirkung der Bulle Unigenitus in Deutschland, wobei er sich bemüht, dieses Jesuitenmachwerk gegenüber dem deutschen Katholizismus zu verteidigen. Und damit gewinnt die Schrift D.'s leider Bedeutung für die Gegenwart, da sie den Widerspruch über deutschen christlichen Frömmigkeit gegen den jesuitischen Semipelagianismus als unecht und unkatholisch darstellen will. Daß die Bulle Unigenitus ein ganz schwerer dogmatischer und politischer Fehler Roms gewesen ist, läßt sich nach 200 Jahren nicht leugnen.

Demgegenüber hat die Studie des Engländers Webb³⁾ über Pascals Religionsphilosophie unsere Anteilnahme, obwohl der Verfasser in seinem Vorwort zugibt, zu Pascal kein inneres Verhältnis zu haben. Allerdings versucht W., dem Philosophen mit den unzureichenden Mitteln seiner „Gedanken“ beizukommen, wie es so oft unternommen worden ist. Welch andere bessere Mittel der Erfassung hat der Romanist G. Wechsler in seinem Buch „Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkform“ (Leipzig 1930) bereitgestellt, um P. eben durch die Teilhabe an vier entscheidenden Denkformen als genialen Franzosen, Christen, Europäer und Denker zu erfassen!

Das mir nur durch den Titel bekannte Buch Préclins⁴⁾ über die Jansenisten, das gewiß gutes Material bietet, mag der Vollständigkeit halber hier registriert werden.

Allgemeines.

Vorträge der Bibliothek Warburg, herausgegeben von Fritz Saxl. Vorträge 1926—1927. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1930. XII u. 248 S., 102 Taf. RM. 25.—. Vorträge 1928—1929. Ebenda 1930. X u. 284 S., 44 Taf. RM. 20.—.

Der erste der im Jahre 1930 erschienenen Bände aus der Reihe der für Religions- und Kunstgeschichte höchst wertvollen Vorträge der Hamburger Bibliothek Warburg enthält folgende Beiträge:

2) Wilhelm Deinhardt, Der Jansenismus in deutschen Landen. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Münchener Studien zur histor. Theologie, Heft 8, München, Kösel u. Pustet 1929; 142 S., RM. 5.—.

3) Clement C. J. Webb, Pascal's Philosophy of Religion. Oxford, Clarendon Press 1929; 118 S., sh. 6.—.

4) Préclin, Les Jansenistes du XVIII^e siècle et la constitution civile du clergé (Le développement du Richerisme, sa propagation dans le bas clergé 1713—91). Paris, J. Gamber 1930; 50 frs.

Julius von Schlosser, Vom modernen Denkmalkultus, Georg Swarzenski, Der Kölner Meister bei Ghiberti, Hans Tietze, Romanische Kunst und Renaissance, M. D. Henkel, Illustrierte Ausgaben von Ovids Metamorphosen im XV., XVI. und XVII. Jahrhundert, Richard Salomon, Das Weltbild eines avignonesischen Klerikers, Heinrich Sieveking, Die Akademie von Hamburg.

Das für den Kirchengeschichtler bedeutsamste Stück dieser Reihe ist das von Salomon gebotene. Aus dem von Pater Ehrle hervorgezogenen Pal. lat. 1995 der Vaticana veröffentlicht der Verf. eine Reihe von Zeichnungen. Eine von ihnen enthält in einem eigentümlichen graphischen Schema die Selbstbiographie eines Ungenannten, den Salomon gleichzeitig mit Faustino Gianani als Opicinus de Canistris, den bisherigen Anonymus Ticinensis, erkannt hat. Den Wortlaut der Lebensbeschreibung veröffentlicht der Verf. in der Beilage zu seinem Vortrag. Opicinus ist 1296 in Oberitalien geboren, hat seine Jugendzeit dort, namentlich in Pavia, zugebracht und dann in Avignon gelebt. Die Aufzeichnungen über sein Leben geben einen sehr reizvollen Beitrag zum Verständnis der seelischen Wandlung, welche das mittelalterliche Menschentum um 1300 durchgemacht hat und die gemeinhin in unseren kirchengeschichtlichen Darstellungen noch nicht genügend beachtet wird. Salomon kennzeichnet Opicinus als „einen merkwürdigen Menschen, einen Mann von zartem Gewissen, einen Träumer, einen Spintisierer, einen Selbstquäler, der sich über sein eigenes Leben dauernd Vorhaltungen macht und aus Gewissensnöten nicht herauskommt.“ Ganz gewiß ist — wie schon die Tatsache dieser genauen Selbstbiographie — diese seelische Haltung bezeichnend für die Zeit, in der jener Mann lebte. Was diese Aufzeichnungen aussagen, wird bestätigt durch die anderen Zeichnungen, die das „Weltbild“ dieses avignonesischen Klerikers im wörtlichen Sinne bieten: Weltkarten mit sinnbildlicher, moralisierender Deutung. Sie gipfeln in der Darstellung eines Menschen, der die Welt als Symbol der Sünde in seiner Brust trägt. Aus all diesen Dingen lassen sich für die Geistesgeschichte wertvolle Schlüsse ziehen.

Hingewiesen sei auch auf den bedeutsamen Aufsatz, in dem Hans Tietze die Zusammenhänge zwischen romanischer Kunst und Renaissance behandelt, wozu sich freilich noch mancherlei sagen ließe.

Die Vorträge des Winters 1928/29 waren den Vorstellungen von der Himmelsreise der Seele in den verschiedensten Zeiten und Religionskreisen gewidmet. Hermann Kees hat die Himmelsreise im ägyptischen Totenglauben behandelt. Richard Reitzenstein hat seinen Beitrag in bewußter Anlehnung an Hermann Usener „Heilige Handlung“ überschrieben. Er hat darin die Grundgedanken seines Buches über die Vorgeschichte der christlichen Taufe, ausgehend vom mandäischen Taufritual, vorgetragen. Seine Voraussetzung war ja dabei bekanntlich, daß die Mandäertaufe unabhängig von der christlichen, ja älter als diese sei. Selten ist eine wissenschaftliche Behauptung so schlagend widerlegt worden, wie diese durch Lietzmanns „Beitrag zur Mandäerfrage“ (SBA 1930 XXVII), nachdem schon Hans Heinrich Schaeder Bedenken geltend gemacht hatte (Gnomon 1929 S. 353 ff.). Gleichwohl wird man Reitzensteins Gedanken über die dreifache Form der urchristlichen Taufe, die des Paulus, deren sinngemäße Feier am Osterfest geschieht, die des Johannesevangeliums, die auf den 6. Januar gehört, die der Apostelgeschichte, die mit Pfingsten verbunden ist, gern als Anregung zu

erneutem Durchdenken des altchristlichen Taufbegriffs hinnehmen oder seine Mitteilungen über die persische Aufnahme zum Gegenstand religionsgeschichtlicher Forschung machen.

Richard Hartmann schildert die Himmelfahrt Muhammads und ihre Bedeutung in der Religion des Islam. Stärker ins Kunstgeschichtliche übergreifend gibt Hubert Schrade Beiträge zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, die freilich auch durch eine überlieferungsgeschichtliche Erörterung der altchristlichen Vorstellungen von Auferstehung und Himmelfahrt eingeleitet werden. Die Frage, ob das eine eine „Dubleite“ zum anderen sei, trifft freilich nicht das, worauf es eigentlich ankommt, wenn man das Verhältnis der beiden Vorstellungen klären will. Entrückung und Himmelfahrt im Sinn von Act. 1 sind nicht ganz das gleiche. Und die „Seele“ Christi, die sich auf den Externsteinen bereits im Arm Gottvaters befindet, während der Leichnam vom Kreuz herabgenommen wird, bezeichnet nur das Gestorbensein Jesu, nichts anderes. Hier müssen die Begriffe noch sauberer geschieden werden, wenn wir Klarheit über den Vorstellungswandel und über „die Art der transzendentalen Teleologisierung der frühchristlichen religiösen Einbildungskraft“ bekommen sollen. Der religionsgeschichtlich-ikonographische Teil von Schrades Arbeit wird künftig auch vom Theologen, der sich mit der Himmelfahrtsgeschichte beschäftigt, nicht übersehen werden dürfen.

Geistvoll ist der Aufsatz, in dem Arturo Farinelli den Aufstieg der Seele bei Dante schildert und in große geistesgeschichtliche Zusammenhänge einreicht, die von den Orphikern und Plato über den Islam und die mittelalterliche Mystik bis zu Michelangelo reichen. Walter Friedländers Vortrag über den antimanieristischen Stil um 1590 und sein Verhältnis zum Übersinnlichen reiht sich nur gelegentlich dem Gesamthema des Bandes ein.

Greifswald.

Hermann Wolfgang Beyer.

Joseph Neubner, Dr., Die heiligen Handwerker in der Darstellung der Acta Sanctorum (= Münsterische Beiträge zur Theologie, hrsg. v. F. Dickamp und R. Stapper, Heft 4), Münster, Aschendorff, 1929, XVI u. 272 S. Mit 22 Bildern auf Tafeln und 4 Abbildungen im Text. Geh. RM. 12.60, geb. RM. 14.50.

Nicht ohne einen gewissen, berechtigten Stolz setzt Verf. als Motto über sein Buch die Worte: „omnia vincit labor“, denn er hat 16 Jahre hindurch den Stoff gesammelt und gesichtet (S. VII), um sein Ziel zu erreichen. So bietet das Buch eine Zusammenstellung von etwa 350 Handwerks-Heiligen, und von berufenster hagiologischer Seite ist es anerkannt worden, daß hier eine annähernde Vollständigkeit erreicht ist (Anal. Boll. 48, 1930, S. 190). Mag das Werk darin bedeutsam sein, so ist doch durch seine ganze Anlage eine weitgreifende Bedeutung von vornherein ausgeschlossen. Gegen Anlage und Inhalt des Buches müssen prinzipielle Bedenken erhoben werden. Es fehlt, worauf katholische Kritiker bereits mit Recht hingewiesen haben, eine genaue Umgrenzung von „Handwerk“. Handwerker ist bei unserem Autor jeder, der irgendeine gelegentliche Verrichtung mit der Hand vorgenommen hat. Wenn also der einstige Herzog Borgia als Jesuiten-Novize Wasser für die Kirche holt, so preist ihn Verf. als hl. Handwerker (S. 212). — Von einer „christlichen Sozialgeschichte“, wie sie der Untertitel des Buches verspricht, kann keine Rede sein, weil an ihre Stelle ein unhistorischer Schematismus tritt.

Dabei ist für den Verfasser die Arbeitslehre des Paulus Ausgangspunkt (S. 54 ff.), deren exegetische Fundamentierung jedoch äußerst schwach und unzureichend ist. Diesen „paulinischen Arbeitsgedanken“ (S. 216) findet Verf. nun in allen Jahrhunderten wieder und stellt ständig mit großer Befriedigung die Übereinstimmung mit dem Apostel fest, weshalb an die Stelle der Entwicklung die „Kontinuität der christlichen Arbeitsidee“ (S. 218) tritt.

So kommt Verf. zu dem Resultat, daß die Handwerksheiligen dafür Zeugnis ablegen, wie hoch die Arbeit stets in der Kirche geschätzt ist. Da Verf. aber im Grunde gar nicht historisch arbeitet, so kümmeret er sich auch nicht sonderlich um die Gegeninstanzen. Es spricht m. E. zunächst gegen seine These, daß doch nur recht wenige Handwerksheilige bekannt geworden sind, und zwar nicht ob ihrer handwerklichen Betätigung, sondern aus anderen Gründen (z. B. Martyrium). N. weiß es selbst, daß die mittelalterliche Frömmigkeit andere Bahnen ging, und daß sie sich fast ausschließlich nur Mönche und Bischöfe zu Heiligen erkor (S. 44). Gegen die These des Autors spricht m. E. ferner das geringe Fortleben der Handwerksheiligen, wovon N. übrigens selbst spricht. In den mittelalterlichen Predigten spielen sie fast gar keine Rolle, in der für mittelalterliche Frömmigkeit doch maßgeblichen *legenda aurea* findet sich keine Spur von ihnen; die Zahl der Zunftpatrone ist auch nur eine geringe, und wenn Verf. das Fortleben der Handwerksheiligen in der Literatur bespricht, so reichen dafür vier Seiten aus. Eine dritte Gegeninstanz, die Verfasser überhaupt nicht berücksichtigt, bilden gelegentliche Äußerungen kirchlicher Schriftsteller über die Handarbeit. Es mag hier genügen, auf eine gelegentliche Äußerung des Chrysostomus hinzuweisen, die sich in der 20. Matthäus-Homilie findet und die deutlich zeigt, wie geringschätzig gefeierte Kirchenlehrer im Grunde doch über Handarbeit dachten: „Ὁ και αὐτὴν ὑβρίζοντός ἐστι τὴν ἀρετὴν, εἶγε μὴ δι' αὐτὴν, ἀλλὰ διὰ τὸν σχοινοστρόφον και τὸν χαλκοτύπον, τὸν πολὺν τῶν ἀγοραίων δῆμον μέλλοις αὐτὴν μετιναί. ἵνα και οἱ κακοί, . . . σε θαυμάσωσι . . .“ (S. 2).

Studiert man die Predigten des Origenes daraufhin durch, so wird man Handarbeit überhaupt nicht erwähnt finden, und in c. Cels. begegnet man einer Einschätzung, wie sie der Ansicht des Verfassers völlig widerspricht. Erst im späteren Mittelalter bahnt sich langsam ein Umschwung an, die Reformation greift diese Ansätze auf, durchdringt sie religiös und schafft damit ein neues Arbeitsethos.

In diesen größeren Rahmen stellt Verfasser sein Werk jedoch nicht, so nahe dies auch an sich gelegen hätte, und man kann es nicht als Ersatz betrachten, daß er gelegentlich in Fußnoten gegen Troeltsch polemisiert.

Halle a. S.

Walther Völker.

Johann Georg Herzog zu Sachsen: Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Leipzig-Berlin. B. G. Teubner 1930. X u. 59 S., 79 Taf., Gr. 8°.

Die 171 Bilder reihen sich denen der ersten „Streifzüge . . .“ (ebd. 1914) würdig an. Mit Recht ist die Holzschnittkunst besonders hervorgehoben. Klar veranschaulicht ist auch die Lage von Klöstern, so vom verfallenen Hammam im Faijum (44) und von St. Antonius in der Ostwüste (99). Unterstützt wurde Verf. durch Morqos Simaika, Begründer des Koptischen Museums; aus diesem sind gut wiederzuerkennende Proben beigelegt.

Daß der Text auch auf Jüngerer hinweist, ist dankenswert, damit nicht über der bekannten Blütezeit der Koptenkirche vergessen werde, wie sie trotz ihres Schicksals das Erbe zu wahren suchte. Manches bleibt noch unbestimmbar, so aus des Verf. eigener Sammlung die Symbolstele (159), der geschnitzte „Gebetszähler“ (163—4) und das schwerlich „christliche (?) Mumienbild“ (148). Die Datierungen wolle man nur als vorläufig betrachten. Bei der Freskeninschrift für Severus von Antiochien (S. 28) stimmen sie schon deswegen nicht, weil dessen Tod um 26 Jahre zu früh angesetzt wird, 1517 als Jahr der Besetzung des Antoniusklosters durch Beduinen (S. 35 und 37) ist nach Manasse Qummus, Tarich al-kanisa al-qibtija (Kairo 1924) 605 in 1484 zu ändern. Das Alter kirchlicher Gebäude ist ohne die umfangreiche Originalliteratur nicht zu bestimmen, z. B. (S. 14) Qasrijet ar-Rihan (so!) ist schon im 9. und 10. Jahrhundert oft genannt als Jungfrauenkirche in der Straße Ibn al-Husain; restauriert wurde sie im 17. Verwertet ist nur für das Antoniuskloster ein „Auszug auf deutsch von Pfarrer Graf“ (S. X), gemeint wohl die Anzeige in Oriens Christianus III S. III—IV (1929) 296—300, wonach die Namen wieder herzustellen sind. Auch auf deutsch sind die Berichte über dies viel beschriebene Kloster durchaus nicht „sehr spärlich“ (S. 32), der von C. Sicard (vgl. S. X) ist übersetzt bei H. E. G. Paulus, Sammlung der merkwürdigsten Reisen in den Orient V (Jena 1799) 126—154; jüngstens brachte K. Beth eine illustrierte Darstellung seiner Autofahrt in Forschungen und Fortschritte V (1929) 55; unbekannter ist das schwer zugängliche, auch vom Verf. nicht besuchte Pauluskloster; aber zum Berge Qalamun (so!) kann man fahren und dort ins Wadi zum Samuelskloster (S. 26) steigen.

Eine Bitte sei ausgesprochen, da sich auf Ägyptenfahrten noch viel Schönes wird photographieren lassen: die Orte und Kirchen mit ihren Namen zu bezeichnen und diese erkennbar wiederzugeben; z. B. Haret ez-Zuweile (S. 10) ist nicht Kirche, sondern der Stadtteil, wo im 16. und 17. Jahrhundert das Patriarchat stand; gemeint ist die Jungfrauenkirche, die darüber gelegene Georgskirche ist alt; ihre jetzige Gestalt stammt nicht aus dem 17., sondern dem 18. Jahrhundert; Ibrahim Gauhari, Vorsteher des Finanzdiwan, gestorben 1794, ließ sie wiederherstellen. Es schließen sich nicht ein, sondern zwei Klöster an: St. Marien und St. Georg. „Kirche von Hareb-es-Rum“ (S. 11) — aber Haret ar-Rum, d. h. das Griechenviertel, Sitz des Patriarchates bis zur napoleonischen Expedition, hat zwei bekannte Kirchen. Das unbezeichnete Kloster, dessen Äbtissin, wie zweimal versichert wird, gern „einen christlichen Prinzen“ (S. 7 und 11) sehen wollte, dürfte Emir Tadrus sein. Der bekannte abessinische Heilige Takla Haimanot ist zu „Thekla Himmaret“ (S. 15) geworden. Kloster al-Muharrag sollte heißen „el-Adrah-es-Koshan“ (S. 24); anscheinend wurde Verf. die Legende erzählt, wie die Jungfrau (‘Adhra’) hier auf dem Berge Qosqam mit dem Kinde während der Flucht nach Ägypten geweiht habe, siehe meine Notiz in Theologische Literaturzeitung LVI (1931) 290; zum heutigen Zustand vgl. den arabischen Koptenalmach auf das Jahr 1647 der Märtyrer, 121 f. und Zeitschrift al-Jaqza VI (1646 d. M.) 690—94. Das Auto des Abt-Bischofs holte den Verf. ab, nicht vom Bahnhof „Nazeri-Gabun“, sondern von Nazali Ganub, usw. Wohlthuend berührt das taktvolle Urteil über die koptische Kirche, die sonst im Zusammenhang mit den Bemühungen der Westkirchen beider Konfessionen um Konvertitengewinnung nicht selten ungünstige Kritik findet. Die Zahl der mit Rom Unierten

(S. 2) betrug nach der Volkszählung von 1927: 24 015. Die Bemerkung über die Unbildung des Klerus ist nur teilweise berechtigt; daß Hanna, gemeint wohl Hanna Wadi', als „eine besondere Ausnahme“ (S. 4) herausgehoben wird, ist zufällig; aus der stattlichen Zahl gelehrter Kopten wurde gerade er dem Verf. bekannt, weil er am Museum mitarbeitet, für das er den Führer verfaßt hat; sein wissenschaftlicher Katalog ist jetzt gedruckt. Auf theologischen Gebieten ist der Eifer stark. Eine Kirchengeschichte al-Charida an-nafisa (Kairo 1923) schrieb z. B. Na'um-Isidor, hier zu erwähnen, da ihn Verf. mit dem ungenannten Titularbischof (S. 8) meint; er war aber nicht Abt vom Syrer-, sondern vom Baramuskloster, stammt allerdings aus der syrischen Jakobitenkirche; sein Versuch, für sie in Ägypten zu wirken, war nicht Grund, sondern Folge seiner Absetzung (s. al-Charida ... II 563—599); diese selbst ist einer jener Vorfälle aus der lebendigen, aber krisenhaften jüngsten Koptengeschichte, die sich in beiläufigen Notizen nicht würdigen lassen.

Hamburg.

R. Strothmann.

Während des Drucks der Anzeige erschien:

Der s.: Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens. Ebd. 1931. VIII u. 35 S., 30 Taf., Gr. 8^o.

Von den Photographien gilt das oben Gesagte, aber auch vom Text. Durch Einbeziehung der vorgenannten Klöster des Paulus und des Samuel runden sich die 3 Hefte zur umfassenden Darstellung. Es wäre der beste Dank an den verdienstvollen Amateur, wenn sich nun auch wissenschaftliche Forschung dieser alten und zugleich gegenwärtigen Kirche zuwenden wollte.

R. St.

Gustav Krüger, Die Kirchengeschichte. 2. Hälfte, 1. Abteilung. 4. Reformation und Gegenreformation. (Die evangelische Theologie. Ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben. 3. Teil.) 1929. IV u. 50 S. Gr. 8^o. Buchhandlung des Waisenhauses, Halle (Saale). Kart. RM. 2.50.

Die Fortsetzung dieses kritischen Referats über die neuere Literatur zur Kirchengeschichte kann ebenso gerühmt werden, wie das erste Heft, das ZKG 1929, S. 98 angezeigt ist. Unter Heranziehung von etwa einem halben Tausend von Büchern und Aufsätzen wird hier die ganze neuere Erforschung der Reformationszeit, besonders die neuere Lutherforschung, in ihren verschiedenen Richtungen und Ergebnissen vor dem Leser entrollt. Nicht nur, wer auf diesem Gebiet arbeitet, sondern auch schon jeder, der es mit wissenschaftlichem Interesse verfolgt und sich auf dem laufenden erhalten möchte, erbaut sich eines wesentlichen Hilfsmittels, wenn er diese kleine, nützliche Schrift beiseite läßt.

Jena.

Karl Heussi.

Klaus Harms, Die gottesdienstliche Beichte als Abendmahls-vorbereitung in der Ev. Kirche in Geschichte und Gestaltung (Schriften der pommerschen Gesellschaft zur Förderung ev. theol. Wissenschaft) 1930. Verlag Ratsbuchhandl. L. Bamberg, Greifswald. X u. 158 S. RM. 6.—.

Nach dieser Greifswalder Lizentiatendissertation aus v. d. Goltz' Schule hat die Beichte in der evang. Kirche eigentlich nie eine selbständige Stellung gehabt, sondern ist als Vorbereitung zum Abendmahls Empfang zur Unselbständigkeit herabgedrückt, während sie ihrem Wesen nach eine in sich abgeschlossene Handlung sein mußte.

Der Verfasser führt uns durch die Geschichte der Beichte, beginnend mit der Ohrenbeichte, stellt die Anschauung Luthers, namentlich auch Karlstadts dar und die durch diesen indirekt veranlaßte für die Folgezeit so bedeutsame Einrichtung des „Glaubensverhörs“, die übrigens erst für 1524 angesetzt wird mit dem Ergebnis: Die Beichte (Privatbeichte) ist frei, das Verhör ist Pflicht. Aber dieses Verhör, das nur den Einfältigen gilt, hätte nun auch in verhängnisvoller Weise den Namen „Beichte“ erhalten. Für wirkliche „wohlberichtete“ Christen ist es möglich, ohne Beichte (Verhör) zum Abendmahl zu gehen. Die bekannte fortschreitende Verflachung der Abendmahlsvorbereitung bis zum Pietismus mit der durch den Rationalismus fast ganz erreichten Abschaffung der Privatbeichte (Verhör) und statt dessen eingeführten „Anmeldung“ und allgemeiner Beichte wird dann in gründlicher Ausführung und lebhafter Auseinandersetzung mit Kliefoth dargestellt, namentlich auch hinsichtlich der Entwicklung, zufolge welcher die Beichte als selbständiger Teil neben dem Verhör erscheint und der Abendmahls Empfang — ein bedenklicher Rückschritt — von der vorhergegangenen Absolution abhängig gemacht wurde. Der Verf. läßt es aber nicht bei der gründlichen geschichtlichen Darstellung bewenden, sondern will, wie auch der Titel zeigt, in einem zweiten, „Gestaltung“ überschriebenen Teil den durch die Entwicklung in ihrer wahren Entfaltung arg gefährdeten beiden heiligen Handlungen, sowohl Beichte auch als Abendmahl wieder zur Selbständigkeit verhelfen.

Hannover.

Paul Graff.

Josef Montebaur, Studien zur Geschichte der Bibliothek der Abtei St. Eucharius-Matthias zu Trier (= Römische Quartalsschrift für christl. Altertumskunde und für Kirchengeschichte, 26. Supplementheft), Freiburg i. Br., Herder, 1931. VIII, 164 S., RM. 10.—.

Der Schwerpunkt dieser „Studien“ liegt in dem musterhaften Abdruck des ältesten Bibliothekskatalogs, der um 1530 entstanden und in einer Abschrift von 1550—75 erhalten ist. (Da er erst aus dem 16. Jahrh. stammt, war seine Veröffentlichung in dem großen Werke des Kartells der Akademien nicht zu erwarten.) Um 1530 umfaßte danach die Bibliothek 1677 Werke, von denen 639 Handschriften waren. (Die Drucke bleiben unberücksichtigt.) Als erhalten nachgewiesen werden konnten vorläufig nur 222 Hdschr.; es ist also nur ein Drittel auf uns gekommen. Der Katalog ist ein Realkatalog und enthält: Bibelhdschr. und Kommentare, Predigtwerke, Dogmatisches, Moralisches und Asketisches, Juristisches, Geschichtliches, Medizinisches und Naturwissenschaftliches, endlich: Poesis oratoria et rhetorica. Der Herausgeber hat ein alphabetisch angeordnetes Schriftsteller- und Schriftenverzeichnis beigegeben. Voraus geht eine Geschichte der Bibliothek von den Anfängen bis auf den Abt Johannes Rode (1421), den „Hauptneubegründer der Bibliothek“, und dann weiter bis zur Säkularisation (1803).

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Niederdeutsche Bibliographie. Gesamtverzeichnis der niederdeutschen Drucke bis zum Jahre 1800. Von Conrad Borchling und Bruno Clausen. 1. Lieferung 1473—1492. Karl Wacholtz Verlag Neumünster 1931. 95 S.

Diese Bibliographie bringt die Beschreibung von rund 4600 niederdeutschen Drucken bis zum Jahre 1800. Auch die außerhalb Deutsch-

lands erschienenen Drucke sind aufgenommen, soweit ihre Sprache niederdeutsch ist, sowie lateinische Wörterbücher und Grammatiken, wenn ihnen Übersetzungen oder Erklärungen in niederdeutscher Sprache beigegeben sind. Die Titel sind chronologisch angeordnet; innerhalb eines jeden Jahres folgen sie alphabetisch; bei den zahlreichen undatierten Ausgaben der älteren Zeit folgen auf die datierten Drucke des betr. Jahres; die undatierten mit der Bezeichnung z. B. „um 1478“ ebenfalls in alphabetischer Reihenfolge. Ein alphabetisches Register zu jeder Lieferung befindet sich auf dem Umschlag, um die Lieferung schon vor Abschluß des Werkes benutzbar zu machen. Ausführliche alphabetische sowie Sach- und Druckregister werden mit der letzten Lieferung herauskommen. Da die Beschreibungen sehr genau, die Literatur- und Fundortangaben sehr vollständig sind, bleibt nichts zu wünschen übrig.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Franz Xaver Seppelt, Geschichte des Bistums Breslau. (Real-Handbuch des Bistums Breslau, I. Teil.) Kommissionsverlag Müller & Seiffert. Breslau 1929. 134 S. RM. 4.—.

Das Buch behandelt in 6 Kapiteln die Geschichte des Breslauer Bistums von seinen noch unsicheren Anfängen in der slavischen Zeit bis auf die Gegenwart. Besondere Wendepunkte stellen dar die im 13. Jahrhundert beginnende germanische Kolonisierung, die gleichzeitig erfolgreich unternommenen Bemühungen um Erweiterung des Bistumsbesitzes und Freiheit von der herzoglichen Gewalt, die zur Glanzzeit im 14. Jahrhundert führten, das den Katholizismus fast ganz lahm legende Vordringen der Reformation auf Grund des Niedergangs des Bistums im Spätmittelalter im Zusammenhang mit den hussitischen Kämpfen und den politischen Wirren in Böhmen, die zum großen Teil gewaltsam vorschreitende Gegenreformation, der die innere Rekatholisierung erst langsam folgte, die Schicksale beim Übergang an die preußische Herrschaft, die Säkularisation, die Kulturkampfperiode und schließlich die segensreiche Wirksamkeit des Fürstbischofs Georg Kopp. Der die schlesische Kirchengeschichte in erfreulicher Weise bereichernden, mit anerkennenswerter historischer Objektivität geschriebenen Darstellung fehlen leider alle Quellen- und Literaturangaben, die vielen Lesern gewiß sehr wertvoll gewesen wären. Im Bischofsverzeichnis ist versehentlich Nr. 49 Heinrich II. Förster zweimal angegeben, während Nr. 48 Meldior von Diepenbrock (1845—53) fehlt.

Breslau.

Helmut Lothar.

Eduard Vischer, Die Wandlungen des Verhältnisses der Schule zu Kirche und Staat in Basel von der Mitte des 18. bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Verlag Leemann in Zürich, 1930, 219 S., RM. 5.60.

Ein junger Historiker legt hier eine die Dinge in der Tiefe anpackende, überaus wertvolle geisteshistorische Studie vor, indem er den Übergang des Basler Schulwesens aus einem Organ des altreformierten Staatskirchentums in ein Organ des christlich-freisinigen Kulturstaates des ausgehenden 19. Jahrhunderts darstellt. Sehr klar werden die einzelnen Etappen herausgearbeitet: 1. die Basler Schule im altreformierten staatlich-kirchlichen Gesamtorganismus, 2. die Basler Schule unter dem Einfluß der Aufklärung (1760

bis 1817), 3. die Basler Schule unter dem liberal-konservativen System (1817—1870); 4. die Basler Schule unter dem radikalen Staat (1870 bis 1885). Wir möchten auf die eindringende Studie mit Nachdruck aufmerksam machen und zugleich der Hoffnung Ausdruck geben, daß es dem Verf. recht bald möglich sei, auch die jüngste Entwicklung der Basler Schulgeschichte darzustellen.

Basel.

Ernst Staehelin.

Gedenkbuch anlässlich der 400jährigen Jahreswende der Confessio Augustana. Von den Professoren der evang. Hochschule für Rechts- und Staatswissenschaften in Miskolc (vorher Eperjes), Ungarn. Kommissionsverlag B. Liebisch, Leipzig, S. XVI, 676 S., 1930.

Nach dem Zusammenbruch wurde der Sitz der Hochschule von Eperjes, das an die Tschechoslovakei gefallen ist, nach Miskolc verlegt. Der vorliegende stattliche Band, der der Pflege „der gemeinsamen ungarischen und deutschen Kulturbestrebungen“ dienen möchte, soll zugleich die Lebenskraft der Hochschule ungeachtet ihrer ungünstigen äußeren Lebensbedingungen infolge Verlustes ihres gesamten Vermögens beweisen. Das Augustana-Jubiläum bot hierfür eine willkommene Gelegenheit, da „die Confessio Augustana die Stärke dieser Schule während unserer Heimsuchungen“ bildete. Die sieben Abhandlungen sind als Beiträge zur Kenntnis des infolge der sprachlichen Schwierigkeiten vielfach schwer erfassbaren ungarischen Protestantismus besonders willkommen zu heißen. Der Dekan der Hochschule Viktor Bruckner, von dem auch das Vorwort stammt, bringt „die oberungarischen Glaubensbekenntnisse und die Confessio Augustana“ zueinander in Beziehung. Die Ächtung der Anabaptisten und Sakramentierer auf dem ungarischen Reichstag im Jahre 1548 veranlaßte die Abfassung der Pentapolitana, des Glaubensbekenntnisses der fünf oberungarischen königlichen Freistädte, wodurch die sieben niederungarischen Bergstädte im Jahre 1557 zur Confessio Heptapolitana angeregt wurden; die Fraternität der 24 Zipser Städte folgte 1569 mit der Confessio Scepusiana. Auf das allerengste im Aufbau und Inhalt miteinander verbunden, betonen die drei Bekenntnisse in ihren zwanzig Artikeln unter Vermeidung aller Spitzen gegen die alte Kirche die Rechtfertigung aus dem Glauben. Den „katholischen“ Charakter suchen sie noch mehr zur Geltung zu bringen, als es bei der Augustana der Fall ist, weshalb sie auch hohe katholische Geistliche billigten. Indem B. ihren Wortlaut unter Zugrundelegung einer einwandfreien Textüberlieferung mitteilt, ermöglicht er zugleich den unmittelbaren Vergleich mit der Augustana, der allerdings noch im einzelnen von theologischer Seite vertieft werden mußte. — In die Gegenwart führt der zweite Beitrag von Bruckner über „Den Abfall des ev. Kirchengemeinden A. B. Oberungarns und die Verfassung der ev. Kirche A. B. in der Slowakei“. An den mit der Entstehung des tschechoslowakischen Staates zusammenhängenden kirchlichen Verschiebungen war die Hochschule, der wir das vorliegende Gedenkbuch verdanken, insofern unmittelbar mitbeteiligt, als sie aus diesem Anlaß ihren Besitz dem neu entstandenen ostslowakischen Kirchendistrikt überlassen mußte, worauf sie, wie wir oben erwähnt haben, sich in Miskolc niederließ. Es ist also ein Stück eigener Geschichte, über die B. berichtet. Unter diesen Umständen versteht man die Bitterkeit und Wehmut, womit ihn die

Erinnerung an den Zusammenbruch der alten Einrichtungen erfüllt, aber ebenso die Genugtuung, mit der er den Einspruch und die Bedenken einzelner Personen und Körperschaften gegen die kirchlichen Neuerungen vermerkt. Andererseits muß man es ihm zugestehen, daß er in seiner eingehenden kritischen Würdigung der durch die Regierung am 10. Mai 1922 genehmigten Verfassung der slowakischen Kirche A. B. deren „starke Seiten“ durchaus anerkennt, wobei er allerdings deren „ganzes Rückgrat und Knochengestüt“ in der alten ungarländischen Kirchenverfassung wiederfindet. — Erwin Hacker beleuchtet auf Grund eingehender statistischer Tabellen „den Einfluß der Konfession auf die Kriminalität in Ungarn“ in der Zeit von 1884 bis 1928. Von den Religionsgemeinschaften, die er einzeln behandelt, weisen die Lutheraner die geringste Kriminalität, was als Folgeerscheinung ihrer günstigeren wirtschaftlichen Verhältnisse sowie ihrer höheren Bildung anzusehen ist, auf. — Karl Schneller versuchte ebenfalls unter Verwertung statistischen Materials „die demologischen Eigentümlichkeiten der protestantischen Bevölkerung Ungarns“ zu erfassen. Weitgehende Schlüsse allgemeiner Art möchte er nicht ziehen, zumal bei den von ihm behandelten Erscheinungen des öffentlichen Lebens noch andere als religiöse Begleitumstände entscheidend mitwirken. Für die Kirchenkunde ist aber die Feststellung immerhin wichtig, in welcher Weise bei der protestantischen Bevölkerung Ungarns (2 167 156, 21,40% der Gesamtheit) Berufstätigkeit, Altersgliederung, Familienstand, Bildungsgrad, Eheschließungen, Geburten, Fruchtbarkeit der Ehen, Sterblichkeit sich ziffernmäßig gestalten. — Edmund Szélenyi stellt die „evangelischen Pädagogen und Philosophen in Ungarn“ von den Anfängen bis auf die Gegenwart zusammen, wobei er jeden einzelnen zeitgeschichtlich zu verstehen sucht. Der Zweck des Gedenkbuches, soweit er die gemeinsamen deutschen und ungarischen Kulturbestrebungen betrifft, findet hier insofern in erhöhtem Maße Beachtung, als der Verf. die Rückwirkungen der deutschen Geistesströmungen, wie Pietismus, Aufklärung, Idealismus im Luthertum Ungarns, dessen Träger zum guten Teil selbst Deutsche sind, klar erfalt. Die Linie der Pädagogen von Leonhard Stöckel bis A. Payr und die der Philosophen von Gust. Szontagh bis A. Mikola weist Namen von gutem Klang auf. — Zoltán Sztehlo legt „Die Geschichte der ungarischen Rechtsnormen, die sich auf die Religion der Kinder beziehen“, dar. Darin spiegelt sich zugleich der Kampf der Evangelischen um die Gleichberechtigung in der lebenswichtigen Frage der freien Entscheidung der Eltern über die Erziehung der Kinder in gemischten Ehen ungeachtet der anders gerichteten Bestimmungen des tridentinischen und kanonischen Eherechtes. Gegenwärtig dreht sich der Streit um die Abschaffung der 1894 staatsrechtlich vorgesehenen Reverse, durch die den Evangelischen schwere Schäden erwachsen. — Béla von Zsedényi schildert das Verhältnis von „Hierarchie und Kyriarchie in der Verfassungsentwicklung der ungarländischen evangelischen Kirche A. B.“ und stellt fest, daß in der mit der Kirchenverfassung aus dem Jahre 1894 nach langwierigen Kämpfen erreichten Parität zwischen den geistlichen und weltlichen Vertretern in der Kirchenleitung zugleich die Zugehörigkeit des ungarländischen Protestantismus zum westlichen Kulturkreis zum Ausdruck komme. Es wird hier unter Verwertung umfassenden Stoffes ein wichtiges Stück aus der Geschichte des inneren Lebens der ungarländischen evangelischen Kirche dargeboten. — Mit seinen trefflichen, von Fachmännern dar-

gebotenen Beiträgen hat sich das ungarländische Luthertum in dem Gedenkbuch zugleich selbst ein würdiges Ehrendenkmal zur Gedenkfeier der Augustana gesetzt.

Wien.

Karl Völker.

K. Bihlmeier läßt von dem I. Teil der von ihm neubearbeiteten Funkschen Kirchengeschichte (Das christliche Altertum, 9. verb. Aufl., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1931, XX, 306 S., RM. 7.20, geb. RM. 9.—), einen photomechanischen Neudruck ausgehen. Statt einer Überarbeitung, die er wegen der Arbeit an der Fertigstellung des 3. Bandes auf die nächste Auflage verschieben muß, bringt er einen sorgfältigen Literaturnachtrag.

Der Bericht über die 17. Versammlung deutscher Historiker in Halle a. S. (Duncker u. Humblot, München, 1930, 74 S., RM. 3.—) enthält außer den kurzen Referaten über die Vorträge vor allem die wichtigen von der Konferenz der landesgeschichtlichen Publikationsinstitute beschlossenen „Grundsätze für die äußere Textgestaltung bei der Herausgabe von Quellen zur neueren Geschichte“, die auch als Sonderdruck zu haben sind (1931, 12 S., RM. —.60).

Der Versuch von Gustav Wirtenberg, „Kirchengeschichte in synchro-nistischen Geschichtstabellen“ darzustellen (Quelle u. Meyer, Leipzig 1929, RM. 0.90), ist nicht so ohne Beispiele, wie der Verf. meint. Weingarten-Arnold hatten ebenfalls eine zeitgeschichtliche Rubrik. Die wichtigste Verbesserung historischer Tabellen sehe ich in dem von Lietzmann angeregten, in Beyer-Rückerts Grundriß der evang. Religionskunde (Teubner, Leipzig 1927) angewendeten Zenturien-system, das den Stoff von je 100 Jahren in ein Rahmenschema zusammenfaßt und damit durch die Raumerinnerung eine Hilfe gibt.

Über die kirchengeschichtliche Arbeit in den Niederlanden im letzten Vierteljahrhundert gibt A. Eekhof einen dankenswerten, sehr reichhaltigen Überblick (Vox Theologica, Interacademiaal Theologisch Tijdschrift II, 2; Nov. 1930, S. 11—20).

Bornkamm.

Altertum.

Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Ausgewählt und eingeleitet von Hans Eckstein. Leipzig, A. Kröner Verlag, XXX u. 318 S., RM. 4.—.

Eckstein legt eine Auswahl von Rohdes „Psyche“ vor, die für einen breiteren Leserkreis berechnet ist und in der daher alles rein Philologische von vornherein ausgeschieden ist. Der Umfang des Buches ist um gut zwei Drittel verringert. Dabei hält sich nun Eckstein nicht an Rohdes eigene Fingerzeige, der den eigentlichen Text für alle Interessenten des klassischen Altertums geschrieben hat, während die zahlreichen Anmerkungen vorwiegend für den Fachmann bestimmt sind, sondern er schafft in deutlichem Widerspruch zu Rohdes Absichten und nach höchst anfechtbaren Prinzipien seinen Text. Rohde sagt ausdrücklich im Vorwort: „Dichter und Philosophen bieten in dem, was von ihren Schriften auf unsere Zeit gekommen ist, die einzigen Urkunden griechischen religiösen Gedankenlebens dar“, und er betont, daß sie „auf lange Strecken die Führer sein“ müssen. Gleichwohl streicht Eckstein in seiner Ausgabe alle Ausführungen Rohdes über die Philosophen und Dichter, die einen wesentlichen Bestandteil der „Psyche“ bilden (1. Aufl.: S. 429—666).

So erhält der unvorbereitete Leser dieser Auswahl von der „Psyche“ einen falschen Eindruck, da hier etwa vier Fünftel der griechischen Vorzeit gewidmet sind, und nur ein Fünftel der Entwicklung von den Orphikern bis Pindar führt, um das Ganze unvermittelt mit Plotin abzuschließen, während Rohde selbst fast die Hälfte dem geschichtlichen Griechentum gewidmet hat. Vergleicht man ferner die abgedruckten Stellen mit dem Original, so muß man auch hier starke Bedenken äußern. Eckstein streicht seine Vorlage zusammen, ohne die Kürzungen als solche kenntlich zu machen, er schafft einen glatten Text, der von Rohde nur nicht so geschrieben ist.

Für mein Empfinden ist es eine Geschmacklosigkeit, ein künstlerisches Werk im Widerspruch zu den Angaben des Schöpfers nach eigenem Gutdünken zusammenzustreichen. Fördert man durch eine derartige Auswahl nicht gerade das, was Rohde immer bekämpft hat: Das Zunehmen „der verheerend um sich fressenden ‚allgemeinen Bildung‘ in deutschen Landen“, und stößt man nicht gerade die ab, die sich Rohde als Leser gewünscht hat: „alle ernstlich gesinnten Freunde des Altertums“?

Halle a. S.

Walther Völker.

Ernst Rolffs, Tertullian, der Vater des abendländischen Christentums. Ein Kämpfer für und gegen die römische Kirche. (Quellen. Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, hrsg. von Eberhard Arnold, Bd. 11.) Berlin, Hochweg-Verlag, 1930, 179 S.

Nach einer Einleitung über Tertullians Leben und Schriften, Frömmigkeit und Theologie (S. 1—24) sammelt R. Stellen aus seinen Werken unter den Gesichtspunkten: Christliche Lebensideale, Gott und Seele, das Böse und die Buße, Christus, Für die Kirche gegen die Welt, Gegen die Welt in der Kirche, Gegen die Neuerer in der Kirche, Von den letzten Dingen. Hier ließen sich sowohl gegen die Einteilung wie gegen die Reihenfolge der Kapitel Einwände erheben, und es kommt namentlich auch der Bruch im Leben Tertullians hierbei nicht zur Geltung. Auch der eschatologische Grundzug der Weltanschauung Tertullians, den neustens Buonaiuti treffend herausgestellt hat, der dann durch die ganze afrikanische Theologie geht, erhält bei R. nicht seine volle Bedeutung.

Bei der Übersetzung leistete, wie R. im Nachwort (S. 170) erklärt, die Übersetzung Kellers gute Dienste. Er war aber dabei selbst mit gutem Erfolg bemüht, auch den Tonfall der tertullianischen Sprache wiederzugeben. Den Sinn seiner Ausführungen hat er im allgemeinen richtig getroffen, wiewohl im einzelnen manches zu verbessern wäre. So läßt S. 75 die Übersetzung des Satzes in *de anima* 58: (*concupiscentia*) *fines suos ad instar ficulneae contagionis prurigne accingit* mit: „bedeckt ihre körperliche Sphäre nach Analogie der Feigenblätter“ seine *aus de pud.* 6 (I, 802 Oehler) erhellende Schärfe vermissen (ich werde darüber in den Th. St. u. Kr. handeln). S. 72 gibt R. *de an.* 19 *genitalibus feminae foveis commodata* einfach mit „dem Uterus des Weibes anvertraut“ wieder, was keine Übersetzung, sondern ein Ausweichen ist. Und die *voluntaria iniuria* des Efeus ebendasselbst ist nicht „frevler Mutwille“, sondern freiwilliges Mißhandeltwerden (vgl. Rhein. Mus. f. Philol. 1929, S. 430). *De pat.* 4: *quam ergo dominus omnium bonorum et demonstrator et acceptor deus in semet ipso circumtulit, quis de*

bono eius late retractet? Bei R. S. 28: „Wer wollte somit noch weitläufig über den Wert der Gesinnung handeln, die der Herr, der Wegweiser und Beschauer aller Guten, in seinem göttlichen Wesen verkörpert hat?“ Damit geht aber das Wortspiel bonorum — bono verloren, und bonorum ist Gen. neutr., nicht masc.; statt „Gesinnung“ muß es ferner „Geduld“ heißen. S. 43 ist „man flieht dem Richter entgegen“ offenbar Druckfehler für „man sieht... entgegen“ (ad mart. 2: iudex expectatur). Falsch ist die Übersetzung der freilich allgemein mißverstandenen Stelle de bapt. 17: „In andern Fällen haben auch die Laien das Recht dazu (zu taufen). Denn was man umsonst empfängt, kann man auch umsonst geben. Es müßte denn sein, daß sich Lernende schon Bischöfe oder Presbyter oder Diakonen nennen lassen wollten.“ Denn ex aequo heißt nicht „umsonst“, sondern gleichmäßig (ἐξ ἴσου), und die discentes sind nach dem ganzen Sprachgebrauch Tertullians die Jünger des Herrn, was jetzt auch durch cod. 523 der Bibliothek von Troyes bestätigt wird, wo statt vocantur richtig vocabantur steht (vgl. soeben Borleffs in der Philol. Wochenschr. 1931, Nr. 8, Sp. 254 f. und meinen Aufsatz in den ThSt. u. Kr. 1931, S. 98 ff.). Beim „allgemeinen Priestertum“ S. 28 wäre es zweckmäßig gewesen, von de exhortat. cast. 7 auch den Abschnitt Nonne et laici sacerdotes sumus? etc zu bringen. Ebenso ist es S. 41 schade, daß der Fortgang von de pallio 5 nicht noch aufgenommen wurde, wo dem wahrlich nicht soldatenfreundlichen Hauptmannssohne der von der Geschichte aller Zeiten bestätigte Satz entschlüpft: Plus togae laesere rem publicam quam loricae, zu deutsch: Mehr haben Bürgerröcke (Gehrocke, Fräcke) dem Staate geschadet als Waffenröcke. Die Schriftanführungen und Schriftanspielungen hätten als solche angegeben werden sollen, z. B. Gal. 3, 15 zu De pat. 8 (S. 48). So fehlt da und dort noch die letzte Handanlegung und Feilung. Aber man wird einem Geistlichen, der sich seit über einem Menschenalter nicht mehr mit dem Schriftsteller seines Lebensfrühlings befaßt und ihm nun wieder nach seinen Berufsarbeiten die Abende und Nächte gewidmet hat (Nachwort S. 170), einige Schwächen und Mängel gerne nachsehen, da die Stellenauswahl, die er getroffen und wie er sie wiedergegeben hat, in der Tat einen guten Einblick in die Gedankenwelt des „Vaters des abendländischen Christentums“ gewährt. Ein „Apologet und Apostel der römischen Kirche“ (S. 170) ist Tertullian aber nie gewesen, weil damals katholisch noch nicht gleich römisch und römisch noch nicht gleich katholisch war. Wenn ferner R. in der Einführung S. 23 die in der Sprache Tertullians mit Recht vermißte Seele ihr erst von Augustin eingehaucht werden läßt, so ist dabei Cyprian übersehen, der wohl eigentlich die Brücke von Tertullian zu Augustin bildet.

München.

Hugo Koch.

Papyri Jandanae, fasciculus V, Literarische Stücke und Verwandtes, bearb. von Josef Sprey, mit 2 Lichtdrucktafeln, Berlin, Leipzig B. G. Teubner, 1931.

Das klass.-phil. Seminar Gießen unter Leitung von Prof. Karl Kalbfleisch besitzt eine wertvolle Papyrussammlung, die nach Karl Reinhold Janda, dem Großvater der Hauptstifter Hermann und Paul Cnyrim, benannt wird. Nach Unterbrechung durch den Krieg beginnt mit dem vorliegenden Heft, das J. Sprey scharfsinnig und

gewissenhaft bearbeitet hat, eine neue Reihe. Zwei Tafeln unterrichten über die Beschaffenheit der behandelten Papyrusstücke und lassen erkennen, wie schwierig und mühevoll die Entzifferung gewesen ist. Von den 22 Stücken (Nr. 69—90) sollen nur die theologischen Inhalts hier besprochen werden (Nr. 69—72). Von Nr. 71 und 72 ist leider wenig Sicheres erhalten. Von Nr. 70 läßt sich wenigstens soviel sagen, daß hier eine Betrachtung über Exod. 17, 3 ff. und Num. 20, 5 ff. vorliegt; wohin diese aber gehört und von wem sie herrührt, ist völlig dunkel. Am wertvollsten ist das erste Stück (Nr. 69), „wohl das letzte Blatt eines Papyruskodex“ (S. 165), das auf 16 unvollständigen Zeilen mit teils sicheren, teils wahrscheinlichen Ergänzungen des Bearbeiters eine christologische Betrachtung enthält. Diese beginnt Z. 1—3 mit einer allegorischen Deutung von πυρρός (= feuerrot), das an der betreffenden Bibelstelle für θεός gesetzt sein soll, da θεός = φώς, und πυρρός sowohl dem Begriff φώς als auch dem Begriff αίμα τοῦ σταυροῦ eigentümlich sei. Eine ganz groteske Anschauung, die uns zeigt, wohin die Sucht zu allegorisieren gelegentlich geführt hat. Daran reihen sich Z. 3—10 f. Prädikate des Χριστός: πρὸ πάντων, πρωτεύων, πρωτότοκος, und des θεός δοξαστός: κύριος τῶν δυνάμεων, παντοκράτωρ auf Grund der nt. Stellen Kol. 1, 20, 17, 18, Eph. 4, 10; Röm. 8, 8 f., 1. Thess. 2, 4, Röm. 9, 29, 1. Tim. 6, 15, Apok. 1, 8 usw., II. Kor. 6, 18, Joh. 12, 32. Ich halte daher die Behauptung (S. 165 Z. 3 f. v. u.): „Fast jede Zeile unseres Stückes kann in Verbindung mit einem Vers von Ps. 67 (68) gebracht werden“ in dem Sinne, daß für Z. 3—10 f. dieser Psalm zugrunde gelegen habe, nicht für richtig. Schließlich wird noch (Z. 11 f. nach Joh. 17, 10) die enge Verbindung der Gläubigen mit Christus betont, der über alle Himmel hinaufgestiegen ist (Z. 13—15 nach Ps. 67 [68], 34, Eph. 4, 10, Joh. 14, 12, 28, 16, 28). Alles dies aber ist an das eine Lemma πυρρός angeknüpft. Denn wenn Z. 13 f. der 34. Vers des Psalms 67 (68) zitiert und dann Z. 14 f. mit ἀντὶ τοῦ (= das heißt) ἐγένετο usw. verdeutlicht wird, so ist dieses Zitat durch διό (richtige Ergänzung) eng mit dem Vorhergehenden verbunden und bildet kein neues Lemma.

Aus welcher Bibelstelle ist nun das Adjektiv πυρρός (an den Genitiv πυρός ist natürlich nicht zu denken) entnommen? Diese Frage ist schwer zu beantworten. Im NT. finden wir πυρρός nur Apok. 6, 4 (neben ἵππος) und 12, 3 (neben δράκων); diese beiden Stellen kommen also nicht in Betracht. In der Septuaginta steht das Wort nach der Konkordanz von Hatch-Redpath (so ist S. 175 Z. 24 v. o. zu schreiben) nur an folgenden Stellen: Gen. 25, 30 (ἔψεμα), Nu. 19, 2 (δαμαλις), IV. Kön. 3, 22 (ὕδατα πυρρὰ ὡσεὶ αίμα, womit die Beziehung von πυρρός auf αίμα τοῦ σταυροῦ oben zu vergleichen ist), Ca. 5, 10 ἀδελφίδος, Za. 1, 8, 6, 2 (ἵππος, ἵπποι, vgl. Apok. 6, 4). Aus diesen Stellen kann das Lemma πυρρός ebensowenig stammen. Sprey hat S. 166 Z. 10 v. o. an Origenes als möglichen Autor des Papyrus-Fragments gedacht, aber keine Stelle aus seinen Schriften angeführt. In den Sel. in Psal. (Lom. XII 402 a. E., vgl. p. 407 f., wo Ps. 67 [68], 34 behandelt und Eph. 4, 10 zitiert wird) bespricht Origenes die Stelle Ps. 67 (68), 2: ὡς τήκεται κηρός ἀπὸ προσώπου πυρός und bemerkt schließlich: τὸ δὲ πῦρ τοῦτο ὁ θεός ἐστίν, wobei ihm wohl die Gleichung ὁ θεός ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων (Hebr. 12, 29 mit den entsprechenden at. Stellen) vorschwebt. Das hat aber nichts mit πυρρός zu tun. Bei Origenes finden wir, soweit man nach seinen erhaltenen Schriften urteilen kann, keine allegorische Deutung von πυρρός. Dagegen ist

aus der Katene zu I. Sam. 16, 12 folgender Vergleich erhalten (Orig. Werke III 297 Nr. VI): 'Ο μὲν Ἠσαῦ πυρράκης ἦν — ὁ δὲ Δαβὶδ πυρράκης ἦν μετὰ κάλλους ὀφθαλμῶν usw. Ein späterer Ausleger von Gen. 25, 25 oder von I. Sam. 16, 12 hat nun, wie ich vermute, im Anschluß hieran πυρράκης = πυρρός als Hindeutung auf φῶς = θεός und auf αἷμα τοῦ σταυροῦ = Χριστοῦ interpretiert. Nach dieser Vermutung würde also der Anfang des Fragments etwa so gelautes haben: Τὸ πυρράκης ἢ τὸ πυρρός usw. Aus welcher der beiden oben genannten Bibelstellen das Lemma genommen ist und ob es aus einem Kommentar oder aus einer anderen Schrift stammt, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls aber kann einem Mann, der πυρρός allegorisch mit θεός gleichsetzt, auch zugetraut werden, daß er den Satz: ἐξῆλθεν δὲ ὁ υἱὸς ὁ πρωτότοκος πυρράκης (Gen. 25, 25a) aus dem Zusammenhang losgelöst und auf den υἱὸς πρωτότοκος τοῦ θεοῦ allegorisch bezogen hat. Das seltene Wort πυρράκης wurde hierbei durch das gebräuchlichere πυρρός ersetzt oder erklärt.

Was die äußere Behandlung und den Druck dieser Papyrus-Fragmente betrifft, so kann man die Sorgfalt des Herausgebers loben. Der Druck enthält nur wenige Fehler. S. 168 Z. 2 v. o. l. 1. Thess. 2, 4; S. 170 Z. 27 v. o. l. Origenes VI S. 253 f.; S. 175 Mitte l. Iias I 94—122; S. 178 Z. 18 v. o. l. X 103; S. 208 Z. 15 v. o. wird auf „Nachträge“ zu Nr. 88 verwiesen, die nicht vorhanden sind. Beim Abdruck der Fragmente hat Sprey durch Beifügung von nicht überlieferten Lesezeichen (S. 165 usw.) danach gestrebt, den Text recht lesbar zu machen. Meiner Meinung nach wäre ein genauer Abdruck des Überlieferten bei allen Stücken besser gewesen; die „Erläuterungen“ konnten dann den Text mit Lesezeichen und Ergänzungen bieten.

Weimar.

Paul Koetschau.

Karl Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannes-evangelium. Untersuchungen und Text (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch., hrsg. v. A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XVI. Bd., 4./5. Heft). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1930. 322 S.

Werner Jaeger, Der neuentdeckte Kommentar zum Johannes-evangelium und Dionysios Areopagites (Sitzungsberichte der preuß. Akad. der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1930. XXVI). Berlin 1930. In Kommission bei W. de Gruyter & Co. 28 S. RM. 2.—.

In einer 1917 in die Bibliothek des Britischen Museums gekommenen Handschrift aus dem 10. Jahrhundert (Add. Ms. 39605) ist unter dem Namen Gregors von Nyssa ein Kommentar zu ausgewählten Stellen des Johannesevangeliums erhalten, über den H. J. Bell im Journ. of Theol. Stud. 1925, S. 364 ff., erstmals berichtete. Daß Gregor von Nyssa nicht der Verfasser sein könne, stand ebenso für Bell, wie für den Herausgeber Gregors, W. Jaeger, mit dem er sich ins Benehmen setzte, in Bälde fest. Werden doch Ketzereien erwähnt, die erst nach dem 4. Jahrhundert auftraten, sogar die Εικονομάχοι, die dem 8. und 9. Jahrhundert angehören. Auf Grund eines Randscholions brachte Bell selbst den Bischof Georgios von Mytilene in Vorschlag, der im zweiten Bilderstreit nach Cherson verbannt wurde. Von W. Jaeger ermuntert, hat nun Hansmann nach Lichtbildern der Handschrift eine Ausgabe des ganzen Werkes veranstaltet, und zugleich die Frage nach Zeit und Zweck der Schrift und ihrem Verfasser in einem ausgezeichneten und durchaus überzeugenden Beweisgang (S. 14—84) gelöst. Der Gang der Untersuchung wird

jedem, der für derartige Dinge Sinn hat, Freude machen, und er ist zum Teil sogar spannend, fast wie eine Detektivgeschichte. Auch das hat er mit einer solchen gemein, daß der Leser zuerst unwillkürlich auf eine falsche oder nur halbrichtige Spur gerät und nachher seinen Irrtum einsieht. Der Nachweis, daß der Verfasser sich ganz in der Gedanken- und Begriffswelt der Bilderstreitigkeiten bewegt, läßt nämlich anfangs vermuten, daß er selber in einer ihrer beiden Zeitabschnitte zugunsten der Bilder geschrieben haben werde. Im weiteren Verlauf aber wird einem klar, daß er während der großen Atempause zwischen den beiden Abschnitten des Bilderstreites, in dem durch Kaiser Konstantin VI. veranlaßten sog. Mōchianischen Streit, näherhin nach der Synode von 809 und vor 811, sein Werk geschrieben und dem die „Mōchianer“ bekämpfenden Kreise des berühmten Theodor vom Kloster Studion angehört oder ihm nahegestanden haben muß. Zwar ist es nicht so, wie es nach S. 62 f. den Anschein gewinnen könnte, daß auch im Schrifttum des Mōchianerstreites ausdrücklich von einer ἀλήθεια κατὰ πράξιν (oder πρακτικὴ ἀλήθεια, πρακτικαὶ ἐντολαί, νόμων ἀλήθεια u. dgl.) die Rede wäre, wie dies in unserem Kommentar der Fall ist. Andererseits fehlt, wie H. S. 73 selbst feststellt, im Kommentar der dort gerne verwandte οἰκονομία-Begriff. Aber in der beiderseitigen Sache, der Betonung, daß zur ἀλήθεια (bzw. πίστις) auch die Befolgung der Gebote und der kirchlichen κανόνες gehöre (bzw. dazukommen müsse), und daß man auch nicht um des Friedens und der Liebe willen davon absehen dürfe, ist der Einklang da. Auch sonst sind die von H. hervorgehobenen Übereinstimmungspunkte so klar und zutreffend, daß seine Zeit- und Umweltsbestimmung vollauf anerkannt werden muß. Was die Literatur zum Bilderstreit betrifft, so kennt er (S. 40 ff.) nur das Buch von K. Schwarzlose (1890), noch nicht die Studien zur Gesch. d. byzant. Bilderstreits von Georg Ostrogorsky (1929), dazu F. Dölger, Gött. Gel. Anz. 1929, S. 353—370. Wenn er S. 44 A. 1 vom Wiederaufleben älterer Spekulationen, wie sie z. B. bei Basilius anzutreffen seien, spricht und im Anschluß daran den Wunsch nach einer „neuen und zwar genetischen Darstellung“ der gesamten Bilderfrage äußert, so liegt eine solche für die älteste Zeit in meiner Untersuchung über die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen (1917) und in W. Elligers dieselbe Frage behandelnden Schrift (1930) vor. Auffallend ist, daß in unserem bilderfreundlichen Kommentar (V, 45 S. 187 f.) dem künstlichen Bilde überhaupt die ἀλήθεια abgesprochen wird (S. 45): damit wird ein von den ältesten christlichen Bildergegnern der antik-heidnischen Anschauung gegenüber ausgesprochener Gedanke von den Bilderfreunden zustimmend aufgenommen (siehe meine Bilderfrage S. 22).

S. 91—313 folgt der Text des Kommentars. Dieser dient zugleich einer Widerlegung der Ketzereien und verrät bei allem „Gefühl, Epigone zu sein“ (S. 85), große Belesenheit und Gelehrsamkeit, die sich gerne in breiten Ausführungen und Wiederholungen ergeht. Er ist in zehn λόγοι gegliedert, von denen aber der achte mit dem Schluß des siebten verloren gegangen ist, wie auch sonst durch Verlust einzelner Blätter und einmal eines Quaternio Lücken entstanden sind. Übrigens befassen sich die beiden letzten Homilien nicht mehr mit dem Johannesevangelium, sondern mit Stellen aus Matthäus, nämlich der „johanneischen“ Stelle Mt. 11, 27 und der „jungfräulichen“ Mt. 19, 12, und auch in der verlorenen achten Homilie muß

eine Matthäusstelle behandelt gewesen sein. Der Text ist mit tadelloser Sorgfalt gedruckt, und ein kleines Versehen wie S. 241, 27 ἀγαθῶν st. ἀραθῶν ist ganz vereinzelt. Auch die Schriftstellen sind unten ziemlich vollständig verzeichnet, ebenso am Schluß im Index. Nachzutragen wäre etwa zu S. 197, 36 die Anspielung auf Mt. 10, 22 f. (Mk. 10, 38 f.), zu S. 203, 3 f. die Anspielung auf I. Cor. 13, 12. S. 199, 15 ist im Text nicht Mt. 16, 19, sondern Mt. 18, 18 angeführt, und S. 205, 6 erinnert an Mt. 23, 30. Der ἀρχηγὸς ζωῆς S. 236, 11 stammt aus AG. 3, 15, und μονότροποι καὶ μονόζωντες S. 250, 18 (u. 308, 21) aus Ps. 67 (68), 7 (vgl. dazu Eusebius MG. 23, 689 B). Hätte es sich nicht empfohlen, die Schriftstellen durch den Druck oder wenigstens durch Anführungszeichen hervorzuheben? Bemerkenswert ist, daß S. 199, 20 ff. eine Stelle, die die mittelalterlichen Päpste gerne für ihre Obergewalt über die Fürsten ins Feld führen, nämlich Jerem. 1, 10, ebenfalls dafür verwandt wird, daß die Bischöfe der Kirche auch die weltlichen Machthaber zur Beobachtung der christlichen Gebote und kirchlichen Satzungen anhalten und auch ihnen gegenüber von ihrer geistlichen Gewalt Gebrauch machen müßten. Stellen aus Kirchenschriftstellern (und aus „Scriptores saecularii“, wie es im Index S. 319 durch einen lapsus statt „saeculares“ heißt), hat H. nur da verzeichnet, wo sie im Text selbst als solche angezogen oder in der Handschrift am Rande angemerkt sind, obwohl er in seiner Untersuchung selbst wiederholt von der Bekanntschaft des Verfassers mit dem altchristlichen Schrifttum, namentlich mit Gregor von Nyssa, gesprochen hat. Auffallen muß auch jedem, der mit den Schriften des Ps.-Dionysius einigermaßen vertraut ist, die enge Berührung des Kommentars mit ihm in seiner ganzen Sprache und Haltung. Ich habe mich mit diesem Schriftsteller, dem ich die wissenschaftliche Liebe meiner Jugend widmete, seit Jahrzehnten nicht mehr beschäftigt, und doch glaubte ich mich sofort in jene Tage zurückversetzt, als ich in diesem Kommentar blätterte.

Hier greift nun W. Jaeger ein und ergänzt die Untersuchungen des Schülers nach der geistesgeschichtlichen Seite, indem er den neuentdeckten Kommentar in die „große Renaissance der griechischen Bildung“ hineinstellt, die am Beginn des 9. Jahrhunderts im griechischen Reich einsetzte und neben Gregor von Nyssa auch den Areopagiten wieder zu lebendiger Größe erweckte. J. stellt S. 14 ff. (bzw. 580 ff.) aus den beiden ersten Homilien, die für diesen Zweck auch die fruchtbarsten sind, die mit dem Ps.-Areopagiten gemeinsamen, für die „apophatische“ und mystische Theologie kennzeichnenden Wörter und Wortverbindungen heraus, und es ist schade, daß Hansmann seiner Ausgabe nicht auch ein Verzeichnis griechischer Wörter beigegeben hat. Die Berührungen könnten noch leicht vermehrt werden. So stammt auch die dreifache προοδικὴ κίνησις in Hom. II, 10 ff. (S. 114 ff., Jaeger S. 10 bzw. 576 A. 1) aus Dionysius und bei diesem aus Proklus (siehe mein Buch über Ps.-Dionysius 1900, S. 83 ff., 150 ff.). Dionysisch ist ferner die Bezeichnung θεολόγοι für die hl. Schriftsteller des Alten und des Neuen Testaments (S. 132, 6. 226, 33, 230, 6), die Bezeichnung ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης für Petrus (S. 119, 25. 130, 21), ἀδελφόθεος für Jakobus (S. 123, 9. 258, 19), und so noch anderes. Zweimal (S. 198, 5 und 249, 22) wird Dionysius, der ἐπίσκοπος τῆς Ἑλλάδος als Märtyrer erwähnt, und zwar bezeichnenderweise in Verbindung mit den Martyrien der Apostel und Apostelschüler. Unverständlich

ist mir, warum J. S. 17 (bzw. 583) die Stelle mit *ὁμοθεος* in Hom. II, 18 S. 117, 23) gerade dem Dionysius zuweisen will und sogar glaubt, daß dies „keinem Zweifel unterliegen“ könne. In Wirklichkeit ist mit dem *ὄν καὶ τις ἔφη τῶν καθ' ἡμᾶς θεολόγων*, wie schon am Rande der Handschrift bemerkt ist, ohne allen Zweifel Gregor von Nazianz gemeint, und zwar, wie Hansmann richtig angibt, die Or. in S. Pascha 15 (MG. 36, 641 A), da sich nur hier, wie dort, das *καὶ θαρρῶ λέγειν ὁμοθεον* findet und dieses beidemal auf die menschliche Natur des Erlösers geht, während Dionysius *De div. nom.* I, 5 (MG. 1, 593 B) von der Dreifaltigkeit sagt: *τὴν ἐνθάδε τὴν ὁμοθεον καὶ ὁμοπαθον*, in welchem Zusammenhang ein *θαρρῶ λέγειν* überflüssig ist. Daß vollends der Kommentator, wie J. weiter meint, diese Stelle, die Dionysius als aus seinen *θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* stammend anführt, „wahrscheinlich“ noch in diesem „verloren gegangenen“ Werk gelesen hätte, ist schon deshalb ausgeschlossen, weil bereits Maximus Confessor, der Kommentator der dionysischen Schriften im 7. Jahrhundert, nur noch die auch uns erhaltenen Werke des Dionysius kennt. Welch mehr als zweifelhafte Sache es überhaupt mit den vielen „verloren gegangenen“ Schriften dieses Mystikers und Mystifizierers ist, habe ich in der Tüb. Theol. Qu.-Schr. 1895, S. 362 ff. und in der Röm. Qu.-Schr. 1898, S. 365 f. dargetan, und das hat auch Stiglmayr in der Ztschr. f. kath. Theol. 1898, S. 257 f. bestätigt.

Eine weitere wertvolle Ergänzung zu Hansmanns Untersuchungen liegt in dem Nachweis (S. 4 ff. bzw. 570 ff.), wie die Hand, welche in der Handschrift an Stelle des weggekratzten Verfassernamens die Worte setzte *Γρηγορίου Νύσσης ἢ λεγομένη Θεογνωσία*, zu diesem Irrtum gekommen ist, während der Nyssener niemals ein Buch dieses Titels verfaßt hat und das Wort *θεογνωσία* selbst wohl erst aus dem dionysischen Schrifttum stammt. Übrigens betrifft die von Hansmann beim Kommentator und bei Theodor Studita festgestellte „doppelte Wahrheit“ nicht, wie J. S. 8 (bzw. 574) angibt, die in Gott existierende *αὐτοαλήθεια* und „die praktische Achtung vor der Norm der göttlichen Gebote und kirchlichen Satzungen“, sondern die *ἀλήθεια* (oder den *λόγος*) *πίστεως*, d. h. die Glaubenswahrheiten, und die *πρακτικὴ ἀλήθεια*, d. h. die Befolgung der göttlichen Gebote und kirchlichen Satzungen, und die *αὐτοαλήθεια* Gottes thront beim Kommentator über diesen beiden als ihre Quelle und ihr Rechtsgrund. In einem Anhang macht J. noch auf eine „Dublette“ in der Briefsammlung des Theodor Studita aufmerksam und knüpft daran Winke für eine künftige Ausgabe dieser Sammlung. Nebenbei bemerkt läßt aber die Wendung *οὐ πρὸς διδασχίν, ἀλλὰ πρὸς ὑπόμνησιν*, (S. 27 bzw. 593) keinerlei Schluß zu, da sie ein gebräuchlicher *τόπος* des Rede- und Briefstils ist (vgl. meine Stellensammlung zu I. Clem. 53, 1 in der Internat. kirchl. Ztschr. 1926, S. 171).

München.

Hugo Koch.

Mittelalter.

Die Quellen zur Geschichte der Kaiserkrönung Karls des Großen. Hrsg. von Heinz Dannenbauer. Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1931. 66 S. 8°. RM. 3.—. (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von Hans Lietzmann, Heft 161.)

Als ich an die Niederschrift meines Buches „Das Kaisertum Karls des Großen, Theorien und Wirklichkeit“ (Weimar, H. Böhlau Nachf., 1928) heranging, das Dannenbauer in dieser Zeitschrift Bd. 49 (1930)

S. 301—306 so freundlich besprochen hat, war es eine ernste Frage für mich, ob ich das zur Erhärtung und Nachprüfung meiner Untersuchungen unerläßliche Quellenmaterial stückweise in den üblichen Fußnoten oder vollständig in einem besonderen Anhang mitteilen und im letzteren Falle nur von den Fußnoten auf diese Zusammenstellung verweisen sollte. Ein solches Quellenheft mit den weniger zugänglichen Quellen (V. Leon. III. u. Steph. IV., Theophanes griechisch und lateinisch, Constantinus Manasses und Joannes Zonaras) hatte ich bereits im Jahre 1913 für Übungszwecke als Handschrift drucken lassen. Von seinem Ausbau in der angegebenen umfassenden Weise kam ich dann aber doch ab, weil die Verweise von den Fußnoten auf einen Anhang doch genaue Zeitangaben erfordert und das Studium meines Buches nur umständlicher gemacht und erschwert hätten. Der Nachteil wäre größer gewesen als der Vorteil. Um so mehr ist es mir nun eine Freude, das vorliegende, ebenfalls aus Seminarübungen hervorgegangene und aus meinem Fußnotenmaterial genährte Quellenheft an dieser Stelle anzeigen zu können. Denn Herr Dannenbauer hat hier die Aufgabe, die ich mir, allerdings in noch weiterem Rahmen, gesteckt hatte, unter Beschränkung auf das für Übungen Wesentlichste und auf die für das Problem entscheidenden Jahre von 795 (Pontifikat Leos III.) an ganz ausgezeichnet gelöst. Er ordnet sein Material in 4 Rubriken: I. Schriftsteller (Ann. r. Franc. und q. d. Einh., Ann. Laresh., Einh. V. Kar. M., V. Leon. III., Theophanes), II. Briefe und Aktenstücke (Briefsammlung Alkvins 796—801, Reinigungseid Leos III., Schreiben Karls nach Byzanz 811 u. 813, Reichsordnungen von 806 u. 817, Schreiben K. Ludwigs II. an K. Basileios I. 871), III. Gesetze, Zeremonialvorschriften usw. (Gesetze über Majestätsverbrechen, Krönungsvorschriften aus Konstantins IX. de cerimoniis, Litania 783—792 und Laudes 795—800), IV. Libellus de imperatoria potestate in urbe Roma. Ein Anhang bietet eine sehr willkommene Tafel der (ost-)römischen Kaiser von Konstantin d. Gr. 324 bis Basileios II. 1025. Persönlich begrüße ich in dieser Zusammenstellung besonders den Abdruck des Libellus und des von mir leider übersehenen und erst von D. in seiner Besprechung (S. 504) ans Licht gezogenen Titels XVII der Ἐκλογὴ τῶν νόμων vom Jahre 740 (S. 50) über das Verfahren bei συνομοσίαι gegen den βασιλεὺς oder gegen die πολιτεία τῶν χριστιανῶν, der m. Er. die letzte Beweislücke meiner Untersuchungen (4. Kap.) über den Majestätsprozeß vom Winter 800/801 (S. 239) und damit über die ganze These meines Buches schließt: man müßte denn beweisen können, daß dieses Kaisergesetz im italienischen Reichsgebiet nicht publiziert worden wäre, wofür doch gar nichts spricht.

Natürlich kann man in stofflicher Hinsicht noch weitergehende Wünsche hegen, um das Problem noch konkreter und kritischer beleuchtet zu sehen; vielleicht bietet eine 2. Auflage dem Herrn Herausgeber Anlaß und Möglichkeit, sie durch Aufnahme auch noch anderen Materials (z. B. auch der praef. u. a. charakteristischer Äußerungen der Libri Carolini)¹⁾ zu befriedigen und so sein Quellenbuch noch

1) Daß „bereits in den Libri Carolini von 792 Karl einmal den Titel imperator erhält“, wie R. Holtzmann, Hist. Vjschr. 25 (1930) S. 472 „einer noch ungedruckten Berliner Diss. von Hans Frederichs über die Gelehrten vom Hofe Karls entnommen“ hat, ist ein Irrtum. Diese Bezeichnung (II c. 28, Ausg. Bastgen, S. 89 Z. 35) bezieht sich wie die vorhergehende als „rex“ nicht auf Karl, sondern auf Christus.

brauchbarer wie für den Unterricht, so auch für die selbständige Forschung zu machen. Hier darf ich nur einige Bemerkungen formeller Art hinzufügen. Bei der V. Leon. III. fehlt die Kapiteleinteilung von Duchesne; im Text des Libellus (S. 61 letzte Zeile) die Seitenangabe (721) des Pertz'schen Druckes; im ganzen Heft die Numerierung der Zeilen jeder Seite von 5 zu 5. Und nicht zweckmäßig erscheint es mir auch, daß die Seitenzahlen der benutzten Drucke nicht an den Rand, sondern in den Text und daher bis weiter mitten in ein Wort hinein (z. B. S. 25: „ipso- (S. 7) rum“, S. 43: „conti- (S. 522) - gisset“) gesetzt worden sind. Ferner hätten ausgelassene Stellen überall, auch bei den Annalenwerken, durch Strichelchen oder besser Punkte bezeichnet werden sollen; dagegen wirkt der Zwischenstrich S. 27 und S. 31 zu stark trennend; bei ep. 93 (S. 27) hätte er m. E. durch den Abdruck des fehlenden Satzes „Sed et vestrae“ bis „adop-taret dilectioni“ überhaupt vermieden werden sollen. In den voraus-geschickten Literaturhinweisen (S. 6 f.) vermisste ich bei dem Kaiser-brief vom Jahre 871 die Arbeit von Poupardin, *La lettre de Louis X. à Basile le Macédon*, in *Le Moyen Age* 1894 S. 185—205, beim Libellus die (wenn auch von Pertz abhängigen) Abdrucke bei Watterich, V. Pontif. I S. 626 ff. und bei Zuchetti S. 189 ff. Auf S. 25 f. (Theophanes) ist (z. J. 6289 a. E., 6293 a. E., 6304) irrtümlich $\iota\nu\delta\iota\kappa\tau\acute{\omega}\nu\iota$ statt $\iota\nu\delta\iota\kappa\tau\acute{\omega}\nu\omicron\varsigma$ und im letzten Wort $\epsilon\beta\delta\acute{\omicron}\mu\alpha\delta\omicron\varsigma$ statt $\epsilon\beta\delta\omicron\mu\alpha\delta\omicron\varsigma$ gedruckt. Sicher wird sich auch dieses Quellenheft, wie die anderen der gleichen Sammlung, im akademischen Unterricht einbürgern, um die Studie-renden in eines der wichtigsten Probleme der ganzen mittelalterlichen Geschichte einzuführen. Gerade hier füllt es eine empfindliche Lücke auf das glücklichste aus.

Halle a. S.

Karl Heldmann.

Physiologus. A metrical bestiary of twelve chapters by Bishop Theobald, printed in Cologne 1492, translated by Alan Wood Rendell. London, John and Edward Bumpus, 1928. XXVIII u. 100 S. 15 Tafeln.

Der vornehm ausgestattete Band umfaßt verschiedene Stücke, die man nach dem Titel nur z. T. vermutet: 1. eine faksimilierte Wieder-gabe des *Physiologus Theobaldi Episcopi de naturis duodecim animalium* nach einem im Britischen Museum befindlichen Kölner Druck von 1492; 2. eine Übersetzung des lateinischen Textes ins Englische; 3. als Appendix B einen 2. Abdruck des lateinischen Wortlauts, dem die Textformen des Cod. Nr. 5 aus dem Archiv des Kapitels von Fano und von Migne S. L. 171, 1217—24 gegenübergestellt sind; 4. als Appendix A eine kurze Untersuchung über den *Physiologus* von Fano, eine auszugsweise Übersetzung eines Aufsatzes aus den *Studia Picena* I, 1925; 5. eine Beschreibung des Klosters Monte Cassino, in dem Bischof Theobald Abt gewesen sein soll, als Part I des Foreword; 6. dazu eine Reihe sehr schöner Abbildungen der Lage und der Bau-ten des Monte Cassino in ihrer heutigen Gestalt; 7. als 2. Teil des Vorworts einen Versuch, die Identität des Bischofs Theobald und das Datum seiner Originalhandschrift festzustellen.

Unter dem Namen *Physiologus* gehen schon in althristlicher Zeit Schriften, welche Erscheinungen der Natur, vor allem Tiere, beschreiben und moralisch allegorisierend deuten. Sie lassen uns in die Naturbeobachtung der Spätantike und des frühen Mittelalters ebenso aufschlußreiche Blicke tun wie in die Symbolsprache dieser

Zeitalter. Zudem sind sie zum Verständnis vieler Kunstwerke mit sinnbildlichem Gehalt unentbehrlich.

Die Veröffentlichung der metrischen Textform des Bischofs Theobald mit den dazugehörigen Auslegungen ist wertvoll. Die Einleitung dagegen ist schwach. Außer der Benutzung einiger Hinweise des Archivars von Monte Cassino Don Mauro Inguañez ist kaum etwas zur Aufhellung des Textes und seiner Geschichte getan. Ob wirklich der Abt Theobald von Monte Cassino (1022—1035) sein Verfasser ist, bleibt unsicher, obwohl sich in dem Klosterarchiv eine Handschrift aus dem 13. oder 14. Jh. mit dem Text gefunden hat. Über den Zusammenhang des vorliegenden metrischen Wortlauts mit anderen, namentlich den älteren Formen, ist gar nichts gesagt. Laudherts Geschichte des Physiologus (1889) und Strzygowskis Arbeit über den Bilderkreis des griechischen Physiologus (1899) bleiben unerwähnt.

Greifswald.

Hermann Wolfgang Beyer.

Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. XVII.) 157 S. Müller und Seiffert, Breslau 1930. Geh. RM. 8.—

Einer Anregung C. Brockelmanns folgend, gibt F. eine detaillierte Übersicht über die muslimische Polemik gegen das Christentum, soweit sie bis zum Schluß des Mittelalters in besonderen arabischen Werken oder wenigstens in größeren Teilabhandlungen ihren Niederschlag gefunden hat. Nach einer kurzen Einleitung (S. 1—3) werden die nötigen bio-bibliographischen Bemerkungen über die betreffenden Polemiker in chronologischer Anordnung vorausgeschickt (S. 4—38). Der eigentlich darstellende Teil der Untersuchung (S. 39—150) ist auf diese Weise von störendem Beiwerk entlastet, wengleich natürlich auch hier oft auf die einzelnen Autoren Bezug genommen werden muß, um unberechtigte Verallgemeinerungen zu vermeiden. Die Kontroversgegenstände werden — eben in diesem letzten, darstellenden Teil der Arbeit — unter folgenden Überschriften zusammengefaßt: 1. Die Vorstellung vom Verhältnis zum Christentum im allgemeinen. 2. Die Offenbarungsschriften: a) Vorwurf der Bibelfälschung. b) Biblische Muhammadprophetien. c) Der Qorän. 3. Dogmatische Streitpunkte: a) Gotteslehre, Trinität, Christologie. b) Erlösungslehre. c) Heilsgeschichte, Prophetenlehre. d) Eschatologie. 4. Gegenstände aus der religiösen Praxis: a) Kult, Ritus. b) Rechtspraxis. c) Moral.

So glücklich die Wahl des Themas genannt zu werden verdient — die Neuaufnahme des Problems war durch wichtige Quellenveröffentlichungen der letzten Jahre und Jahrzehnte dringlich geworden —, so befriedigend ist auch die Art und Weise, in der die Aufgabe gelöst wurde. F. verfügte über die dogmengeschichtlichen und philosophischen oder besser: scholastischen Kenntnisse, die dazu nötig waren, um sich in einen teilweise so spröden und unmodernen Stoff einzufühlen. Es ist sicher zu einem guten Teil gerade der katholisch-theologischen Vorbildung des Verfassers zu verdanken, wenn die vorliegende Arbeit in so trefflicher Weise über die anti-christliche Polemik des mittelalterlichen arabisch-islamischen Schrifttums orientiert. Die folgenden Bemerkungen über ein paar

Einzelheiten im Text wollen diese verdiente Anerkennung für das Werk als Ganzes in keiner Weise herabmindern.

S. 7, Z. 25 f.: Ṭabarī ist nicht unter Mu'tasim zum Islam übergetreten, sondern erst unter dem (übernächsten!) Kalifen Mutawakkil. Siehe M. Meyerhof, 'Alī ibn Rabban at-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr. (ZDMG, NF 10/1931, S. 38—68), S. 52 f., 55. — S. 16, 2 v. u. lies 1153 statt 1159. — S. 32, 29 lies 935 statt 933. — S. 33 unten: Muḥammad Ibn abī Ṭālib wäre hier und später im Text besser mit seinem sonst eingebürgerten Beinamen Dimiṣqī zitiert worden. — S. 58, 3 ff.: Der arabisch zitierte Satz ist schwerlich richtig übersetzt, da „lau“ nur irreal Bedingungssätze einzuleiten pflegt. Ich würde übersetzen: „Selbst wenn sie an den anderen Stellen ihrer Übersetzung nicht auch ‚ta'til‘ gemacht hätten, so hätte man (doch) Grund zu Vorwürfen.“ Da mir jedoch der zusammenhängende Text nicht zugänglich ist, kann ich für die Richtigkeit der Deutung nicht einstehen. Vielleicht ist die Stelle überhaupt verderbt. — S. 119, Anm. 4: Das unübersetzte fauqa ġid'ihi (nachklassisch statt ġid'h'ihi, falls nicht etwa der Punkt über dem Dāl überhaupt zu ergänzen ist) bedeutet: auf seinem (Kreuzes-) Stamm droben. — Der Verf. benützt im Lauf seiner Untersuchung öfters die Gelegenheit zu kritischen Bemerkungen über die unhaltbaren Äußerungen muslimischer Autoren. Man wird ihn deshalb gewiß nicht der Unwissenschaftlichkeit zeihen können, auch wenn er dabei manchmal zu etwas kräftigeren Ausdrücken greift, als sie in dem farblosen Jargon wissenschaftlicher Sachlichkeit üblich sind. An vereinzelt Stellen scheint er aber mit seiner Kritik doch etwas übers Ziel hinauszuschießen. So hätte er in dem Passus auf S. 87 unten „Da der Islam nicht nur eine politische, sondern schließlich auch religiöse Erscheinung ist...“, das Wörtchen „schließlich“ besser unterdrückt, schon allein deshalb, um etwaige muslimische Leser nicht unnötig zu verletzen. Aber auch aus sachlichen Gründen: denn Religiosität ist wirklich nicht die schwächste Seite des Islams. Ebenso geht F. etwas zu weit, wenn er (S. 144 unten) auf Grund einer kasuistischen Einzelentscheidung, nach der schon ein Betupfen selbst mit schmutzigem Wasser das Reinheitsgesetz befriedige, ganz allgemein behauptet, das muslimische Waschungsgebot diene nicht der Förderung der Reinlichkeit. Schließlich ist es auch etwas zu sehr verallgemeinert, wenn er (S. 146) erklärt, der (angebliche) Vorzug des islamischen Rechts, unmittelbar vom Propheten herzurühren, sei „nur eine Fiktion, eine pia fraus“. Die Rückdatierung der gesamten Šarī'a ist allerdings, nach unserer historisch orientierten Auffassung, eine Fiktion. Aber das hindert doch nicht, daß (gerade im Vergleich mit den christlichen Verhältnissen) viele Einzelheiten im islamischen Recht direkt auf Mohammed zurückgehen — man denke an die Regelungen betr. Erteilung oder Heirat. Man wird also dem muslimischen Standpunkt in dieser Frage wenigstens einen wahren Kern zuerkennen müssen.

Heidelberg.

R. Paret.

Eugen Mogk, Der Ursprung der mittelalterlichen Sühnekreuze. (Berichte über die Verhandlungen der sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-histor. Klasse, 81. Bd., 1929, Heft 1.) Verlag S. Hirzel, Leipzig 1929. 28 S. RM. 1.—

Die Arbeit führt den Nachweis, daß die Bezeichnung der in Mittel- und Nordeuropa zahlreich begegnenden mittelalterlichen Steinkreuze als „Sühnekreuze“, die besonders gern von Rechtshistorikern übernommen worden ist, nur eine zeitlich begrenzte und relative Bezeichnung hat. Zwar bezeugen Sühneverträge für die Zeit vom 14.—16. Jahrhundert, daß viele Kreuze aus dieser Zeit die Bezeichnung zu Recht tragen, indem das altgermanische Sippenrecht schließlich in diese Form der Sühne ausgelaufen war. Aber nicht alle Kreuze dieser Zeit und erst recht nicht die zahlreichen Exemplare früherer und späterer Jahrhunderte lassen sich auf diese Weise befriedigend erklären. Unter ausgiebiger Verwendung der volkskundlichen Literatur und bereits vorliegender Spezialuntersuchungen für einzelne Gebiete kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß die Kreuze die verchristlichte Form des altgermanischen Totenkultes und des diesem dienenden Steinkultes darstellen, indem Volksglaube und christliche Symbolik sich hier mischen. Das Sühnekreuz mit kirchlichen Feiern zugunsten der Seelen der Ermordeten kam erst zustande, als die Kirche seit 1500 das Sühneverfahren aus dem altgermanischen Recht in ihre Hände nahm. Als später sowohl dieser kirchliche wie der frühere dem Volksglauben entsprungene Brauch vergessen war, knüpften sich mancherlei neue Vorstellungen an das Steinkreuz, die aber für die Erklärung des Ursprungs dieser Denkmäler nichts mehr abwerfen.

Breslau.

Helmut Lothar.

Coloman Juhász, Das Tschanad-Temesvarer Bistum im frühen Mittelalter 1050—1307. Einführung des Banats in die westeuropäische germanisch-christliche Kulturgemeinschaft. (Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslandsdeutschum und zur Auslandskultur, hrsg. von Georg Schreiber, 50./51. Heft.) Münster i. W., Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1950, XI u. 368 S. RM. 14.—.

Der Verfasser bietet ein nach allen Seiten hin abgerundetes Bild der Geschichte des von Stephan dem Heiligen in dem neu eroberten Gebiet wohl um 1050 begründeten Bistums in den drei ersten Jahrhunderten seines Bestandes. Die 15 Bischöfe dieses Zeitabschnittes führt er unter klarer Herausarbeitung der wichtigsten Begebenheiten einzeln vor, sucht den Umfang der Diözese festzustellen, läßt sich aus über die Vermögens- und Patronatsverhältnisse des Bistums, kennzeichnet die Verfassung und die Mitglieder des Domkapitels und schildert das geistige und religiöse Leben der Diözese. Da die Archive in den Türkenkriegen in den meisten Fällen zugrunde gegangen sind, war es nicht leicht, historisch zuverlässiges Quellenmaterial zustande zu bringen. In vorsichtiger Abwägung der Überlieferung ist der Verfasser zu gesicherten Ergebnissen gelangt. Die Art, wie er die für die Anfänge grundlegende Vita Gerardi, des ersten Trägers des Bischofsamtes, behandelt, ist kennzeichnend für seine vorsichtige Arbeitsweise.

Wien.

Karl Völker.

Gioacchino da Fiore, Tractatus super quatuor Evangelia; a cura di Ernesto Buonaiuti. Fonti per la Storia d'Italia, Scrittori secolo XII. Istituto storico Italiano. Roma 1930. LXXI u. 363 S.

Ernesto Buonaiuti, Gioacchino da Fiore; i tempi, la vita, il messaggio. Collezione di studi meridionali diretta da U. Zanotti-Bianco. Roma 1951, XII u. 258 S.

Henry Bett, Joachim of Flora. Great medieval churchmen, ed. by L. E. Binns. London, Methuen & Co. 1931. 184 S.

Neue Ausgaben der Schriften Joachims von Fiore sind oft gewünscht und nunmehr von verschiedenen Seiten in Angriff genommen worden (ZKG 48, 138). In einem stattlichen Band legt E. Buonaiuti als erste Frucht dieser Bemühungen, als erste kritische Ausgabe eines Joachim-Textes überhaupt das bisher ungedruckte Spätwerk des Abtes vor: eine Konkordanz und Exegese der 4 Evangelien, die allerdings Bruchstück geblieben und über die Anfänge kaum hinausgekommen ist. Der erste Traktat behandelt die Zeit von Christi Geburt bis zum Beginn seiner Predigt; die 4 Evangelien werden stückweise abwechselnd interpretiert. Der 2. Traktat behandelt die Berufung der Jünger in einer Parallel-Interpretation der 3 Synoptiker, ist aber wohl unvollständig (Matth. bricht bei 4, 22 ab, S. 218; Markus hört schon bei 1, 18 auf, S. 210; nur Lukas ist bis 5, 12 durchgeführt). Der 3. Traktat ist eine fortlaufende Exegese von Joh. 2, 12 bis 5, 18 und bricht dann unvollendet ab. Wahrscheinlich hat Joachim die Schrift in diesem fragmentarischen Zustand hinterlassen; denn äußere wie innere Gründe sprechen dafür, daß es ein Werk seiner letzten Zeit ist. Die Geschichtstheorie und die Zeitkritik, der hier wie in allen seinen Schriften die Exegese dient, ist hier kühner und zugespitzter als sonst, wenn auch nicht weniger in dem Wust der exegetischen Technik vergraben. Es ist dem Herausgeber sehr zu danken, daß er die Benutzung wesentlich erleichtert hat durch ein sehr ausführliches Sach-Register und durch ständige Verweise auf entsprechende Stellen in Joachims anderen Schriften. Dadurch ist eine brauchbare Grundlage geschaffen für die Erkenntnis von Joachims eigentlichen Intentionen und — zusammen mit den künftigen Ausgaben seiner früheren Schriften — für die Einsicht in die allmähliche Steigerung dieser „Prophetie“ und Zeitkritik. — Es sind nur 2 Handschriften erhalten, die Verbreitung war vermutlich behindert durch den fragmentarischen Charakter der Schrift. Den Text der älteren und bei weitem besseren Handschrift (Padua) hat B. buchstabengetreu abgedruckt, die meisten Varianten der anderen (Dresden) vermerkt. Die Textwiedergabe ist allerdings nicht fehlerlos¹⁾. Leider hat B. auch die Gliederung des Textes nicht besser hervorgehoben als die Handschrift. Wenigstens der jeweils interpretierte Schrift-Text müßte hervortreten, um dem Leser das Verständnis des Zusammenhangs zu erleichtern, und wichtige Absätze, wo der interpretierte Autor wechselt (wie S. 12, 66, 98, 112, 166, 175), dürften nicht ganz übergangen werden. Ganz so ungeordnet, wie B. glaubt (S. 242), ist das Werk gar nicht. In der Einleitung, die einige schon in den „Ricerche religiose“ erschienene Aufsätze (s. ZKG 48 S. 138) wieder-

1) Einige Stichproben ergaben folgende Korrekturen: S. 10 sind Lücken markiert, die nicht vorhanden sind; der Text ist unversehrt. S. 20, 17 lies spiritum statt spiritu. 21, 21 provide/proinde. 26, 17 quodammodo (auch in Handschrift P). 26, 18 videor/Judeorum; Sare/fare! 35, 20 de legatione. 192, 14 sint/sunt; das folgende Zitat geht bis „vocem sponsi“. 192, 25 quorum/quarum. 194, 8 pertinuerit/pertinuit. 195, 2 Jhesum/Jhesu. 195, 20 hat D richtig laycorum statt eorum. 297, 25 f. qua sola suadentur/que sola suadetur. 301, 18 etiam/[et]; so öfter. 304, 10 que/qui. 307, 29 tempora D. — Außerdem sollte es kenntlich sein, wo der Text in P verdorben und die Lesart von D richtig ist, wie 19, 19; 21, 15 u. 18; 32, 18 etc.

gibt, hätte die interessante Tatsache Erwähnung verdient, daß Salimbene im Sommer 1248 in Hyères von dem Joachiten Hugo von Digne diese Schrift erhielt („quod habebat de expositione abbatis Joachym super IV evangelistas“) und sie mit einem Genossen im Franziskaner-Konvent von Aix für den damaligen General-Minister Johannes von Parma kopierte; M. G. Ser. XXXII S. 294.

Die Darstellung, die B. dieser Ausgabe folgen ließ, gibt im ersten Teil einen Überblick über die politischen und kirchlichen Verhältnisse des süditalienischen Normannenreiches im 12. Jahrhundert. Beachtenswert sind darin vor allem die Angaben über die Bedeutung des byzantinischen Elements und des basilianischen Mönchtums in Süditalien (S. 77—90) und über die Rolle der Zisterzienser im Normannenreich (S. 97—113). Die Andeutungen über innere Beziehungen zwischen der normannischen Politik und Joachims geistiger Haltung (S. 43, 75) scheinen mir weniger überzeugend. Der 2. Teil erörtert das schwierige Problem der Biographie Joachims. B. verwirft die legendäre Tradition völlig und greift die Hypothese von der bäuerlichen Herkunft des Abtes (vgl. ZKG 48, S. 154) unbedenklich auf, spricht sogar von „niederster Abstammung“ (S. 129, 185). Das entspricht seiner Überzeugung von der Zugehörigkeit Joachims zu der „demokratischen, antifeudalen“ Bewegung, die in der sozialen und wirtschaftlichen Umwälzung der Zisterzienser zum Durchbruch gekommen sei (S. 169 f., 185 u. ö.). Aber überzeugende Argumente für diese biographische Hypothese vermag B. nicht beizubringen. Das ist um so bedauerlicher, als er alle biographischen Anhaltspunkte, die wir sonst haben, völlig entwertet will: die autobiographischen Stellen in den Vorreden seiner Schriften, der berühmte Brief von 1200, in dem er seine Schriften aufzählt und dem päpstlichen Urteil unterstellt, die Angaben der englischen Chronisten (vgl. ZKG 48, S. 148 f.) und das Zeugnis der Prophetien-Deutung vom Jahre 1184 (vgl. *ibid.* S. 140 ff.) — alles das hält B. für unecht, gefälscht oder entstellt. Die Florenser Mönche haben nach seiner Meinung ein ganzes System falscher Angaben ersonnen, um erstens den Verdacht gegen Joachims Orthodoxie abzuwehren und zweitens gute Beziehungen zwischen ihm und den Päpsten glaubhaft zu machen. Der falsche Ausgangspunkt für diese Hypothesen liegt, wie mir scheint, in B.s irriger Auffassung von Joachims Haltung gegenüber dem Papsttum (die man freilich nicht mit seiner Haltung gegenüber dem „populus Romanorum“ verwechseln darf! s. S. 147; an anderer Stelle spricht B. selbst von dem „profondo sentimento di ossequio a Roma, che accompagna tutte le sue opere“, S. 165; Trakt. S. 227; und das kann sich sinnvoll nur auf die römische Kirche und Kurie beziehen). Eine grundsätzliche Gegnerschaft, meint B., habe dem Abt so enge Beziehungen zu mehreren Päpsten, wie sie die Dokumente bezeugen, verboten. Daß diese Auffassung falsch ist, nicht aber die Dokumente, wird sich im Zusammenhang mit der Ausgabe der anderen Joachim-Schriften unschwer erweisen lassen. Auch manche Irrtümer im einzelnen werden dann zu berichtigen sein. — Der 3. Teil des Buches behandelt Joachims Lehre, ausgehend von der Hermeneutik. Wertvoll sind darin vor allem die Ausführungen über den Zusammenhang zwischen der Trinitätslehre und der Geschichtstheorie Joachims. Im allgemeinen scheint mir B. den „mystischen“ Charakter des joachimschen Denkens auf Kosten seiner systematischen Intentionen zu überschätzen. Die von Joachim postulierte „*intelligentia spiritalis*“ ist so wenig mystisch

wie rationalistisch; sie will die aus den Gegebenheiten von Schrift und Geschichte erwachsende Erkenntnis des Weltplanes Gottes als künftige Parodie des heiligen Geistes erfassen und deuten. — Auf jeden Fall ist das Buch ein anregender Beitrag zur Erörterung der Joachim-Probleme, die jetzt überall in Fluß gekommen ist.

Das Buch von H. Bett ist weniger problematisch. Es berichtet, ohne wesentlich Neues beizubringen, mit sorgfältiger Benutzung der bisherigen Forschung, über Leben, Schriften und Gedanken des Abtes und über die Auswirkung seiner Lehre vor allem in franziskanischen Kreisen, weist auch mehrfach auf ähnliche Gedanken in der außerdchristlichen Welt hin und wird hoffentlich dazu beitragen, auch die englische Forschung an diesen Fragen zu interessieren.

Leipzig.

H. Grundmann.

Aegidius Romanus, *De ecclesiastica potestate*. Hrsg. v. Richard Scholz. Weimar, Hermann Böhlau Nachfolger 1929. XV, 215 S. Geh. RM. 16.—

Der Traktat des Aegidius Romanus († 1516) *De ecclesiastica potestate* ist nicht nur ein sehr interessantes Dokument der lebhaften Erörterung der staatsrechtlichen Probleme in der Zeit der großen Kämpfe Papst Bonifatius VIII. mit Frankreich und England, sondern er ist unmittelbar von großem kirchengeschichtlichem Einfluß gewesen. Die kurialistischen Publizisten pflegten damals, aufgefördert oder nicht, ihre staatsrechtlichen Traktate der Kurie zu unterbreiten, die dann die für sie brauchbaren Gedanken als Bausteine zu ihren Kundgebungen benutzte. Und so hat Bonifatius VIII. Gedankengehalt und Gedankengang des Traktats des Aegidius in seiner Bulle *Unam sanctam* verwertet. Der älteren Forschung war dieser Traktat nur aus den Referaten bekannt, die vor allem J. Gierke (*Genossenschaftsrecht*, Bd. III, 1881, § 11) und Richard Scholz (*Die Publizistik in der Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.*, 1905) gegeben hatten. Die von den Italienern Boffito und Oxilia veranstaltete Ausgabe (Florenz 1908), die eine minderwertige Handschrift liederlich wiedergab, ist in einem Maß unbrauchbar, das nur von wenigen Editionen erreicht werden dürfte. Daher ist die vorliegende Ausgabe, die der beste derzeitige Kenner dieser Materie mit großer Sorgfalt hergestellt hat, freudig zu begrüßen. Er konstituiert seinen Text mit Hilfe einer Hs. der Pariser Nationalbibliothek (ms. lat. 4229 fol. 1—57) und eines Vatikanischen Kodex (Vat. lat. 5612) und zieht Vat. lat. 4107 und eine Hs. der Florentiner Nationalbibliothek (Magliabech. I. VII. 12) zu Korrekturen heran.

Jena.

Karl Heussi.

Ernst Mehl, *Zum Prozeß des Cecco d'Ascoli*; Sonderdruck aus der Festschrift für Georg Leidinger, München (Hugo Schmidt. 1930). S. 179—186.

Der Verfasser macht wahrscheinlich, daß die Gründe für die Verurteilung und Verbrennung dieses berühmten Astrologen (16. September 1527) nicht in seiner astrologischen Tätigkeit als solcher zu suchen sind, die nicht als Ketzerei galt, sondern in der Tatsache, daß er den beiden gefährlichsten Häresien seiner Zeit das Wort geredet hatte: dem Averroismus durch seine Theorie von der siderischen Bestimmtheit der Religionen, durch die die Absolutheit des Christentums gefährdet schien; und dem Spiritualismus durch seine astrologischen

„Beweise“ für die Armut und Eigentumslosigkeit Christi und seiner Jünger, wodurch er sich gerade die Feindschaft der Florentiner Franziskaner zuziehen mußte, die damals in heftigem Kampf gegen jene Armutslehre der Spiritualen standen. Der Prozeß Ceccos wird durch diese Hinweise verständlicher und gewinnt ein allgemeineres geistesgeschichtliches Interesse.

Leipzig.

Herbert Grundmann.

Emilia Fogelklo, Die heilige Birgitta von Schweden. Aus dem Schwedischen übertragen von Maja Loehr. Mit einem Geleitwort von Friedrich Heiler. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, Bd. 9.) Verlag Ernst Reinhardt, München 1929. 339 S. RM. 7.50.

Eine neuere wissenschaftlich brauchbare Biographie der schwedischen Heiligen in deutscher Sprache besitzen wir nicht. Die vorliegende Übersetzung des schon 1919 schwedisch erschienenen Werkes ist daher sehr zu begrüßen. Freilich geht es nicht in schwerer wissenschaftlicher Rüstung einher (die Anmerkungen bringen eigentlich nur Angaben über schwedische Personen und Verhältnisse, mit denen der Leser nicht ohne weiteres vertraut sein kann); überall aber spürt man deutlich, daß ernsthafte wissenschaftliche Arbeit hinter den Ausführungen steckt, vertraute Kenntnis der mittelalterlichen Gedankenwelt und Religiosität, feine psychologische Vertiefung in die Offenbarungen B.s. Auch eine Biographie in dem Sinne kann das Werk nicht genannt werden, daß die äußeren Lebensereignisse das Wesentliche an ihm wären; sie stehen vielmehr oft nur angedeutet im Hintergrund und geben den schmalen Rahmen ab, aus dem die unerbittliche Kämpferin und fürsorgende Mutter, die richtende Prophetin und die helfende Heilige dem Leser entgegenreten. Mag manches an ihr altmodisch und unpraktisch sein, die Verfasserin versteht es, auch die uns fern gerückten religiösen Vorgänge und Gedanken jener Zeit lebendig werden zu lassen. Oft mutet deshalb die Schilderung romanhaft an, trotzdem sie überall auf guter historischer Kenntnis und vorsichtiger Kritik beruht. Zweierlei, in dem Buch selbst nur gelegentlich angedeutet, sei noch als bedeutsam an ihm hervorgehoben: es bietet lehrreiches Material für einen Vergleich zwischen der vornehmen schwedischen Birgitta und ihrer etwas jüngeren Zeitgenossin, dem armen Färberskind Katharina von Siena, und es entrollt ein dankenswertes Bild dessen, was in dem vortridentinischen Katholizismus an eigenständiger prophetischer Wucht möglich und tragbar war.

Breslau.

Helmut Lothar.

Rudolf Holinka, Sektářství v Čechách před revolucí husitskou (Das Sektenwesen in Böhmen vor der hussitischen Revolution).

In: Sborník filosofické fakulty university komenského v Bratislavě, Jhg. VI u. 52 (3), Bratislava 1929, 189 S. kč 54.50.

Böhmen gilt als das klassische Land der Ketzerei im Mittelalter, insofern hier durch den Hussitismus eine Abfallsbewegung von der katholischen Kirche in Erscheinung getreten ist, der diese mit den sonst üblichen Abwehrmitteln nicht bezukommen vermochte. Wenn man bedenkt, daß zwischen der böhmischen und der lutherischen Reformation sich unmittelbare Beziehungen herausgebildet haben, so gewinnen diese Vorgänge im Lande der Wenzelkrone eine noch

größere Bedeutung. D. V. unternimmt es nun in dieser fleißigen Seminararbeit, die antikirchlichen Regungen in Böhmen vor dem Auftreten des Hus zusammenhängend klarzustellen. Dabei scheidet er von vornherein die Flagellanten als Vertreter einer bloß gesteigerten katholischen Askese aus. Den Hauptkern bilden die Waldenser, von denen er die auf dem Boden des manichäischen Dualismus stehenden mit den Katharern zusammenhängenden Gruppen unterscheidet. Die Luziferianer des 13. und Kremser des 14. Jahrh., die gelegentlich als Waldenser bezeichnet werden, zählt er mit vollem Recht diesen Kreisen zu. Im Taboritentum glaubt er ebenfalls in erster Linie waldensische Einflüsse und nicht wiklefitische, wie es Loserth haben wollte, feststellen zu können. Die Begharden, die Brüder des freien Geistes, die chiliastischen Adamiten, stellt er ebenfalls in Böhmen fest. Durch die Heranziehung von Aufzeichnungen der Inquisitionsgerichte gelangt er zur Kenntnis neuer Einzelheiten. Der Übergang zum Hussitismus hätte klarer erfaßt werden sollen.

Wien.

Karl Völker.

Rudolf Stadelmann, Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Frank. (Budreihe der deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Band 15.) Halle a. S. Max Niemeyer 1929. VIII u. 294 S. 8°. RM. 14.—, geb. RM. 16.—.

Diese bedeutende Schrift (deren Anzeige ursprünglich P. Joachimsen † übernommen hatte, so daß sie jetzt sehr verspätet erscheint), weicht zwar in ihren Zielen wie in ihren Methoden stark ab von dem üblichen Schema „vorreformationsgeschichtlicher“ Untersuchungen, geht aber dennoch den Kirchen- und Religionshistoriker sehr nahe an. Ihr Ziel ist nicht, wie üblich, ein inhaltliches Verständnis der spätmittelalterlichen Ideenwelt und ein Abwägen ihres religiösen Gehaltes im Vergleich mit der reformatorischen Predigt, sondern eine Deutung des späten Mittelalters rein aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus: nicht als Auftakt für das kommende Neue, sondern als ein Prozeß unaufhaltsamer „Zersetzung“, Selbstauflösung des Alten. Den „Zerfall der religiösen Metaphysik des Mittelalters“ hatte schon W. Dilthey als den eigentlichen Inhalt der Geistesgeschichte des 15. Jahrhunderts bezeichnet. Aber die Anregungen Diltheys werden hier von einem sehr sensiblen Geiste ergriffen, der uns zum erstenmal ein ganzes Zeitbild des „Verfalls“ vor Augen stellt: mit starken, zuweilen grellen, aber immer sehr überlegt gewählten Farben, mit einer fast raffinierten Kunst der Ausdeutung und Zusammenschau geistiger Erscheinungen, religiös-philosophischer Ideen, literarisch-poetischer und künstlerischer Produktionen im weitesten Sinne. Dabei richtet sich das Interesse (wie schon angedeutet) nicht eigentlich auf das Inhaltliche, auf den weltanschaulichen Gehalt, überhaupt auf das Sachliche der geistigen Leistung. Vielmehr geht es dem Verfasser wesentlich um Fragen der Strukturpsychologie im Sinne Diltheys, vor allem um die psychologische Ausdeutung der weltanschaulichen Sinngebilde auf ihren Erlebnisgehalt, wie sie Karl Jaspers in seiner „Psychologie der Weltanschauungen“ (stärker typisierend als hier) angebahnt hat.

In dieser Zielsetzung und Methode liegt das Neue, Originelle, Glänzende, in vieler Hinsicht Fruchtbare — zugleich freilich auch die Einseitigkeit, ja Gefahr des Buches.

Es ist mit wenigen Worten nicht möglich, die eigentliche Leistung St.s anschaulich zu machen. Seine historische Kunst ist wesentlich eine Kunst des Interpretierens — er besitzt ein fein differenziertes Einfühlungsvermögen, das sich auch in die seelischen Untergründe solcher geistigen Produktionen vorzutasten weiß, die sonst den modernen Betrachter fremdartig bis zu völliger Unzugänglichkeit anmuten. Im Mittelpunkt stehen drei bedeutende Gestalten: Nicolaus von Cusa, Wessel Gansfoort und Sebastian Franck, daneben — ergänzend — noch einzelne Nebenfiguren, wie Agrippa von Nettesheim, Thomas a Kempis und Hans Denck. Nirgends sind diese Gestalten bisher so einleuchtend und eindringlich als eine geistige Gesamterscheinung von wesentlich einheitlicher Struktur geschildert worden wie hier. Es ist das „Sentiment des 15. Jahrhunderts“, das sie so eng miteinander verbindet — ein „Sentiment“, dessen wesentliche Merkmale in den vier Hauptkapiteln des Buches nacheinander herausgestellt werden: „Skepsis“ (Abwandlungen der Idee der *docta ignorantia*) „Resignation“ (hervortretend in verschiedenen Formen der spätmittelalterlichen Mystik), „Emanzipation“ (Zerbrecen der Traditionsgebundenheit und des Primates der Offenbarung durch den Rationalismus eines spätmittelalterlichen Vernunftglaubens, der zu religiös-universalem Theismus und passiver Toleranz hinüberführt), „Pessimismus“ (Krisengefühl, Verfallsidee). Eben diese Grundstimmungen eines Zeitalters offensichtlicher „Dekadenz“ glaubt St. auch in den eigentlich repräsentativen Werken deutscher Kunst und Dichtung in jener Epoche wiederzufinden: als „dominierende Gefühlslage“, als „Grundton, auf den alles abgestimmt ist“. Das alles wird mit einer bestechenden Kunst dialektischer Beweisführung, schlagkräftiger Formulierungen durchgeführt, die auch gewagte Konstruktionen (an denen es keineswegs fehlt) einleuchtend zu machen weiß.

Für die Kirchengeschichte wird als unmittelbar greifbarer Gewinn aus diesen Untersuchungen wohl vor allem ein tieferes Verständnis der Eigenart und der geistigen Herkunft jener eigentümlich zwitterhaften Bildungsreligiosität herauspringen, die im Umkreise eines Wessel Gansfoort gedieh, im wesentlichen ein edtes Produkt spätmittelalterlicher Geistesverfassung, und die zu geschichtlicher Bedeutung, vor allem als Nährboden erasmischer Frömmigkeit, gelangt. Aber auch die Gestalt des Cusaners und die rätselhafte Physiognomie Sebastian Francks rücken in eine sehr interessante Beleuchtung: der innere Zusammenhang des spätmittelalterlichen Spiritualismus, wie er vom 15. Jahrhundert in das 16. hinüberreicht, wird an vielen Stellen überraschend deutlich. Und schließlich gewinnt die Gestalt Martin Luthers, des gottesfüllten Propheten, ganz von selbst auf dem Hintergrunde dieses Zeitalters ermattender seelischer Kräfte, einer „morbiden Psyche“, ein eigentümlich mächtiges Relief.

Die protestantische Kirchengeschichtsschreibung war von jeher geneigt, das ausgehende Mittelalter als eine „Verfallsperiode“ zu betrachten. Indessen meinte sie damit etwas ganz anderes als St.: ein religiös-moralisches Urteil, nicht eine strukturpsychologische Beobachtung. Die Fragestellung St.s ist hochmodern: aus der seelischen Zerrissenheit einer Zeit, die sich selbst als epigonal, als Spätzeit empfindet, wird den Dekadenzvorstellungen des 15. Jahrhunderts, des versinkenden Mittelalters mit gesteigertem Interesse nachgespürt. Es wäre nicht schwer zu zeigen, daß es dabei nicht ohne Gewaltigkeiten abgeht. Auch wenn man ganz davon absieht, daß

nur bei bewußt einseitiger Fragestellung — also nur provisorisch — der Versuch erlaubt ist, alle seelischen Komponenten einer Zeit auf einen gemeinsamen Generalnenner zu bringen (nicht um Geschichte zu schreiben, sondern nur um sie in einem bestimmten Sinn zu ermöglichen!), bleiben Bedenken genug. Der Kenner des Mittelalters wird vor allem eine gewisse Modernisierung der von St. analysierten geistigen Erscheinungen bemerken. Wohl ist sich St. selbst der ungeheuren Schwierigkeit bewußt, das Neue, Eigene spätmittelalterlichen Denkens von der zähen Masse des Überlieferten, Übernommenen zu trennen. Dennoch verfährt er nicht überall mit der nötigen Zurückhaltung und Vorsicht, deutet er oft allzu stürmisch die eigene Problematik in die Seele seiner Gestalten hinein, ist er imstande, wohl auch einmal Bloß-Erbauliches, Herkömmliches, als Ausdruck letzter seelischer Erschütterung, harmloses Nebeneinander gegensätzlicher Denkmotive als Symptom geistiger Verquältheit zu mißdeuten. Dennoch scheinen mir seine Ergebnisse im wesentlichen überzeugend. Man kennt die weitverbreitete Neigung zumal katholischer Forscher, möglichst alle Erscheinungen der mittelalterlichen Kirchengeschichte, die nicht offiziell verkerzert sind, im Sinne einer korrekten thomistischen Tradition oder zum mindesten irgendwelcher patristischen Autoritäten auszulegen und damit zu verharmlosen. Das Buch St.s geht in der entgegengesetzten Richtung sicherlich zu weit. Dennoch sind wesentliche und bleibende Erkenntnisse, wie ich meine, durch ihn gewonnen. Und wenn dieser lebhaftige Geist auch manchmal mehr zu funkeln als zu leuchten scheint — immer weiß er zu fesseln, und zuletzt erweist sich sein Buch doch als ein Erzeugnis echten Forscherdrangs.

Freiburg i. Br.

Gerhard Ritter.

Reformation und Gegenreformation.

Fritz Halbauer, Mutianus Rufus und seine geistesgeschichtliche Stellung (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hrsg. von Walter Goetz, Bd. 38). Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1929. IV und 150 S. RM. 8.—

Der Verf. ist sich der Schwierigkeit seiner Aufgabe bewußt gewesen, die in dem fragmentarischen Charakter des Quellenmaterials liegt: „aus einem über 55jährigen Leben nur gegen 600 Briefe“, sich verteilend auf die Jahre 1502—1525, in reichlicher Anzahl nur aus den Jahren 1512—1515. Also nirgends eine systematische Darstellung, immer nur Ansätze dazu, fast möchte man sagen: Aphorismen. Andererseits aber schüttet Mutian in diesen Privatbriefen rückhaltloser sein Herz aus, als er es wohl in für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften getan hätte. In der Eigenart des Quellenmaterials ist es gewiß auch begründet, daß die Welt- und Lebensanschauung Mutians widerspruchsvoller erscheint, als sie gewesen ist: Briefe spiegeln naturgemäß verschiedene Einstellung und Stimmungswechsel stärker wider als Schriften, die Denken und Fühlen eines ganzen Lebensabschnittes, in sich ausgeglichen, wiedergeben. Mit großem Fleiß und Geschick läßt der Verf. aus den unzähligen kurzen brieflichen Äußerungen ein lebensvolles Bild erstehen. Besonders dankbar muß man ihm dafür sein, daß er nicht in die jetzt vielfach üblich gewordene ungeschichtliche Manier verfällt, die Männer der Renaissance und des Humanismus nur an Luther zu messen und unter-

zubewerten. Hajo Holborn sieht in seinem „Ulrich von Hutten“ mit Recht einen Grundirrtum Kalkoffs darin, daß diesem „der Protestantismus die einzig fruchtbare und hohe Geistesmacht des 16. Jahrhunderts ist“ und daß er „nur einen kleinen Kreis des Humanismus, der ein bestimmt geartetes Frömmigkeitsideal entwickelt hat, als zukunftsreich gelten läßt, aber eben doch nur deshalb, weil er die Reformation Luthers hat vorbereiten helfen“. Demgegenüber tritt bei Halbauer die Selbständigkeit und der Eigenwert des von dem Rationalisten und Moralisten Mutian vertretenen deutschen Humanismus, auf den „spätere Jahrhunderte mit Bewußtsein wieder zurückgriffen“ (Holborn), deutlich heraus.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Hildegard Zimmermann, Lukas Cranach d. Ä. Folgen der Wittenberger Heiligtümer und die Illustrationen des Rhauschen Hortulus animae. Schriften der Gesellschaft der Freunde der Universität Halle-Wittenberg. 1. Heft. Halle 1929. Gebauer-Schwetschke A. G.

Es ist ein erfreulicher Anfang der neuen hallischen Schriftenreihe, aus der Feder der wohlbekannten Kennerin des Wittenberger Holzschnitts, inhaltlich gleich bedeutsam für die Kenntnis spätmittelalterlicher wie reformatorischer Frömmigkeit. Wie auf manch anderem Gebiet der Reformationsgeschichte zeigt sich auch hier das gleiche: Äußerlich Verwendung des alten überkommenen Materials, innerlich eine Umwertung im evangelischen Sinne. Die Verf. kommt zu interessanten Ergebnissen, zunächst durch Zuweisung von weiteren 5 Holzschnitten zu einer wahrscheinlich geplanten neuen Auflage der Quartausgabe des Heiligtumbuches, dann aber vor allem durch Rekonstruktion einer nicht mehr vorhandenen Oktav-Volksausgabe dieses Reliquienbäckers aus den Bildern des Hortulus animae, dieses immer wieder neugedruckten Laienbreviers aus der Druckerei des Lutherfreundes Georg Rhau. 35 kleine Holzschnitte werden dafür in Anspruch genommen. Nebenbei wird ein eigens für die Erstausgabe des Hortulus geschnittenes Lutherbild des Jahres 1548 Lukas Cranach d. J. zugeschrieben. Sehr wertvoll sind im Anhang die Gesamtverzeichnisse der in den genannten Büchern enthaltenen Holzschnitte sowie der Nachweis der Wiederverwendung in einer großen Reihe anderer Schriften. Ergänzend sei hingewiesen auf die inzwischen durch E. Schulte-Strathaus festgestellte Erstausgabe der großen Folge des Wittenberger Heiligtumbuches, die in der Geschlossenheit des Satzbildes die bisher allein bekannte übertrifft (Im Gutenberg-Jahrbuch 1930). Wir haben also nicht nur an eine geplante zweite Auflage zu denken, die — auch durch Faksimiledruck allseitig zugänglich gemachte — Ausgabe des Jahres 1509 ist vielmehr schon eine zweite Auflage. Leider ist das einzige Erstdruckexemplar inzwischen nach London verkauft worden, so daß wir nun auf einen englischen Faksimiledruck dieses Unikums warten müssen.

Wittenberg.

Oskar Thulin.

Johannes Cochlaeus, Aequitatis discussio super consilio delectorum cardinalium (1538). Hrsg. v. P. Hilarius Walter O. S. B. (= Corpus Catholicorum 17). Münster i. W., Aschendorff 1931. XXI u. 49 S. RM. 2.85

Das Mitte Februar 1537 von der von Papst Paul III. eingesetzten Reformkommission fertiggestellte Consilium de emendanda ecclesia

wurde von Joh. Sturm bei Crato Mylius in Straßburg 1538 herausgegeben mit einem Briefe an die Kommission, insbesondere an Contarini, vom 3. April, in der er sie ermahnte, ganze Arbeit zu machen und auch den ärgsten Mißbräuchen, die noch gar nicht aufgedeckt seien, zu Leibe zu gehen. Auffälligerweise kennt Walter diese W. A. 50, 285 beschriebene Ausgabe nicht an; er kennt Sturms Schrift nur aus einem Sammeldruck, der aus derselben Straßburger Presse im Sept. 1540 hervorgegangen ist. Cochläus trat Sturm mit seiner im Mai verfaßten und wohl im Juni 1538 bei Nik. Wolrab in Leipzig gedruckten Aequitatis discussio entgegen. Er wandte sich darin zugleich gegen Luthers deutsche Übersetzung des Consilium mit Vorrede und Glossen. Durch Wiederabdruck des Consilium und der Sturmschen Schrift wäre die des Cochläus verständlicher geworden. Dafür hätte der Kommentar verkürzt und hätten die Register außer dem der Personen- und Ortsnamen wegbleiben können. Vielleicht könnte überhaupt künftig im Corpus Catholicorum, wenigstens bei wenig umfänglichen und leicht zu übersehenden Schriften eine Verkürzung der an und für sich ja immer sehr sorgfältigen und löblichen Beigaben eintreten und dadurch für Texte Raum gewonnen werden.

S. 5, 3 über dem Holzschnitt Arma papae W. A. 54, 346. Nach S. 4, 2 scheint auch das Papstpottbild „Sauritt“ W. A. 54, 350 III schon im Frühjahr 1538 entstanden zu sein. Vgl. W. A. Tischr. 3 Nr. 3627.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Hubert Jedin, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggés (= Reformationsgeschichtliche Studien u. Texte, Heft 55). Münster i. W., Aschendorff 1931. VI u. 181 S. RM. 9.60.

Zuletzt hatte sich A. Linsenmann mit Pigge beschäftigt: Tüb. theol. Quartalschrift 48 (1866), S. 571 ff., „zu einer Zeit, als der Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit entbrannt war, und nicht unbeeinflußt durch ihn“; das Hauptwerk Piggés, seine Hierarchia von 1538, stand im Mittelpunkt. Seitdem war die Kenntnis der Theologie Piggés erweitert worden durch zwei Briefe, die Franz Dittrich 1881 seinen Regesten und Briefen Contarinis einfügte, und hatten einen Einblick in seine kirchenpolitische Tätigkeit ermöglicht die 22 an Papst Paul III. und die Kardinäle Contarini, Cervini und Morone und andere gerichteten Briefe, die Walter Friedensburg ZKg 23 (1902) veröffentlichte, und die Nuntiaturreporte IV—VII. Der Titel des vorliegenden Buches ist zu bescheiden. Wenn der Verfasser auch hie und da seine Forschungen noch nicht abgeschlossen hat und sich mit Anregungen und Winken begnügen muß (Verhältnis Piggés zu Gropper, Driedo, Calvin, Butzer), so schenkt er uns doch eine eingehende und abgerundete Darstellung des Lebens und Wirkens des niederländischen Kontroversisten, wie sie bisher fehlte. Merkwürdigerweise fehlte — denn die Bedeutung Piggés wurde schon von seinen Zeitgenossen anerkannt. Aber er hat als radikaler Verteidiger der päpstlichen Allgewalt sich nicht nur den Haß und die Verachtung seiner protestantischen Gegner zugezogen, sondern auch durch Sondermeinungen, besonders seine Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, bei Glaubensgenossen Anstoß erregt und es so mit beiden Parteien verdorben. Daher fühlten sich weder katholische noch protestantische Theologen oder Historiker von ihm angezogen.

Im 1. Kapitel werden die Schriften Piggés in zeitlicher Folge vorgeführt, einschließlich der mathematisch-astronomischen und der Ar-

beiten zur Kalenderreform, einschließlich vor allem auch der ungedruckten, z. T. bisher unbekanntem Schriften in der vatikanischen Bibliothek. Hierbei werden auch Veranlassung, Entstehung, Inhalt und Wirkungen der einzelnen Schriften dargelegt. Darauf baut sich das 2. Kapitel auf, das wieder sehr bescheiden überschrieben ist: Beiträge zur Kenntnis des Lebensganges und der Geistesrichtung Piggess. Hier stellt der Verf. alles zusammen, was er über den äußeren Lebensgang Piggess (z. B. auch über seine Pfründenjägerie, über die Rolle, die er in Worms und Regensburg 1540 und 41 gespielt hat) ermitteln konnte, verbreitet sich sodann, ausgehend von den mathematisch-astronomischen Schriften, über Piggess Stellung zu Renaissance und Humanismus (Erasmus), ferner über seine Schriftstellerei in ihrem Verhältnis zur Kirchenpolitik (Konzil, Religionsgespräche, Reform), endlich über sein Handwerkszeug: seine patristischen und kirchengeschichtlichen Kenntnisse. Die Kernstücke für Jedin sind aber erst sein 3. und 4. Kapitel: „Pigge als Vermittlungstheologe: Sein Verhältnis zu Joh. Gropper und zur Entstehung der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit“, und: „Die Methodologie Piggess und die Formulierung des Traditionsprinzips“. Aus dem 3. Kapitel sei herausgehoben der Nachweis, daß die Ausbildung der Rechtfertigungslehre Piggess „durch Calvin teils gegensätzlich, teils positiv beeinflusst ist“ und daß Pigge von Gropper (nicht umgekehrt Gr. von P.) abhängig ist. Im 4. Kapitel wird gezeigt, daß Pigge eine neue theologische Kontroversmethode gebracht hat: alle Versuche, die dogmatischen Gegensätze zu verkleben und zu vertuschen, alles Harmonisieren lehnt er schroff ab, Disputationen mit den Gegnern sind ihm aussichtslos; im Gegensatz zu dem lutherischen Schriftprinzip richtet er das Traditionsprinzip auf; die Unverfälschtheit der apostolisch-kirchlichen Tradition garantiert der römische Bischof.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Theodor Wotschke, Urkunden zur Reformationsgeschichte Böhmens und Mährens. Sonderdruck aus dem Jahrb. d. Ver. für Gesch. der Deutschen in Böhmen. II, 1929. S. 117—166.

Die 35 von W. aus der herzoglichen Bibliothek zu Gotha veröffentlichten Schreiben betreffen hauptsächlich Beziehungen Paul Ebers und Theodor Bezas zu tschedischen Protestanten. Die Sorge um den theologischen Nachwuchs wird im Briefwechsel mit jenem erörtert, während mit diesem mehr Fragen kultureller Art, wie die Herausgabe der lateinischen Gedichte und die Erwerbung der Bibliothek des Genfer Reformators, in Verhandlung stehen. Im Mittelpunkt der Beza betreffenden Briefe stehen seine Schüler, die tschedischen Adligen Wenzel Morkowsky und Georg Sigismund Zastrisell, die mit ihrem Lehrer freundschaftlich verbunden blieben. Die Arbeit Ws. ist wichtig für die Beurteilung des Verhältnisses des tschedischen Protestantismus zum Calvinismus.

Wien.

Karl Völker.

Francisco J. Montalbán S. J., Das spanische Patronat und die Eroberung der Philippinen. Nach den Akten des Archivs von Indien in Sevilla, bearbeitet von ... Freiburg i. Br., Herder & Co., 1930. Gr. 8°. (XII u. 132 S.) Geh. RM. 4.80.

Die These des Buches ist — unter Zugrundelegung von Dokumenten des Archivo General de Indias in Sevilla und vor allem spanischer und

deutscher Literatur — an dem Beispiel der Eroberung der Philippinen nachzuweisen, daß der Missionsidee neben den politischen und ökonomischen Zielen in der spanischen überseeischen Ausbreitung eine hervorragende Bedeutung zukommt. Es würde freilich heißen, die Bedeutung der großen spanischen Politik des 16. Jahrhunderts gänzlich verkennen, wenn man die Idee der römischen Katholizität nicht als ihren stärksten Lebensstrom erkennen würde! Der Verf. polemisiert in der Frage der Missions-Bedeutung bei der spanischen Welteroberung gegen G. Friederici (den er merkwürdigerweise durch das ganze Buch hindurch Friederich zitiert!). Aber, obwohl der Verf. Ordensgeistlicher ist, hält er sich doch von einer einseitigen Übertreibung seiner These fern. „Mission und Ausbreitung, Gold und Seelen“, so faßt er seine Ausführungen zusammen; das Problem sei nicht durch ein einfaches Entweder-oder, sondern nur durch ein Sowohl-als-auch zu lösen (p. 125). Man muß hier freilich beachten, daß Montalbán's These besonders eindrucksvoll an dem Beispiel der Eroberung der Philippinen zu erweisen ist, da hier das Politische und das Ökonomische der alten Kolonialzeit nie eine große Bedeutung gewonnen hat. In dem Abschnitt über die rechtlichen Grundlagen schließt der Verf. sich an meine Untersuchungen über die Demarkation an. Leider ist die mittelalterliche Vorgeschichte der Missions- und Demarkationstheorie nicht an neuem Quellen-Material weitergeführt. Die Entstehung der Idee, aus der atlantischen Demarkation eine globale zu machen, leitet der Verf. aus der öffentlichen Meinung ab: „die östliche Demarkationslinie ist in den Köpfen der Masse entstanden“ (p. 46, auch p. 58 und 57), ohne jedoch die Frage abschließend zu untersuchen; hier ist noch eine Forschungs-Aufgabe gegeben. Von besonderem Interesse sind die Mitteilungen über die spanischen Anfänge in den Philippinen: die Sklavenfrage, die Frage der Kopfsteuern (über der Bischof und Statthalter sich entzweiten), die Bedeutung des chinesischen Handels für die Philippinen und für Neuspanien. Auch diese dankenswerte Untersuchung zeigt wieder, welche interessanten Forschungs-Aufgaben auf dem Gebiet der überseeischen Ausbreitungs-Geschichte noch gegeben sind. Montalbán sagt mit Recht: „die Geschichte der spanischen Eroberung und Kolonisation muß meines Erachtens durchaus erst noch geschrieben werden“ (p. 5).

Hamburg.

Adolf Rein.

Neuzeit.

Ulrich Lampert, Kirche und Staat in der Schweiz.
1. Band. Verlag Gebr. Heß in Basel und Freiburg; 1929; 391 S.,
brosch. Frs. 15,65; geb. Frs. 17,70.

1877/78 erschien das in kulturkämpferischem Sinne geschriebene, zweibändige Werk von Carl Gareis und Philipp Zorn: „Staat und Kirche in der Schweiz“. Nun beginnt der rühmlich bekannte, stramm ultramontane Kirchenrechtler im schweizerischen Freiburg ein dreibändiges Werk über denselben Gegenstand vorzulegen.

Der vorliegende erste Band behandelt in einem ersten Abschnitt die „Grundlagen und Rechtsquellen“. In den grundlegenden Ausführungen wird an Hand der katholischen Kirchenlehre die Natur des Staates und der Kirche herausgearbeitet. Als Rechtsquellen kommen in Betracht: internationale Verträge (Erklärung der Mächte auf dem Wiener Kongreß, Turiner Vertrag von 1816 usw.), Konkordate mit dem Apostolischen Stuhle, Konkordate mit den Diözesanbischöfen, die

Normen der 25 Kantone, Verträge der Kantone untereinander, autonome Ordnungen der öffentlich-rechtlichen konfessionellen Verbände (Selbstgesetzgebung eines vom Staate als öffentlich-rechtlich anerkannten konfessionellen Verbandes in der Sphäre, die der Staat ihm offen gelassen hat), selbständige kirchliche Rechtssetzung (z. B. Codex iuris canonici), Gewohnheitsrecht. Der zweite Abschnitt behandelt „Die religiösen Freiheitsrechte“ (Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, Glaubensfreiheit und Kirchendisziplin, Kultusfreiheit, Schranken der Kultusfreiheit, Schutz der Religionsfreiheit, Recht der religiösen Erziehung der Kinder), der dritte „Die Religionsverbände“ (Recht der Religionsverbände zur Selbstorganisation und zum Selbstregiment usw.). An Hand der gewonnenen Prinzipien werden jeweils typische Konfliktsfälle zwischen dem Staat und den Kirchen aus den letzten hundert Jahren herausgegriffen und kritisch beleuchtet, so daß das Werk viel kirchenhistorisches Material bietet. Eine besondere Rolle spielt naturgemäß der Kulturkampf.

Man darf sich auch von protestantischer Seite über dieses Werk freuen und mit Interesse den beiden folgenden Bänden entgegensehen. Sie wollen bringen „die Darstellung der Systeme, nach welcher das Verhältnis von Staat und Kirche ausgestaltet wurde (das Staatskirchentum, die öffentlich-rechtliche Korporation, Trennung von Kirche und Staat verschiedener Intensität), ferner die Abgrenzung zwischen staatlichem und kirchlichem Bereich bei Behandlung der sog. res mixtae (Schule, Ehe, Begräbniswesen, Kultussteuer usw.), endlich einen geschichtlichen Überblick über das Verhältnis der beiden Gewalten in der Schweiz und den Text der hauptsächlichsten Quellen“.

Basel.

Ernst Stähelin.

G. P. van Itterzon, Franciscus Gomarus. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1930. XII u. 467 S. Gr., 8^o. fl. 8.—

Die höchst erfreuliche Erscheinung, daß sich die holländischen Theologen wiederum eifriger mit der Geschichte ihrer „Blütezeit“ beschäftigen, verdanken wir vor allem den Bemühungen von A. Eekhof in Leiden. Der von ihm zu dieser Arbeit angeregte Verfasser bietet uns hier die erste Monographie, die überhaupt über Gomarus geschrieben ist, nachdem Th. J. L. Ruys, dessen nicht eben umfängliche Hinterlassenschaft v. I. verwertet, über den Vorarbeiten zum gleichen Thema gestorben war. Den unbeugsamen, heißblütigen Kämpfer für kalvinistische Rechtgläubigkeit, zumal für den Supralapsarismus, hat v. I. zu neuem Dasein erweckt und die Hauptzüge seines Lebens und seiner Werke plastisch erstehen lassen. So ist nun endlich auch an diesem wichtigen Punkte Bahn geschaffen, daß wir über die bloßen Enzyklopädieartikel hinausgekommen sind. Das reiche Quellenstudium (vgl. die Übersicht S. 4—15), das neben dem alten Schrifttum des 16. und 17. Jahrhunderts mit seiner fast unübersehbaren Fülle von umfänglichen opera und ungezählten Streitschriften die kirchlichen, akademischen und kommunalen Archive sorgsam zu durchforschen hatte, konnte u. a. 70 noch nicht herausgegebene Briefe nutzbar machen, von denen 57 Gomarusbriefe im Anhang S. 385—440 abgedruckt sind. Wir folgen (S. 16—52: Jugend und Studienjahre) dem jungen Flamen, auf den das humanistisch-irenische, von Erasmus und Cassander beeinflusste Milieu Brügges so wenig abgefärbt hat — zu Joh. Sturm nach Straßburg, dann weiter nach Neustadt a. d. Haardt, wo u. a. Ursinus und Zanchius lehrten, dann nach Oxford,

ferner zu Whitaker und Tempellus nach Cambridge und zu den Heidelberger Theologen: Grynaeus, Sohnius, Junius. Vieles davon gewinnt in seinem Leben Nachahmung und Gestalt: Sturms Unbeugsamkeit im konfessionellen Kampf, der Aristotelismus eines Ursinus und Zanchius, des letzten dogmatisch abgezielte Exegese, der Supralapsarismus eines Whitaker. S. 35—46 finden wir G. als Prediger der flämischen Flüchtlingsgemeinde unter dem Kreuz in Frankfurt a. M., von wo ihn lutherische Feindseligkeiten vertreiben — damals schon als Neuherausgeber von Beza und Marsilius von Padua wissenschaftlich tätig. S. 47—199 behandeln den Professor und Prediger in Leiden, der sich mit der Antrittsrede „De foedere Dei“ einführt und sich der Exegese des N. T. widmet, der bis zur Ankunft des Arminius durch seine Mitarbeit an der Bibelübersetzung, sein Eingreifen im Falle Cornelius Wiggersz, seinen Kampf gegen den Jesuiten Franc. Costerus und gegen den Sozinianismus beschäftigt ist. Dann folgt als ein wesentlicher Hauptteil des ganzen Buches sein Streit mit Arminius über Rechtfertigung, liberum arbitrium und Prädestination (bemerkenswert: Prädestination bei Gomarus S. 152 f., bei Arminius S. 158) — von seiner Genesis an bis in alle Nüancen der Entwicklung verfolgt und in seiner ganzen Dramatik dargestellt. Weitere besonders wertvolle Abschnitte dieses Teiles sind die Ausführungen über die Beziehungen zu Scaliger — die Hinweise über die biblische Chronologie bei Pareus und die allgemeine Chronologie bei Scaliger sollte sich kein künftiger Bearbeiter der biblischen „Zeitrechnung“ J. A. Bengels entgehen lassen — und der jähe Abbruch der Leidener Zeit durch die Berufung von G. J. Vorstius, der des Arminius Häresien noch überbietet. Nachdem S. 200—208 der Middelburger und S. 209 bis 216 der Saumurer Aufenthalt behandelt ist, kommt als biographisches Schlußstück die Groninger Zeit (S. 217—277), die wiederum einen Hauptgegenstand zu erörtern hat: Gomarus und die Dordrechter Synode, zumal seine Kämpfe mit Matth. Martinus. Sachlich verhältnismäßig wenig ertragreich ist die Analyse der dogmatischen Schriften: S. 278—324. Doch ist der spröde Stoff mit Genauigkeit und Ausführlichkeit dargeboten. Viel interessanter ist das Kapitel: „Exegetische Gesichtspunkte“ (S. 325—368). Hier ist u. a. die Feststellung bemerkenswert, daß G. sich in bezug auf die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes zurückhaltend zeigt, z. B. bei Apk 2 und 3 einen prophetischen Nebensinn ablehnt und mit dem historischen Wortsinn allein auskommt (S. 327 f.). Der Verfasser hätte hier durch einen Blick auf Calvin seine Ausführungen in einen größeren Zusammenhang stellen können. Wandelt doch G. in der Frage der Typologie und Allegorese durchaus in den Schranken der Zurückhaltung Calvins. Auch in der Sabbatfrage ist das gleiche zu konstatieren, indem die freiere Auffassung des G., die gar nicht mit der puritanischen Begründung übereinkommt, nur als unmittelbare Nachwirkung Calvins verständlich wird.

In niemals sparerer Vielseitigkeit und ausführlichster Breite hat uns v. I. seine Untersuchungen vorgelegt. So unverdrossen sachlich und schier lückenlos genau ist der Stoff noch nicht dargeboten worden — und das ist die Stärke des Buches. Es gehörte ein großes Maß Zähigkeit und Selbstverleugnung zur Lösung dieser Aufgabe. Sauberkeit der Methode und Bienenfleiß haben zu einer trefflichen Bestandsaufnahme geführt. Die Schranke der Arbeit liegt darin, daß die größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhänge nicht aufgewiesen werden. Erst bei der Vergleichung dieser Orthodoxie mit

der Theologie Calvins, erst bei ihrer Wertung als Übergang zu Pietismus und Aufklärung gewinnt das Ganze Bedeutung und Leben, ja wird überhaupt erst recht verständlich. Doch — man kann von einer solch umfanglichen „Proefschrift“ nicht alles verlangen. Wir sind dankbar für das Gebotene, das zunächst einmal eine ganz zuverlässige Unterlage für die angedeutete weitere Aufgabe bietet. Fehlt uns ja auch noch erst recht eine Theologie Calvins und Bezas. — Dem Buche beigegeben ist das Bild des 45jährigen G. und ein Faksimile.

Zürich.

G. Schrenk.

H. J. Honders, *Andreas Rivetus als invloedrijk Gereformeerd theolog in Hollands bloeitijd. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1930. (XII u. 195 S.) Gr. 8^o. fl. 4.—.*

Auch hier erfreut uns eine Arbeit aus A. Eekhofs Schule, ebenfalls ein Neubuch, die erste Monographie über Rivet — denn das Beste, was wir bisher über den französischen Calvinisten wußten, stand in Chr. Sepps „Het godgeleerd Onderwijs“ und in G. Cohens „Ecrivains français en Hollande“ 1920, S. 293 ff. Honders hat — wie van Itterzon bei Gomarus — in exakter, gründlicher Benutzung der Quellen und mit guter Kenntnis der Literatur (mandmal sind die bibliographischen Mitteilungen mehr als hinreichend) Rivet wiederum nicht in die großen dogmengeschichtlichen Zusammenhänge eingeordnet, sondern vielmehr seine Persönlichkeit und den Charakter seiner geistigen Leistung an sich aufgerissen. Bei Rivet ist diese Beschränkung darum zulässiger, weil er noch weniger als Gomarus auf die Folgezeit gewirkt hat, sondern mehr als höchst charakteristische Zeitgestalt fesselt. Das Leben dieses aristokratisch gestimmten „Glückskindes“, des Theologen, Kanzelredners, vornehmen Hofmannes und gewichtigen Diplomaten, des „Erzbischofes von Holland“ (S. 164) wird S. 5 bis 34 mit Geschick dargestellt: wie der Abkömmling der Hugenottenfamilie, der Prediger des Herzogs de la Tremoille, führend auf den französischen Synoden, damals schon als Patristiker und Polemiker bekannt, durch Erpenius' Sendung vom französischen Boden losgerissen wird und trotz des Widerstandes seiner Gattin, die sich darüber von ihm trennt und stirbt, als Dozent für das N. T. in Leiden angeworben wird, wo er sich dann als Mitarbeiter an der Synopsis bekannt macht; sodann seine Arbeit als Erzieher des Prinzen Willem in Haag und seine Beziehungen zum Hofe, seine letzte Tätigkeit als Kurator der „Illustre School“ zu Breda. Ergiebig ist der folgende Abschnitt über R. und die heilige Schrift (S. 35—70). Die noch nicht geschriebene Geschichte der protestantisch-römischen Kontroverse im nachreformatorischen Zeitalter bedarf dringend solcher Einzelstudien als Fundament. Da die Schriftbehandlung eines Rivet wie vieler anderer seines Zeitalters sich vor allem in der antirömischen Bestimmtheit auswirkt, bietet sie viel mehr für dies Thema als für die Auslegungsgeschichte selbst. Besonders bezeichnend ist auch hier die Differenz zu Calvin (vgl. J. A. Cramer, *De Heilige Schrift bij Calvijn* 1926, S. 116—138), von dem er sich nicht in der angelegentlichen Betonung des Heilsinhaltes der Schrift unterscheidet (S. 49), wohl aber darin, daß er allen menschlichen Irrtum in der göttlich diktierten Schrift verneint (S. 51), steht er doch sogar in der Frage der Herkunft der Punktation des Textes auf Seiten der Buxtorfs gegen Elias Levita und L. Capellus.

Dogmengeschichtliche Ortsbestimmung müßte ihn auch mit den anderen Biblizisten seiner Tage vergleichen. Doch konnte sich die Arbeit hier ja wohl beschränken. S. 71—87 handeln von seinem Kampf gegen Rom, vornehmlich gegen die Jesuiten. Wichtig sind hier die Ausführungen über seine Wertschätzung der Bezeichnung „*catholicus orthodoxus*“. Die Kirche des orthodoxen Katholizismus ist ihm die unsichtbare Kirche der Prädestinierten. Trotz der Verweise auf die „*evangelische Katholizität*“ Fr. Heilers hat aber diese Formel sehr wenig mit jener zu tun, sondern ist in Wirklichkeit nichts als der Anspruch, daß die reformierte Kirche der Dordrechter Observanz das eigentliche Erbe der alten Kirche verwalte. S. 88—106 wird der Streit gegen den erasmisch-humanistisch gefärbten Katholizismus des Hugo Grotius behandelt, der das *solā fide* der Rechtfertigungslehre als sittlich bedenklich ablehnt. Mit Schaudern wendet sich Rivet auch ab von der bloß zeitgeschichtlichen Erklärung des N. T., wie sie jener vertritt (S. 95). S. 107—129 beschäftigen sich mit der Polemik des 76jährigen gegen den hypothetischen Universalismus Amyrauts. Der Abschnitt über R. als Ethiker illustriert trefflich die unmittelbaren Nachwirkungen Calvins. In der Zinsfrage votiert er ganz im Sinne des Reformators (S. 159 ff.). Ebenso ist seine Bekämpfung der Reglementierung der Prostitution (141), sein gegen den Tanz und das Theater gerichteter Entscheid echt kalvinistisch. In der Sabbatfrage aber geht er weiter, auch als Gomarus, indem er auf das Gebot des Schöpfungssabbats zurückgreift. Das Kapitel: „R. als Prediger“ (S. 146 bis 157) nimmt die Anregung G. Cohens auf und sucht R.s schriftauslegender Predigt ihren Ehrenplatz in der Geschichte der reformierten Homiletik zu sichern. — Die fördernde Arbeit ist geschmückt durch ein Porträt des 75jährigen (von 1647), ein Faksimile, die Abbildung des Epitaphiums (darüber Beilage 2), ferner sind beigelegt Stammbaumstudien, ein Brief R.s an David de Wilhem (12. Febr. 1651) und ein noch nicht herausgegebener an Descartes von 1644.

Zürich.

G. Schrenk.

G. P. van Itterzon, *Het Gereformeerd leerboek der 17de eeuw „Synopsis purioris Theologiae“*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff 1951. 87 S. Gr. 8^o. fl. 1.80.

Die berühmte Leidener Synopsis von 1625, die reformierte Musterdogmatik der gereinigten und geeinigten Fakultät der Polyander, Rivetus, Walaeus, Thysius, die nach der Dordrechter Synode bis zum Aufkommen des Cartesianismus in der niederländischen Kirche unzählige Studenten und Prediger in der Orthodoxie unterwiesen hat, wurde zwar 1881 durch H. Bavinck neu herausgegeben, gehört aber nach wie vor zu den wenig mehr beachteten Lehrbüchern des älteren Protestantismus — nicht nur weil diese langatmigen Darbietungen in endlosen Disputationen und Thesen recht ermüden, sondern auch weil der Typus dieser korrekten Lehre, die nur Formulierung von Resultaten der Lehrkämpfe, aber nicht originalen Neubruch vermittelt, wenig Anregendes enthält. Und doch ist dies grundlegende Werk eine wesentliche und unentbehrliche Hilfe zum Verständnis der nachfolgenden Entwicklung. Es ist verdienstlich, daß uns v. I. zu kurzer Orientierung den Zugang zu dem 880 S. starken Sammelbuch in einer fleißigen Analyse erleichtert, indem er diese zuerst im *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* N. S. Teil XXIII, 1950, S. 161—215, 225

bis 259 erschienene Arbeit nun auch in Buchform herausgibt. Sie ist gedacht als Vorarbeit zu einem größeren Werke über die niederländische reformierte Dogmatik im 17. Jahrhundert. Im wesentlichen bietet v. I. wiederum Tatsachenmitteilung in strengster Sachlichkeit. Gerade so tut die straffgefaßte Inhaltsangabe S. 2—53 willkommenen Dienst. Es folgt S. 53—60 eine kurze Biographie der Verfasser, S. 62 f. Bibliographisches, S. 64—66 ein Verzeichnis der in der Synopsis zitierten Autoren von der patristischen Zeit bis ins 17. Jahrhundert hinein und endlich S. 66—87 eine kurze Charakteristik der dogmatischen Eigenart und Bedeutung des Buches, die sich vor allem befaßt mit der Schriftbehandlung und -wertung, der Stellung zur Scholastik, der Polemik gegen Rom, die Sozinianer, Anabaptisten, Remonstranten, Libertiner, Lutheraner usw., die dann weiter die spezifisch reformierten Züge behandelt (den Gesichtspunkt der Ehre Gottes, die synthetische Methode, den Prädestinarianismus) und am Schlusse kurz dem Einfluß des Buches nachgeht (S. 83 ff.). Den Vergleich dieses Lehrtypus mit dem Calvins wird sich der Verfasser für sein größeres Werk vorbehalten haben. Erst so wird dieser eigentümliche Übergang zur ausgeprägten Scholastik, die zwar hier noch oft verdeckt, aber doch — trotz des vielen echt Calvinischen — schon voll wirksam ist, plastisch vor uns stehen. Das könnte nach den verschiedensten Seiten hin aufgewiesen werden: Einmal in der Auffassung der Theologie überhaupt, denn die in Disp. I, thes. 1 (vgl. dazu Gomarus Opera III, p. 1, Disp. I, thes. 1) zwar genannte, aber im ganzen Charakter dieser Theologie doch nicht durchgeführte Unterscheidung zwischen sermo Dei und sermo de Deo, die nicht bewahrt vor der Identifikation von Offenbarung Gottes und Wissenschaft dieser Offenbarung — geht Hand in Hand mit der Betonung der praktischen Lebensseite der Theologie. Das bedingt ebenso eine Zwitterstellung, wie es die Inspirationslehre der Synopsis tut, die auf der einen Seite jene auffallende Weite zeigt: die heilige Schrift symbolum und index des Wortes, das Wort symbolum und index der Gedanken — und dann doch wieder die Schreiber als amanuenses Gottes sich vorstellt, die der heilige Geist davor bewahrt, Fehler zu machen. Die Bevorzugung des grammatisch-historischen Sinnes der Schrift (vgl. oben das bei Gomarus und Rivetus Gesagte) ist gewiß Calvin verwandter als Coccejus — aber wenn Polyander mit Berufung auf Augustin Physica, Ethica, Politica und andere Wissenschaften in den Kreis der Theologie einbezieht (I, 11—12, 3—4), so werden wir doch wieder ganz in die Nähe von Voetius gerückt. Die gleiche Zwitterhaltung begegnet in der Stellung zur Sabbatfrage: die Substitutionstheorie wird verbunden mit den reformatorischen Freiheitsmotiven und das mußte gerade so den Sabbatstreit in seiner letzten Schärfe vorbereiten. (Zur Substitutionstheorie auf der Dordrechter Synode vgl. van Isterzon, Gomarus, S. 305.) So bietet gerade die Synopsis eine eindruckliche Probe für den Übergang von Calvin zur Scholastik. Die Skizze legt zur Würdigung dieser größeren Zusammenhänge das Material trefflich bereit. So heißen wir die Arbeit willkommen als Leitfaden für eine erleichterte Lektüre der Synopsis, wie man sich ihn auch für andere ebenso zeitraubende Produkte dieses foliantenhaften Jahrhunderts dringend wünscht.

Zürich.

G. Schrenk.

D. Johann Georg Schelhorns Briefwechsel mit Einleitung und Erläuterungen, herausgegeben von D. Friedrich Braun. (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, herausgegeben von der Kommission für bayerische Landesgeschichte, Band 5.) München 1930. Verlag der Kommission. VIII und 795 S. 8^o. RM. 28.—

Es ist erstaunlich und hochehrfreulich, daß in der großen Notzeit unseres Volkes die bayerische Kommission doch ein Werk herausgeben kann, von dem Th. Kolde in der Protestantischen Realencyklopädie 3. Aufl. 17, 553, 11 sagt: „Für die Gelehrten Geschichte seiner (sc. Sch.s) Zeit sind die in verschiedene Bibliotheken gekommenen Reste seiner Briefsammlung eine noch längst nicht erschöpfte Fundgrube“. Das bestätigt sich auf jeder Seite des uns jetzt von D. Braun geschenkten Briefwechsels des einstigen gelehrten Memminger Pfarrers. Man mag es dem greisen Herausgeber von Herzen gönnen, daß er seine fast 40jährige Sammelarbeit nun zu einem glücklichen Abschluß hat bringen dürfen. Schon 1894 hat Braun in den Blättern für württ. Kirchengeschichte drei Briefe J. A. Bengels an Sch. mitgeteilt (S. 47 f.), dann 1898 in den Beiträgen zur bayer. K. G. ein Lebensbild Schelhorns folgen lassen. Nun gibt er aus den etwa 800 Briefen, die sich auf Schelhorn beziehen und in den Bibliotheken von München, Nürnberg, Hannover, Hamburg, Frankfurt und Göttingen zu finden sind, eine Auswahl von 360 wörtlich wiedergegebenen Briefen von, über und an Sch. Von Sch. selbst sind 176 Briefe mitgeteilt, über Sch. die Briefe des Kardinals Quirini. Unter den 62 andern Briefschreibern finden sich neben Bengel vor allem Z. C. von Uffenbach, Urlsperger, J. Schaitberger, G. C. Rieger, die Mönche M. Reichböck, F. v. Stang, Kardinal Passionei u. a., unter den Briefempfängern L. v. Mosheim, Ch. M. Pfaff, Ph. H. Weißensee, G. G. Zeltner. Die Hauptmasse der Briefe fällt in die Jahre 1726 bis 1734, die Zeit der Veröffentlichung der großen Zeitschriften Sch.s *Amoenitates literariae* und *Amoenitates historiae eccles. et liter.* Die übrigen 130 Briefe verteilen sich auf die Jahre 1713—1762. In den Anmerkungen aber gibt Braun noch eine große Anzahl von Briefauszügen und Regesten, so daß wohl kein wichtiger Brief übersehen ist. In den Briefen tritt uns vor allem der Kenner und Sammler von Druckwerken aller Art entgegen, aber auch der glückliche Familienvater, der sprachlich wohlgeschulte Theologe, der Prediger und taktvolle Seelsorger, der gewandte Polemiker, der Freund der Tamulenmission und der Diaspora in Spanien, Italien und besonders in Salzburg; wir bekommen einen Einblick in das Leben der Reichsstadt Memmingen, ihre Fürsorge für ihren theologischen Nachwuchs, hören vom Haller Brand von 1728, vom Studentenleben (S. 105), vom Studium und der Sprechweise der Pietisten (S. 116), von den respektablen Studienreisen am Anfang des 18. Jahrhunderts (S. 120), beobachten den Einfluß der französischen Sprache und das langsame Zurücktreten der lateinischen. Vor allem hören wir viel über das Bibliothek- und Archivwesen, hören vom Zustand der württ. Bibliotheken (S. 143), vom Schicksal der St. Galler Bibliothek (S. 195), von der Mühe der Archivbenützung (S. 148), vom Verkehr mit den Bibliothekaren der Vaticana (S. 671, 759), vom Gegensatz zwischen der Bücherliebhaberei und den Haushaltnöten (S. 268), von Interesse, Eifer und Schwierigkeiten der Klosterbibliothekare (S. 380, 384), von Konvertiten, Separatisten, Wiedertäufern und der Sammlung für die vertriebenen Salzburger (S. 458, 469, 475, 501, 512, 566, 755, 772), vom Gebrauch der

Bibel in der Hausandacht (727), vom Ringen der Geister am Salzburger Bischofssitz (S. 662).

Der Reichtum des Buchs hätte durch ein besseres Register mehr erschlossen werden sollen. Schon das beigegebene Personenregister ist mangelhaft. Ein Ortsverzeichnis und Sachregister fehlt ganz. Und doch läßt sich ein solches Sammelwerk nur dann bequem benützen, wenn es durch gute Register sofort übersichtlich wird. Denn wer kann sich heute Zeit nehmen, den ganzen Band gründlich nach allen Einzelheiten gelehrter Forschung durchzusehen? Freilich ist die Mühe, ein solches Register anzulegen, eine sehr große. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, so fehlen im Namenverzeichnis Franz, Nikol. S. 250, 257, bei Karrer Gg. S. 321, Messerer S. 289, Niemann S. 189, Schärer, Georg S. 47 A., Schmidlin S. 357.

S. 750 A. 1 ist doch wohl *volunt* zu lesen statt *nolunt*, S. 232 A. 1a ist völlig mißverständlich. Gemeint ist natürlich Murbach im Elsaß, auch in der zitierten Stelle aus der württ. Kirchengesch. S. 46. In der Donaugegend Württembergs gibt es wohl alte Besitzungen des elsässischen Klosters Murbach, aber kein Kloster Murbach! S. 189 dürfte wohl statt *Niemannianis* zu lesen sein *Neumannianis*. Zu denken ist an den bekannten Breslauer Prediger D. Caspar Neumann, allerdings schon 1715 gestorben; aber er korrespondierte 1712 lebhaft mit Bengel über exegetische Fragen. (Vgl. Burk, Ph. D., Briefwechsel Bengels S. 52—67.) S. 289 A. 5 ist Joh. Bernhard Messerer, seit 1716 Spitalprediger in Hall, gemeint. Sollte in dem seltsamen *Tiraquelliana* S. 229 ein Hinweis stecken auf den durch seine Poolestudien Sch. sicher bekannten Tremellius oder auf das ihm aus der Tamulenmission wohl bekannte Tinneveli?

Besonders dankbar benützt man die Einleitung; hier bespricht Braun die Briefe und Schriften Sch.s nach ihrem Fundort, dann sein Leben und seine schriftstellerische Arbeit, vor allem eingehend seine großen Sammelwerke und seine historischen Einzelschriften, er sucht Sch. eine bessere Würdigung zu verschaffen, als Kolde sie ihm in der Prot. Realencyklopädie zuteil werden ließ. In zwei weiteren Abschnitten schildert Braun den leidenschaftlichen Sammeleifer, den literarischen Verkehr und das Schicksal der Bibliothek Sch.s. Nicht bloß für die Gelehrten Geschichte, sondern auch für die Geschichte der lutherischen Kirche und ihrer Geistlichkeit, wie für die Geschichte Schwabens, vor allem seiner Reichsstädte in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist das Buch eine sehr schätzenswerte, reichhaltige Quelle, für deren Erschließung der Herausgeber und die Kommission für bayerische Landesgeschichte aufrichtigen Dank verdient.

Horb.

G. Bossert.

Leo Just, Hontheims Bemühungen um einen Bischofssitz in den österreichischen Niederlanden (1756—62). Sonderdruck aus: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Bd. XXI, S. 256—290. Rom, W. Regenberg, 1929/30.

Entgegen der seit Franz X. Feller weitverbreiteten Anschauung, Hontheim habe seine antikuriale Schrift herausgegeben, um sich bei der österreichischen Regierung in Gunst zu setzen und dadurch sich ein Bistum in den Niederlanden zu sichern, macht es Just glaubhaft, der Weihbischof habe sich in dieser Richtung bemüht, „um sein Werk im Schutz der österreichischen Behörden publizieren zu

können“. Das Bistum von Ypern ging für ihn verloren, da die Kaiserin Maria Theresia ungeachtet seiner Empfehlung durch ihren Schwager, den Statthalter Karl v. Lothringen, den bevollmächtigten Minister Cobenzl und den Kanzler Kaunitz sich aus innerpolitischen Erwägungen nicht entschließen konnte, einen Nicht-Niederländer zu ernennen. Die erstmalig veröffentlichten Archivalien gewähren einen Einblick in die Kirchenpolitik der Wiener Regierung.

Wien.

Karl Völker.

Hermann Jekeli, Die Herrnhutische Bewegung in Siebenbürgen. Ein Beitrag zur Geschichte des religiösen Lebens im Sachsenlande. 326 S. Sonderabdruck aus dem Archiv d. Ver. für siebenb. Landeskunde, Bd. XLVI, Heft 1/2. Verlag von Krafft und Drotleff, Hermannstadt, 1951.

Ein Buch über ein Stück Geschichte des siebenbürgischen evangelischen Lebens kann in unsrer Zeit wohl auf unsere Teilnahme rechnen, besonders wenn es eine so gediegene Arbeit ist wie die des Direktors des deutschen evangelischen Gymnasiums in Mediasch. Auf Grund der Quellen des Unitätsarchivs in Herrnhut und der des Brukenthalischen Museums in Hermannstadt, die von Seite 11—25 ausführlich aufgezählt werden, gibt er eine Darstellung der Herrnhutischen Bewegung in Siebenbürgen (1740—93), indem er möglichst viel die Quellen reden läßt und sie durch maßvoll abwägende Urteile charakterisiert.

Man sieht dabei wieder, was für ein Reichtum an lebensvollen Einzelzügen in den Quellen aus der Zeit des Pietismus steckt, deren vollkommene religionspsychologische Auswertung eine besondere Arbeit erfordern würde. — Das Herrnhutertum ist in seiner Anfangszeit keineswegs auf Herrnhut oder die Wetterau beschränkt, sondern eine Bewegung, die alle evangelischen Länder erfaßt. Seine Geschichte in Siebenbürgen ist ein Trauerspiel: Zuerst warme Begeisterung und dann unter dem Druck der Verfolgung durch die Kirche Verleugnung und Abfall mit allen ihren den Charakter zerbrechenden Wirkungen. Besonders das Schicksal des Pfarrers Honnius ist ergreifend. Siebenbürgen war auch ein besonders schwieriger Boden. Von der katholischen Maria Theresia beherrscht, war man in Siebenbürgen zu ängstlicher Vorsicht gezwungen, und daraus erklärt sich der besondere Verfolgungseifer der lutherischen Kirche. Auch konnte Herrnhut in dieses Land nicht seine besten Kräfte schicken; es mußten Siebenbürger sein, die dort ihre Geschäfte trieben; andere wären ausgewiesen worden. Darum waren diese Vertreter Herrnhuts oft auch der Lage nicht gewachsen. Das Ergebnis seiner Arbeit sieht Jekeli wohl hauptsächlich in einer Berichtigung der Beurteilung der siebenbürgischen Volksart, die man als zum Rationalismus geneigt bezeichne. Die zahlenmäßig nicht große, aber immerhin tief eingreifende Herrnhutische Bewegung ist ihm ein Beweis dafür, daß das siebenbürgische Volk auch für eine warmherzige Frömmigkeit aufgeschlossen und daß darum der etwa vorhandene rationalistische Zug mehr eine Folge der historischen Bewegung des Rationalismus und weniger die Wesensart des siebenbürgischen Volkes ist. Eine besondere Kennzeichnung der herrnhutischen Frömmigkeit gibt Jekeli außer allgemeinen Bemerkungen nicht, sie ist auch auf Grund des wenig ausgeprägten siebenbürgischen Herrnhutertums nicht leicht zu geben. Man kann noch die Frage stellen, wie weit die orthodoxen Lutheraner Siebenbürgens schon von der beginnenden Aufklärung

beeinflußt, also auf einem Wege von der reformatorischen Frömmigkeit weg gewesen sein mögen. (Sie benutzen ja im Kampf gegen die Herrnhuter die Schriften des Wolffianers Siegmund Jakob Baumgarten.) Dann könnte man die Tragik jener Zeit darin sehen, daß sich die auf dem Wege zum Rationalismus befindliche Kirche Siebenbürgens die stärkste antirationalistische Kraft des 18. Jahrhunderts — Zinzendorf — entgegen ließ, daß, wie auch Paul Wernle in seinem Werk über den schweizerischen Protestantismus des 18. Jahrhunderts feststellt, die Theologen im Namen des reformatorischen Christentums die Herrnhuter bekämpften und dabei nicht ahnten, daß diesem Christentum näher standen als sie selbst.

Herrnhut.

Bettermann.

Krüger, Gustav, Die Religion der Goethezeit. Tübingen. J. C. B. Mohr, 1931, IX u. 155 S. Steif brosch. RM. 6.—, geb. RM. 8.—.

So oft in der letzten Zeit das Verhältnis von Idealismus und Christentum behandelt wurde, so gibt es, abgesehen von der gedrängten Zusammenfassung des Referenten, noch keine kurze Darstellung der Religion der Goethezeit. Deshalb entspricht Krügers Buch, das aus Vorträgen hervorging und sich vor allem an gebildete Laien wendet, einem Bedürfnis. Es zerfällt in 6 Abschnitte: 1. Vorhalle (Überblick über freiere religiöse Strömungen vor der Goethezeit). 2. Die deutsche Aufklärung (Hier behandelt Krüger auch Lessing und Kant, ohne zu übersehen, daß sie in vielem die Aufklärung überragen. S. 31 gebraucht Krüger den Begriff „Rationalismus“ für die gesamte Aufklärungstheologie. Demgegenüber möchte ich, wie schon in meinem Artikel „Rationalismus“ in RGG, mit Aner in seiner „Theologie der Lessingzeit“ entschieden dafür eintreten, daß man diesen Begriff, entsprechend dem Gebrauch der Zeitgenossen, auf die letzte Phase der Aufklärungstheologie beschränkt). 3. Der christliche Idealismus der Hamann, Lavater und Jacobi (dessen relativer Abstand von den beiden anderen nicht verkannt wird). 4. Herder und Goethe (Das Hervorbrechen des neuen, weiten Offenbarungsbegriffs bei Herder wird mit Recht stark hervorgehoben). 5. Schiller und Fichte. 6. Die Romantik (d. h. Schlegel, Novalis und der junge Schleiermacher). Chronologisch würde auch die Erweckung zum Thema gehören; aber jeder wird zustimmen, daß mit dem Titel „Goethezeit“ im wesentlichen die Schicht der Idealisten erfaßt werden soll.

In einem kurzen, zusammenfassenden Buche kann natürlich nicht alles zum Thema Gehörige gesagt werden; aber es wird im Verhältnis zum knappen Raum erstaunlich viel gesagt, in lebendiger, flüssiger und auf innerer Durchdringung des Stoffes beruhender Darstellung. Alle Genannten ziehen in ihrer charakteristischen Eigenart vor uns vorüber. Leider fehlen Schelling und Hegel, die in eine Gesamtdarstellung der Religion der Goethezeit ebenso hineingehören, wie Schleiermacher mit seinem Gesamtwerk (nicht nur der junge Schleiermacher).

Krüger ist, wie alle Theologen, die den Idealismus lieben, betroffen von dem Satze Korffs, daß die deutsche Kultur mit Lessing und Goethe in die Periode ihres Heidentums eingetreten sei, und von dem Ressentiment der dialektischen Theologen gegen den Idealismus, die von der entgegengesetzten Seite her und mit ganz anderer Wertung zu dem gleichen Resultate kommen. Die Frage „Christentum und Idealismus“ durchgreifend zu behandeln, war nicht Krügers

Aufgabe; aber er zeigt mit historischer Besonnenheit, daß die Auseinanderreißung der beiden Größen der Verschlungenheit der geschichtlichen Entwicklung nicht gerecht wird, weist auf die führende Rolle entschiedener Christen im Frühidealismus hin und läßt immer wieder unaufdringlich, aber überzeugend durchblicken, wie viel christliches Erbe im Idealismus steckt. Er bewährt seine Besonnenheit aber auch darin, daß er weit entfernt ist, Christentum und Idealismus in eines zu setzen; zeigt z. B., wie schwer Herder unter Goethes mangelndem Verständnis für seine christlichen Tendenzen litt, und hebt scharf Schillers Gegensatz zum Christentum hervor. Auch an der Aufklärung sieht Krüger beides: ihren großen Unterschied zur Reformation und ihr relatives Recht, sich für die Autonomie auf die Reformation zu berufen. Die These von Kant als dem Philosophen des Protestantismus lehnt Krüger ab. Ich würde bei Kant, obwohl sein starker Abstand von der Reformation sicher nicht verschleiert werden darf, doch mehr Beziehungen zu ihr annehmen, als Krüger tut. — Im Schlußabschnitt bekennen sich Krüger dazu, daß die Ablehnung der Weltanschauungserkenntnisse, die Aufklärung und Idealismus brachten, zu verhängnisvoller Verengung führt, und daß die schroffe Trennung vom Idealismus, die heute viele Theologen vollziehen, nur etwas Vorübergehendes sein kann. Beides ist auch des Referenten feste Überzeugung.

Bern.

Heinrich Hoffmann.

E w a l t Q u i t t s c h a u, Das religiöse Bildungsideal im Vormärz, ein Beitrag zur Geschichte des Seminarunterrichtes in Preußen. VIII u. 333 S. 8°. Gotha, L. Klotz 1931. RM. 10.—

Indem ich an diesem Orte von der Abzweckung des Buches auf die sog. Krisis der evangelischen Pädagogik in unseren Tagen ganz absehe, im Blick auf die der Verfasser seine Untersuchung angestellt hat, darf ich feststellen, daß unsere geschichtliche Kenntnis durch sie sehr erheblich und dankenswert bereichert worden ist. Der große Wert des Buches liegt in dem beigebrachten archivalischen Material. Auf Grund dieser offenbar sehr genau studierten und unter treffenden Gesichtspunkten befragten, zum großen Teil auch wörtlich mitgeteilten Quellen gibt der Verfasser eine Geschichte der preußischen Lehrerseminare von 1817 bis 1840, d. h. von ihren Anfängen an, denn erst da sind eigene Lehrerbildungsanstalten ins Leben gerufen und ist darin eine Staatsaufgabe ergriffen worden. Die nun, und zwar gleich stark, einsetzende staatliche Fürsorge entsprang der Tendenz der Restauration. Diese bestimmte die Form und innere Einrichtung der Seminare, die persönliche Auswahl ihrer Leiter, sie rückte den Religionsunterricht oder besser: die religiöse Charakterbildung in den Mittelpunkt, sie führte zum Kampf gegen den Enzyklopädismus und die Realien, selbstverständlich gegen jeden Anschein von Rationalismus — der sich trotzdem mit unglaublicher Zähigkeit (sollte man nicht sagen: mit einem sachlich unüberwindlichen Recht) behauptete —, aber auch gegen die Methode Pestalozzis und die Begründung der Religion auf Erlebnis und Gefühl, statt auf Gehorsam und Ordnung; sie führte dazu, den Katechismus vor dem biblischen Lesebuch, das Dogma, die zusammenhängende Glaubens- und Sittenlehre, vor der Geschichte zu bevorzugen (ein Bestreben, das in der Praxis regelmäßig korrigiert wurde), und der Lehrerbildung das Ziel zu setzen, als gälte es nicht eigentlich Lehrer, sondern einen

clerus minor, Propagandisten der Religion und Gehilfen des Pfarrers auszubilden. Quittschau zeigt den geistigen Gehalt der Restauration, betont stark ihre anfängliche Unabhängigkeit von der Erweckung, ihren Abstand auch von dem idealistischen Geist der preußischen Reformen (Süvern z. B.), ihren Ursprung aus dem Bedürfnis nach Autorität in einer fundamental erschütterten Welt und ihre prinzipielle Todfeindschaft gegen die optimistische Menschenbeurteilung der Aufklärung. Quittschau hat gewiß recht, daß die Restauration keineswegs so ideenarm und negativ-reaktionär war, wie etwa später die „Regulative“. Er erklärt sie für einen in seiner Art „grandiosen Versuch einer Immunisierung des modernen Geistes, um durch objektiv-autoritative Gestaltung der göttlichen Inthronisierung des Menschen zu wehren und alles zu dem wahren Realgrund aller Dinge zurückzuleiten“ (S. 182). Aber auch er muß anerkennen, wie groß die Gefahr war, die religiöse Erziehung statt zur Wiederbelebung reformatorischen Glaubens als Mittel zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der durch die Revolution erschütterten Staats- und Gesellschaftsordnung zugunsten der Privilegierten zu benützen. Im Mittelpunkt steht die umstrittene Gestalt von Ludolph Beckedorff, dem Quittschau in Auseinandersetzung mit Max Lenz (Gesch. der Univ. Berlin) eine gerechtere Würdigung erringen möchte und dem er ebensoviel Sympathie entgegenbringt wie z. B. Diesterweg Abneigung; sein Versuch, Beckedorff gegen den Vorwurf katholischer Tendenzen, schon während seiner Amtsführung, also vor seinem Übertritt, zu rechtfertigen, dürfte freilich die Frage nahelegen, ob sein eigener Kirchenbegriff noch für evangelisch gelten kann. Neben Beckedorffs Verhältnis zu Altenstein und zum König, der vielleicht mit niemand sonst so weitgehend übereinstimmte wie mit ihm, bis die Konversion ihn in Ungnade stürzte, weiter zu seinen Mitarbeitern, Theremin auf der einen Seite, Neander, Ehrenberg, Roß auf der andern, zu den provinziellen Leitern des Schulwesens, deren rationalistische Einstellung ihm unablässige Hemmnisse bereitete, zu den Seminardirektoren, unter denen Franz Ludwig Zahn, Harnisch und Kawerau besonders hervorgehoben werden: über alles dies erfährt man aus dem Buche sehr viel Neues und auch für die Gesamtbeurteilung des Vormärz Bedeutsames. Nur eins leider fehlt ganz, nämlich ein Urteil über diese Erziehung von denen, die ihr Objekt waren, von den Zöglingen der Seminare. Wurde die löbliche Absicht, aus ihnen lauter christlich-gläubige, königstreue und konservative, mit ihrem kargen Los zufriedene Staats- und Kirchendiener zu bilden, erreicht? Oder sieht die Sache von unten gesehen nicht doch sehr anders aus? Bekanntlich sind die Allgemeinen Bestimmungen Falks und Schneiders von 1872, die den Beifall des Verf. nicht haben, gerade dadurch hervorgerufen worden, daß als Ergebnis der damals herrschenden Seminarbildung ein furchtbarer Haß gegen Christentum und Kirche in die Öffentlichkeit getreten war. In diesem Punkte bedarf das Buch unbedingt einer Ergänzung.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Eberhard Kurtze, Die Nachwirkungen der Paulskirche und ihrer Verfassung in den Beratungen der Weimarer Nationalversammlung und in der Verfassung von 1919 [Historische Studien, Heft 203], Berlin, E. Ebering. 1931; 118 S.

Die spärlichen Spuren einer positiven Anerkennung der Paulskirchenverfassung in dem staatsrechtlichen und politischen Schrift-

tum vor dem Weltkriege und selbst noch während des Krieges, der, je mehr er sich der Niederlage zuneigte, desto mehr die Frage der zukünftigen Gestalt des Reiches auf die Tagesordnung setzte, werden zunächst angeführt. Mit der Revolution wurde der Rückblick auf 48 allgemeiner, der Versuch, daran anzuknüpfen, stärker. Das zeigt sich in den mancherlei Vorarbeiten zur Weimarer Verfassung, am meisten in den Entwürfen von Preuß, der z. T. wörtlich Formulierungen der Paulskirche aufnahm und grundsätzlich die Verfassung von 1918 nach dem Muster der von 48 unter Ausscheidung des Bismarckschen Werkes gestalten wollte. Im Verfassungsausschuß und in den Verhandlungen der Vollversammlung wurde diese Tendenz von den Parteien der Weimarer Koalition mehr oder minder bejaht, vom Zentrum besonders die kirchlichen Grundrechte der Paulskirche, während die Rechte vor diesem Vorbilde, das seinerzeit zum Mißerfolg geführt habe, warnte und möglichst viel von der Bismarckschen Verfassung zu retten suchte, und die Unabhängigen es gleichfalls ablehnten, weil sie darin einen andern, den liberalen, Geist spürten, als den der proletarischen Revolution. Der Verf. geht allen Bezugnahmen auf 48 sorgfältig nach, besonders eingehend auch bei den Grundrechten, und kommt zu dem Ergebnis, daß zwar Nachwirkungen der Paulskirche in der Weimarer Verfassung klar und bewußt aufgenommen sind, daß aber gerade einige der politisch wichtigsten Anliegen der Paulskirche unerfüllt geblieben sind. — Vermißt habe ich unter den behandelten Vorarbeiten Albrecht Mendelssohn-Bartholdy, *Der Volkswille — Grundzüge einer Verfassung* (München 1919).

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Sören Kierkegaard, *Religion der Tat. Sein Werk in Auswahl.* Mit einem Vorwort von Gerhard v. Mutius. Hrsg. v. Eduard Geismar (und Rudolf Marx), Leipzig, Alfred Kröner 1931. Lw. RM. 5.50.

Es fehlt nicht an älteren Kierkegaard-Anthologien in deutscher Sprache, mag man nun an die Tagebücher oder an die gesammelten Werke Kierkegaards denken. Schon A. Bärthold gab in den 1870er Jahren verschiedene Sammlungen von Auszügen aus Kierkegaards Schriften heraus. Eduard Lehmann (1913) und Hermann Ulrich (1925) haben diesen Weg weiter verfolgt. (Unter den mannigfaltigen Tagebuch-Anthologien ist die inhaltreichste und vielseitigste die von Th. Haecker 1925 in zwei Bänden erschienene und die neueste von R. Dollinger „So spricht Sören Kierkegaard“.) Nichtsdestoweniger muß man Ed. Geismars neu erschienene Anthologie mit Freude begrüßen. Die Schwierigkeit ist für jeden Herausgeber offenbar vor allem l'embaras de richesse. Eine Auswahl, die wirklich erleuchten soll, muß von einem Mann getroffen werden, der nicht nur ein guter Kenner Kierkegaards ist, sondern der auch etwas vom eigenen Geist Kierkegaards in sich aufgenommen hat. Geismar erfüllt diesen hohen Anspruch. Der erste Abschnitt („Die Unzulänglichkeit des Nur-Menschlichen“) ist vorzugsweise den pseudonymen ästhetisch-philosophischen Schriften gewidmet. Der folgende tut den Schritt von der „Immanenz“ zum höchsten Wert, dem religiösen Verhältnis. Im dritten wird uns ein anschauliches Bild vom religiös-christlichen Leben gegeben. Von den beiden letzten Abschnitten richtet sich der erste auf das Verhältnis zwischen Wahrheit und Leben („Geist ist: welche Macht die Erkenntnis eines Menschen über sein Leben hat“). Der letzte gibt

wiederum dem vorigen Relief, indem er einige selbstbiographische Aussprüche bringt.

G. v. Mutius leitet sein Vorwort mit dem Hinweis ein, daß eine Anthologie „eine Konzession an den Zeitmangel und die Flüchtigkeit des modernen Menschen“ sei. Zweifellos ist dies so. Aber jeder, der sich ernsthaft in diese Anthologie vertieft, wird kräftig zur Besserung seiner eigenen Flüchtigkeit gebracht und stark in dem unterstützt, was Kierkegaard selbst „Unruhe in Richtung auf die Verinnerlichung“ nennt.

Uppsala.

Torsten Bohlin.

Gerhard Masur, Friedrich Julius Stahl, Geschichte seines Lebens. Erster Band, Aufstieg und Entfaltung. 1802 bis 1840. Berlin 1930. E. S. Mittler und Sohn, VIII u. 336 S. RM. 14.—.

Von Friedrich Julius Stahl existieren in Wolfenbüttel, als Hinterlassenschaft eines Pfarrers, der im Auftrag der Erben eine Biographie versucht hat, aber damit nicht zustande gekommen ist, die bei Stahls Tode vorgefundenen Papiere (Kolleghefte, Entwürfe, persönliche Aufzeichnungen), vermehrt durch Erinnerungen von Verwandten und Freunden, Briefe und dergleichen, die jener Pfarrer gesammelt hatte. Dies ganze, anscheinend recht umfangreiche Material ist die Grundlage zur Arbeit Masurs. Zu ihm sind dann noch Archivstudien getreten und haben in München, Erlangen, Wien, Karlsruhe, Berlin zur Vermehrung der Unterlagen beigetragen. Auch hat Masur es sich nicht nehmen lassen, aus 7—8 Bibliotheken Briefe zusammenzubringen. So auf das reichste ausgerüstet, hat er diese Biographie unternommen. Sie ist im geistesgeschichtlichen Stile geschrieben. Das rein Persönliche hat mangels an Zeugnissen sehr zurücktreten müssen. Die Entwicklung des Menschen hat aus geistesgeschichtlicher Umgebung und eigenen Werken und Taten rekonstruiert werden müssen. Nach dieser geistesgeschichtlichen Seite hin trägt die Arbeit ganz das Gepräge des Mannes, dem das Buch gewidmet ist: Friedrich Meinecke. Grenzen des Stoffes gibt es für den Verfasser nicht. Er orientiert sich mit Fleiß und Weitblick über alles, was für das Verständnis dieser Lebensarbeit nötig ist. Die Judenemanzipation in Bayern, die Philosophie Hegels und Schellings, die Entwicklung der bayerischen Verfassungsgeschichte, die Geschichte der Rechtswissenschaft, die Geschichte der bayerischen und überhaupt der deutschen Erweckung, die Frage der Staatslehre Luthers, — in allem hat er die neueste und ältere Literatur, zum erheblichen Teil auch die Quellen eingesehen, und weiß gewandt und sicher zu urteilen. Man begreift gerne, daß er über der ganzen Arbeit fünf Jahre angespannt gegessen hat.

Das Ziel Masurs ist nicht die untersuchende, sondern die darstellende und gestaltende Biographie. Man bekommt also nirgends einen genauen Bericht über den Nachlaß; auf Streitfragen in der Beurteilung Stahls wird nur andeutend und einfach Stellung nehmend eingegangen. Das Bild steht über dem Begriffe, die Zusammenfassung über der Zergliederung. Der Verfasser bemüht sich sichtlich auch, den vornehmen, an Perspektiven reichen Stil der großen Historie zu schreiben. Doch ist so viel an Anmerkungen beigegeben, daß man über die Unterlagen seiner Urteile und Bilder immer im klaren ist. In früheren gebildeteren Zeiten wurden solche Biographien im deutschen Hause auch von Nichtgelehrten gelesen. Masurs Biographie ist

zu solchem Zwecke sicherlich auch geeignet, obwohl ihr Stil von der edlen Einfalt der großen klassischen Vorbilder dieser Art Biographie entfernt ist und an Sprachmißbräuchen und -verzerrungen dem feinfühligem Leser gelegentlich Ärgernis bereitet. Fremdworthäufung ohne Not, mandmal ganz sicher, weil der Verfasser das Fremdsprachliche eleganter findet; Ausdruck der reinen Vergangenheit durch das Imperfekt statt des Perfekts; die bekannte neudeutsche Prädikatform „dieser Mann ist ein guter“ als Regel; barbarische Neubildungen wie „Verhaltung“ etwa statt Weise des Verhaltens, eine Mischung aus Haltung und Verhalten, die an beide erinnern soll; gespreizte und gehäufte Bilder und eine ganze Menge solcher Greuel mehr, die gar nicht nötig wären — denn gelegentlich zeigt der Verfasser, daß ihm die Gabe ganz einfacher Rede durchaus gegeben ist.

Man merkt an solchen Biographien, wie uns das 19. Jahrhundert historisch zu werden beginnt. Masur steht durchaus nicht auf Stahls Standpunkt, hat nicht einmal nach seinem eigenen Standpunkte die Voraussetzungen besonderer Sympathie für den Mann. Er ist ihm einfach eine große und mächtige Gestalt aus der deutschen Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, eine der persönlichen Verknötungen der deutschen Geistesgeschichte, die nach vielen Seiten hin Zusammenhänge vorwärts wie rückwärts zu verfolgen gestatten, und darum Gegenstand liebevoller Erforschung und liebevollen Verstehens, unbekümmert darum, ob die eigentliche politische Tendenz und der eigentliche Glaubenshintergrund dem Darsteller fremdartig bleiben oder nicht. Was Masur angezogen hat, ist insofern gerade die Vielfältigkeit und Gebrochenheit Stahls. Wie hier abstrakte Begrifflichkeit und konkretes politisches Wollen, die Geistigkeit des romantisch und historisch durchfärbten Idealismus und konfessionelle Gläubigkeit sich zusammenfinden, und wie trotz der Widersprüchlichkeit der Elemente ein reiner und starker persönlicher Wille alles zu einer Einheit verklammert, das hat ihn gepackt. Und von einem hat ihn Stahl innerlich überzeugt, wie wohl jeden, der sich wirklich mit ihm eingelassen hat: von der unbedingten Sauberkeit, mit der hier Leben und Lehre zusammenstimmen, von der Innerlichkeit der Überzeugung, die nur das tut, was sie muß, und die sich auch durch abschreckende Erfahrungen nicht in ihren Prinzipien irre machen läßt. So geht ein Stück einfühlender Bewunderung für etwas in seiner Weise Wunderbares und Großes durch das Buch, einer Bewunderung, die noch dadurch gemehrt wird, daß der Abstand der Zeiten dem Verfasser die Genialität mancher Stahlschen Konzeptionen und die noch unerschöpfte Bedeutung mancher seiner Ideen auch für die heutige Rechtslehre ruhig einzugestehen gestattet.

Der vorliegende erste Band der Biographie, welcher die Geschichte und Lebensarbeit Stahls bis zur Berufung nach Berlin schildert, läßt sich in drei Sinnabschnitte zerlegen.

Die ersten drei Kapitel (S. 1—110) schildern Jugend, Studentenzit und Münchener Privatdozentenzeit. Die genaue Analyse des jüdischen Milieus sowie der unter dem Einflusse von Thiersch erfolgenden, auf ein allgemeines idealistisches Christentum zu geschehenden Bekehrung, dann die lebendige Schilderung der christlich-deutschen Burschenzeit, sowie des Zusammenstoßes mit Hegel und des Angezogenwerdens von der historischen Schule und von Schelling geben diesen Kapiteln den Inhalt. Stahl, ein von Schelling systematische Anregung und Rückhalt empfangendes Glied der historischen Rechtsschule, das ist das Ergebnis. Der Theolog wird an

diesen Kapiteln nur eins vermissen: die Bekehrung zum Christentum ist gar zu sehr als eine Hinwendung zum christlich durchdrungenen deutsch-idealistischen Geiste geschildert. Daß schon hier die Offenbarungsfrage, die Christusfrage, für Stahl eine eigentümliche Abwandlung in das idealistische Christentum seiner Lehrer hineinbringt, ist nicht deutlich reflektiert. Dadurch wird die spätere Entwicklung unorganischer an die Jugendwende angeschlossen, als es der Fall sein kann. Es wäre zu wünschen, daß die Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte sich entschlössen, das Glaubensbekenntnis des jungen Stahl, das nach Masur in den Akten der neustädtischen Kirche zu Erlangen November 1819 aufbewahrt wird, ganz zu drucken, nachdem es uns Masur nicht vollständig mitgeteilt hat. Gleichwohl, der Höhepunkt dieser ersten Kapitel bleibt sicherlich die Rekonstruktion der Jugendeinflüsse bis hin zur Bekehrung. Das hätte nicht besser gemacht werden können, auch wenn die Bekehrung selbst nicht ganz in der Tiefe erfaßt ist.

Die nächsten drei Kapitel (S. 111—250) haben zum Hauptinhalte die erste Auflage von Stahls Lebenswerk, der „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht“. Zwischen die Analyse des ersten und des zweigeteilten zweiten Bandes tritt als Zwischenspiel das Erlebnis der Julirevolution und die Veränderung der Lebensumstände durch das Würzburger Ordinariat. Das macht eindrucksvoll die These Masurs von der Zweigesichtigkeit des Werkes. Der erste Band enthält eine in Theismus und Persönlichkeitsgedanke verankerte Begründung der Rechtsansicht der historischen Schule, ist als die fehlende systematische Antithese der historischen Rechtsschule gegen Hegel gemeint; die nicht fehlenden konservativen christlichen Elemente sind dieser Absicht untergeordnet. Der zweite Band entwickelt die Idee des christlichen Staats. Der Offenbarungsglaube wird Herr des Systems an Stelle der geschichtlichen Ansicht, natürlich nicht ohne ihre Elemente in sich aufzunehmen, und der konservative Politiker ordnet die freieren Elemente seines Denkens einem autoritären anstaltlichen Staatsgedanken mit pedantischen theologischen Parallelen bis ins Einzelne ein. An der Frage, ob man die gewiß eingetretene literarische Verengung eines ursprünglicheren weiteren Plans so systematisch interpretieren darf aus dem Übergewicht hier des einen, dort des andern der in Stahl miteinander ringenden Prinzipien, ob man eine Verschiebung der sachlichen Ansicht dahinter annehmen kann oder nicht, wird die Beurteilung der Analyse von Stahls Entwicklung durch Masur entscheidend sein. Ich habe meine Zweifel, ob nicht hier die eigene Systematik Masur zu sehr die Hand in der Interpretation geführt hat, ob nicht eine alles zusammenzwingende Einheit der Gesamtansicht in beiden Bänden mit Recht behauptet werden könnte, auch unter Zugeständnisse an Masurs Einzelaussagen. Dem sei es wie es wolle. Eine Fülle einzelner Beobachtungen, vor allem hinsichtlich der Bedingtheit des Ganzen durch das bayrische Milieu und hinsichtlich des Gedankenfortschritts gegenüber der Rechtslehre vor Stahl, sind auf alle Fälle gültig, unabhängig von der Gültigkeit der Grundbetrachtung.

Die letzten beiden Kapitel (S. 251—335) sind sicherlich der Höhepunkt dieses ersten Bandes. Die Schilderung Stahls im Verhältnis zu Erlangen, und seiner Kämpfe für sein Erlangen und für seine Staatsbetrachtung in der Kammer von 1837 sind das Lebendigste und Konkreteste an dem ganzen Buche. Und das letzte Kapitel, die Aufhellung des Werdegangs von Stahls „Kirchenverfassung nach Lehre

und Recht der Protestanten“ aus den ungedruckten Manuskriptbänden des Nachlasses führt in stofflich ganz neues und unbekanntes Gebiet. Masur hat nachgewiesen, wie während der Würzburger Jahre Stahl noch einmal ganz ernst um Recht und Sinn des protestantischen Kirchentums gerungen hat, und wie er erst in Erlangen ganz zum Lutheraner geworden ist. Hier, wo er das dem Kenner Stahls am meisten Überraschende sagt, ist nun freilich auch am sichersten, daß er den geistesgeschichtlichen Einsatzzpunkt nicht klar genug gefaßt hat. Er zeigt, daß Stahl in Würzburg von einer Kirche der Zukunft geträumt hat, die Katholizismus und Protestantismus in sich aufnehmen werde nach dem Lebendigen in ihnen beiden. Er hat aber nicht gesehen, daß Stahl damit nur eine Idee Schellings, also eine sicher schon in München empfangene Idee innerlich verarbeitet hat. Der Gedanke dieser „johanneischen Kirche“ gehört bekanntlich zu den letzten und höchsten Ideen in Schellings Philosophie. Dann kann aber der Würzburger Eindruck nicht so entscheidend gewesen sein, wie Masur meint. Die Dialektik des Prozesses ist weit innerlicher und tiefer begründet.

Es versteht sich, daß nach der ganzen Art des Buchs auch sonst, wo Masur auf die geistesgeschichtlichen Hintergründe kommt, man an den Stellen, die man zufällig näher kennt, Wünsche übrig hat. Das über Stahl und Hegel Gesagte geht ganz gewiß in der richtigen Richtung. Aber man wünschte es sich bestimmter, schärfer in dem oder jenem Punkte. Es ist das Schicksal des seinen Gegenstand groß und weit anschauenden Historikers, daß er überall bis an die Grenzen seines Wissens getrieben wird und daß Virtuosität und angespannter Fleiß das nicht ganz verhüllen und ersetzen kann. Es wäre undankbar, wenn man da Einzelnes monieren wollte. Man wird dem zweiten Bande dieses mutigen und klugen und zugleich lebendigen und belehrenden Buches mit Freude entgegensehen.

Göttingen.

E. Hirsch.

Dom Cuthbert Butler, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bishop Ullathorne's Letters.* 2 Vols. With Portraits. London, New York, Toronto, Longmans, Green and Co., 1930. XIX u. 300 S. VI u. 309 S.

Dom Butler, bis 1922 Abt von Downside Abbey, lebt in Zurückgezogenheit in Ealing Priory, London. Er ist den Fachgenossen bekannt als Herausgeber der *Historia Lausiaca* und der Benediktinerregel, sowie der schönen Bücher über Benedictine Monachism und Western Mysticism. Kaum beachtet wurde bei uns sein *Life of Bishop Ullathorne* (2 Bände, 1926), des Benediktiners, der als Bischof von Birmingham am Vatikanischen Konzil teilgenommen hat. Die Briefe, die dieser „letter-writer of the old school“ Woche für Woche nach der Heimat geschrieben hat, vornehmlich an die Superiorin des Dominikanerinnen-Konvents in Stone, bilden das Mittelstück der Erzählung *Butler's*. Um mit ihnen zu beginnen: sie haben mich etwas enttäuscht. Ullathorne war zwar ein eifriges, aber doch nur wenig hervortretendes Mitglied des Konzils. Er hielt sich nicht allein „aloof from all extra-conciliar movements“ (1, 206), sondern hat sich auch in den Sitzungen meist zuhörend verhalten. Sein Vertrauen darauf, daß der heilige Geist das Konzil erleuchten werde, hat — wie freilich auch bei manchem anderen der Väter, nicht zuletzt bei Pius selbst — eine etwas kindliche Färbung: „The Holy Ghost will settle the matter“ (2, 67); „God can as easily make his vicar infallible as His Church“

(2, 215) u. ä. Mit Beifall führt er das Wort eines very able archbishop an: *Attende et videbis; post aliquot tempus, Dominus Deus interveniet.*“ Wenn daher Butler meint (1, 258), daß Ullathornes Briefe ein „counterpoise to those of Quirine“ bilden möchten, so hat er gewiß in dem Sinne recht, daß Ullathorne niemals Klatsch weiterträgt. Aber da der Bischof sich streng an das päpstliche Schweigegebot gebunden fühlt, so erfährt man — abgesehen von einigen anglica — von ihm kaum etwas, was man nicht auch anderswo lesen kann, und seine Berichterstattung hält sich stark an Äußerlichkeiten. Er war in seinem ganzen Verhalten, wie Bischof Moriarty, der kühne Irländer, von ihm sagte (2, 30), ein „model of prudence“. Von Anfang an gehörte er zu den Vertretern einer „moderate declaration“ (1, 209, 216), und die Darlegung des Sinnes der Unfehlbarkeit und ihrer Schranken, die er nach der Rückkehr vom Konzil seinen Diözesanen in einem ausführlichen Hirtenbrief (2, 209 ff.) gab, ist wirklich ein Muster verständiger, die Sache treffender Überlegung. Aufs Ganze gesehen, sind aber diese Briefe doch recht matt, und von der siedehelßen Atmosphäre, die das Konzil beherrscht, ist hier nichts zu spüren. So sind denn die Quirinusbriefe, auf die Butler schlecht zu sprechen ist (1, 226: „tendencious and exaggerated; ähnlich öfter), keineswegs durch sie entwertet. Butler ist der Frage des Quellenwertes sichtlich nicht mit eigenem Studium nachgegangen. Ich kann mir nicht denken, daß er, der sonst so Besonnene, sein wegwerfendes Urteil aufrechterhalten würde, wenn er den Aufsatz von E. A. Roloff in dieser Zeitschrift 35, 1914, 204—254 unvoreingenommen lesen möchte. „Die Briefe können weder durch offizielle noch durch sonstige Publikationen widerlegt, beiseite geschoben oder überboten werden.“ Das ist auch heute noch richtig und sollte von jedem Unbefangenen anerkannt werden.

Wie man das von vorneherein annehmen durfte, schließt sich Butler in der Sache der gemäßigten Stellungnahme Ullathornes an. Das ist nur zu begrüßen. Denn es ist sicher das Wertvollste an seinen eigenen Ausführungen, daß er noch einmal die Schranken der vatikanischen Deklaration — in Abweichung von den Wünschen der Extremisten — überzeugend auseinandersetzt. Was er darüber in den Schlußabschnitten (*Interpretation of the Decrees. — Impressions and Reflexions*) sagt, ist so besonnen, daß ihm jeder, den Parteinahme nicht verblendet, beipflichten wird. Überhaupt ist besonnen wohl das richtige Wort für die ganze Darstellung. Es gilt auch für das unvoreingenommene Urteil über die Minorität und ihre nicht immer — wenn auch lange nicht so schlimm, wie es den erbitterten Gegnern erscheinen mochte — einwandfreie Behandlung. Den Rednern der Mehrheit wird wiederholt (2, 240 u. ö.) zu Gemüte geführt, daß gerade sie durch endlose Rede — B. mißt sie vielleicht zu sehr mit der Elle nach den Kolumnen bei Mansi (1, 186, 189, 200 u. ö.) — die Debatten verlängert haben. Überhaupt: „the waste of time was very great (2, 240). Scharfe Kritik erfährt auch das Schweigegebot (2, 241). Pius muß es sich wiederholt (z. B. 2, 199 ff.) sagen lassen, daß sein Eingreifen in den Gang der Verhandlungen die Erörterung ungünstig beeinflusste. Dem Papstcult vor und während des Konzils ist Butler deutlich abgeneigt: von der berühmten Adresse von 1867 heißt es (1, 86), daß „to the matter-of-fact English mind it sounds flamboyant, effusive, and even adulatory“. Stark betont Butler (2, 71, 209 u. ö.) — und die Erfahrungen der hinter uns liegenden Jahrzehnte haben ihm darin recht gegeben — die einschneidende Bedeutung, die der an-

fänglich so wenig beachtete dritte Kanon der Konstitution (Summepiskopat) im Lauf der Jahre gewonnen hat. Die Befürchtungen der Gegner, daß es Unfehlbarkeitserlasse regnen würde, haben sich nicht bestätigt. Ist doch keine einzige Ex-cathedra-Erklärung seit 1870 erfolgt. Auch die Enzyklika Pascendi — und man könnte noch anderes nennen — „is only the highest act of the pontifical magisterium next to ex cathedra definition“ (2, 226).

Butler rechnet mit einem allgemein nicht im engeren Sinn theologisch interessierten Leserkreis. Er warnt den Leser sogar einmal (2, 119) vor den nunmehr (Kap. 22 und 23) notwendig werdenden gelehrten Erörterungen. Von den großen Konzilsgeschichten (Friedrich, Granderath) unterscheidet sich die seine dadurch, daß der Blick immer auf das Wesentliche gerichtet ist; für das Detail wird man darum immer noch zu jenen greifen müssen. Auf Friedrich ist Butler schlecht zu sprechen. Es will mir aber nicht scheinen, daß er ihm — vom bloßen Klatsch zu schweigen — gerecht wird. Unentbehrlich bleibt ja nach wie vor Friedrichs erster Band: Die Vorgeschichte. Was Butler hier bietet, ist gewiß nicht falsch, geht aber nicht in die Tiefe. Gesteht er doch selbst (1, 60), daß er Lamennais nur aus zweiter Hand kennt, und läßt sogar den Namen mehrfach (1, 60 dreimal; 2, 275) falsch (Lammenais) drucken. Auch mit der deutschen Entwicklung ist er offenbar nicht genügend vertraut. Das Urteil über Döllinger hätte sonst nicht so scharf ausfallen können oder dürfen. Überhaupt aber bringt Butler für die tief eingewurzelte Abneigung der deutschen „Inopportunisten“ gegen den päpstlichen Absolutismus in jeder Form nicht ausreichendes Verständnis auf. Kettelers Fußfall, der doch Bände spricht, kommt daher nicht zu seinem Recht. Vigeners großes Werk wird Butler nicht kennen. Eine besondere Vorliebe hat er für Ollivier (*L'état et l'église au concile du Vatican*, 1877), dessen Unparteilichkeit er nicht genug zu rühmen weiß. An Granderath übt er wohl Kritik, aber sicher nicht ausreichend. Hier hätte ihm die Lektüre von Mirbts vortrefflichem Aufsatz (*Hist. Zeitschr.* 101, 1908, 529—600) manches Licht aufstecken können. Unter anderem hätte er sehen können, daß Friedrichs von ihm mehrfach im Einverständnis mit Granderath beiseite geschobene Mitteilungen oder Auffassungen durchaus nicht so verwerflich sind, wie es Granderath darzustellen beliebt. Übrigens ist es ihm entgangen, daß Friedrich den Schleier über den „drei in Rom befindlichen Freunden“, die zu den Quirinus-Briefen beigesteuert haben, selbst gelüftet hat (Briefe an Döllinger. Internationale kirchliche Zeitschrift 1916, S. 185). Es waren Lord Acton, Dupanloup und Stroßmayer. Friedrich scheidet also dabei aus. Er bemerkt selbst, daß Actons Gewährsmänner durchaus andere waren als die seinigen. Im Anhang läßt Butler die beiden Konstitutionen *De fide catholica* und *De ecclesia Christi* lateinisch (nach Mansi) und englisch abdrucken. Eine willkommene Zugabe sind die Porträts von 50 führenden Bischöfen. Irrtümer sind mir nicht begegnet. Nur 1, 51 lies Heinrich statt Hans Holtzmann. Auf S. XVII wird mitgeteilt, daß ein italienischer Schweizer, Emilio Campana in Lugano, an einer ausführlichen Geschichte des Konzils arbeitet, von der der erste Band in zwei Teilen (900 Seiten), die Vorgeschichte behandelnd, 1926 erschienen ist.

Martha Wollenweber, *Theologie und Politik bei A. F. C. Vilmar*. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, hrsg. von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim. 3. Reihe, Bd. 1.) München, Chr. Kaiser. 1930. 241 S. In Subskr. RM. 6.—, einzeln RM. 7.80.

Vorliegendes Werk habe ich bereits angezeigt in Chr. Welt 1930, Nr. 21, Sp. 1036; ich habe dabei ausgeführt, daß ich seine positive Bedeutung als Einführung in das Verständnis und die Kritik Vilmars sehr hoch schätze. Wenn im folgenden hauptsächlich kritische Fragen laut werden, so soll damit jenes allgemeine Urteil nicht zurückgenommen, sondern dem Charakter dieser Zeitschrift gemäß die Diskussion über den historischen Gegenstand eröffnet werden.

Die Besprechung dieser Münsterschen historischen Dissertation, die in allgemeiner Fragestellung und bis in stilistische Einzelheiten hinein unter dem Einflusse Barths steht, ist im Rahmen einer Zeitschr. für Kirchengeschichte insofern schwierig, als die Verfasserin bewußt „von einer umfassenderen Einordnung in die großen theologischen, philosophischen, politischen Strömungen der Zeit abgesehen“ hat, vielmehr den „Versuch einer grundsätzlichen, systematischen Aufhellung des Problems, das mit der Vereinigung von Theologen und Politiker in einer Person gestellt ist“, unternimmt. Damit ist gegeben, daß unsere Kenntnis Vilmars, seines geschichtlichen Wirkens und dessen Folgen, nicht erweitert worden ist. Der letzte Teil, der die praktische Realisierung der politischen und kirchenpolitischen Grundsätze Vilmars behandelt, beruht gänzlich auf sekundären Quellen, Hopfs Vilmarbiographie (Marburg 1915) und den neueren Darstellungen der Zeitgeschichte. Verfasserin empfindet das nicht als Mangel ihrer Darstellung; ihr ist das Geschichtlich-Tatsächliche — darin kann sie sich gewiß nicht auf Vilmar selbst berufen! — „eine Art Bilderbuch zu allem bisher festgestellten Grundsätzlichen, eine Art Illustration zu bereits vorhandenem Text“ (184). So kommt man ihr gegenüber als Theologe in die peinliche Lage, über den Nutzen der Historie empfehlend zu handeln, zum mindesten aber darauf hinzuweisen, daß eine gründlichere Durchdringung der geschichtlichen Zusammenhänge sie in ihrem Streben nur gefördert hätte, „die Fragen zu hören, zu bewegen, selbst fragend aufzugreifen“ (Vorw.). Was einleitend (S. 8/11) als historische Fixierung geboten wird, kann und soll nichts mehr als Allgemeinheiten bringen, die „Typen des theologisch-politischen Konservatismus“ (S. 19/21) sind reine Begriffsschemata, die es wohl ermöglichen, in interessanter Weise das dialektische Verhältnis von Theologie und Politik herauszustellen, nicht aber, der Fülle konservativer Typen im 19. Jahrhundert und damit der geschichtlichen Eigenart des Konservatismus Vilmars auch nur andeutend gerecht zu werden. Man kann eben im Blicke auf eine geschichtliche Persönlichkeit keine „Frage“ stellen, ohne die Fragen, die jene an ihre Umwelt gestellt hat, und damit auch diese Umwelt selber sachgemäß zu bezeichnen. Sonst kommt man zu solchen Urteilen wie diesem: S. 21): „Den allgemeinen Standpunkt der Restaurationszeit nach den Freiheitskriegen, eines Haller z. B., hat Vilmar scharf verurteilt“, einem Urteil, das eben in seiner Allgemeinheit falsch ist. Am meisten rächt sich diese Mißachtung der konkreten geschichtlichen Situation in dem Abschnitt, der das innere Wesen der neuen Zeit und Vilmars Polemik dagegen (S. 113 ff.) behandelt. Indem hier bewußt auf eine Distanzierung gegenüber den Werturteilen Vilmars verzichtet wird, verfällt die Darstellung einem Fehler, an dem (wenn man so sagen

darf) Vilmar nicht schuldlos ist. Für ihn ist die durch das Jahr 1848 bezeichnete Zeitwende zugleich der Beginn der endlichen Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, steht also in eschatologischer Beleuchtung. Wenn wir dagegen heute den Politiker und Theologen Vilmar in seinem Kampfe gegen die Mächte seiner Zeit betrachten, haben wir die eschatologische Haltung wohl für Vilmar mit in Anschlag zu bringen, zugleich aber zu fragen, ob seine Wertung der Zeitereignisse unter eschatologischem Aspekt wirklich sachlich begründet und nicht allzu direkt vorgenommen ist, d. h. wir müssen seine geschichtliche Umwelt mit ihm zusammen sehen und würdigen. Es bedeutet geradezu einen Mangel an Ernst in unserer prinzipiellen Frage, wenn wir uns die eschatologische Deutung, die eine bewußt in der Geschichte lebende Persönlichkeit wie Vilmar ihrer Gegenwart gibt, einfach zu eigen machen, ohne sie von unserer Gegenwart aus, d. h. geschichtlich, zu verstehen.

Aber diese Bemerkungen sollen ja nur die Grenze der Arbeit andeuten; innerhalb ihrer ist eine sorgsame und ergebnisreiche Durchdringung des geschichtlichen Materials gegeben. Auch Untersuchungen, die die Kenntnis eines historischen Tatbestandes nicht erweitern und vertiefen — beides gehört untrennbar zusammen —, sondern unsere Erkenntnis klären, haben ihren geschichtlichen Wert. Und das ist hier unbestreitbar der Fall. Es wird der enge Zusammenhang nachgewiesen, der zwischen der Struktur des theologischen und politischen Denkens bei Vilmar besteht, so zwar, daß die Theologie stets die Oberhand hat, die Intensität ihres Denkens aber auch die Klarheit der politischen Doktrin und die Entschiedenheit des politischen Handelns fördert. Grundlegend für den auf diese Weise sich ergebenden Konservatismus sind Geschichte und Erfahrung. Freilich ist m. E. das Charakteristikum des Vilmarschen Erfahrungsbegriffes nicht eindeutig genug bestimmt. Daß die Erfahrung ausschließlich mit der Geschichte zusammenhängt, ist wohl gesehen, aber nicht genügend gewürdigt; jedenfalls ist der Unterschied, der sich infolgedessen der pietistischen Erfahrungstheologie gegenüber erhebt, nicht scharf genug herausgehoben. Es handelt sich bei dem „subjektiven Prinzip der Erfahrung“ (S. 79) um eine Kollektiverfahrung, die als solche dem einzelnen ohne persönliche Zutat, rein geschenkt, zuteil wird, die deshalb aller „psychologischen Beschreibungen“ spottet, und bei der die „naturalistischen Bilder“ allein die kollektivistische Gebundenheit dieser Erfahrung, nicht ihr eigentliches Wesen andeuten sollen. Man mag über eine solche Erfahrungstheologie denken wie man will, grundsätzlich sollte man indessen zugeben, daß sie mit dem pietistischen Erfahrungsprinzip nichts zu tun hat. Allein von dieser kollektiven Erfahrung aus ergibt sich dann die Beziehung zur politischen Legitimität; keinesfalls kann im Sinne Vilmars das gefühlsmäßige Moment des patriarchalischen Verhältnisses zur Obrigkeit (S. 80) mit einem gefühlsmäßigen Erfahrungschristentum in Verbindung gebracht werden. So ist denn auch das allgemeine Urteil (S. 82), Vilmar habe „an Stelle des Gebens eine Gegebenheit gesetzt“, mindestens noch genauer zu exemplifizieren und gegenüber anderen geschichtlichen Tatbeständen abzugrenzen, um richtig zu sein. Richtig ist die entscheidende Bedeutung des Organismusgedankens für Vilmars Verständnis des Gegebenen in Kirche und Staat erkannt, die eigentümliche Spannung, in der dieser Gedanke mit dem idealistischen Persönlichkeitsbegriff und mit dem „Prinzip der Legalität“ (S. 89 ff.) steht, indessen nicht gesehen. Es rächt sich hier wieder, daß

mit dem „der Zeit geläufigen Begriff des Organismus“ gearbeitet wird, ohne daß die eigentümliche Art, in der Vilmar diesen Zeitbegriff verwendet, zeitgeschichtlich näher bestimmt würde. Ich darf für die nähere Begründung auf die letzten Kapitel im zweiten Band meiner Arbeit über „Aufklärung, Idealismus und Restauration“ verweisen (Gießen 1930), wo ich den Versuch gemacht habe, die historische Herkunft und Vielgestaltigkeit des Organismusgedankens gerade im Blick auf Vilmar zu erfassen.

So führen alle Einwände in Einzelfragen immer wieder auf die grundsätzliche methodische Frage zurück, ob es möglich ist, einem geschichtlichen Sachverhalt gerecht zu werden in grundsätzlicher — ja doch nicht rein durchzuführender! — Absehung von der geschichtlichen Umwelt. Indem wir diese Frage verneinen müssen, erkennen wir durchaus die solide historische Kleinarbeit an, die der Arbeit W.s zugrunde liegt, bestreiten aber, daß sie unsere Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Politik so deutlich, wie es uns heute notwendig ist, gemacht hat, weil sie die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Theologie und Politik bei Vilmar im geschichtlichen Sinne nicht scharf genug gestellt hat.

Marburg-Michelbach.

W. Maurer.

Walter Nigg, Franz Overbeck, Versuch einer Würdigung.
München, C. H. Beck Verlag, 1931, XI u. 234 S. 10 Mk., geb.
12.50 Mk.

Der Theolog, den Nigg zu würdigen versucht, ist zweifellos ein psychologisches Rätsel. O. hat dreißig Jahre lang sein Amt als neutestamentlicher Exeget und Historiker der alten Kirche geführt, ohne an Gott zu glauben. Er hat daraus nie ein Hehl gemacht. Als „Atheist“ wollte er freilich nicht gelten, blieb nur dabei, wie Nigg betont, „konsequentester Agnostiker“ zu sein. Persönlich, sagt O. immer wieder, habe er keine Religion, nicht ganz selten, daß er sich kurzweg einen „Heiden“ nennt. Und doch bis ins Alter ordentlicher Professor der Theologie in Basel! Er hat offenbar zeitweise stark mit sich gerungen. Aber erst 1897 (60jährig: er war in Basel seit 1870; geb. 1837, † 1905) kam er zu dem „Entschluß“, sein Amt aufzugeben, in den „Ruhestand“ überzutreten. Offenbar ein tief ernster, in seiner Lebenshaltung nach Menschenmaß tadelloser, gewissenhafter, sehr fleißiger Gelehrter. Nichts als ein solcher wollte er sein. Nigg arbeitet weithin auf Grund des handschriftlichen, seiner Menge wegen nicht edierbaren Nachlasses von O. Bekannt ist, daß dieser der intimste Freund Nietzsches war, aber eben nur „Freund“, nicht „Anhänger“. Geistig direkter bestimmt, in seiner Welt- und Geschichtsanschauung zweifellos stark beeinflusst war er von Schopenhauer. O. stand unter vielerlei „Erbschaft“: seine Familie, eine deutsche aus Frankfurt a. M., ist eine Generation lang in England heimisch gewesen; der Vater siedelte nach Petersburg über, wo sein Sohn Franz geboren wird von einer Mutter, die katholische Französin war; beizeiten zieht die Familie, die offenbar wohlhabend, wenn nicht reich war, nach Dresden. Als Knabe von 12 Jahren kommt O. mit dahin, nachdem er zuvor in einem Pariser Internat seine ganze erste Lernzeit durchgemacht. Er „empfand“ sich stets als Deutscher. Aber er sprach französisch, englisch, ja russisch wie deutsch. Er wurde Student der Theologie (in Leipzig und Göttingen, 1856—61), wußte selbst nicht, weshalb. Schon in Leipzig gibt er mit Bewußtsein, vielmehr Entschluß, es auf, abends das Vaterunser zu sprechen, die

letzte Form von Religionsübung, die er noch getätigt habe. Kurze Zeit versucht er es mit Schleiermacher, findet keinen Geschmack an ihm. Und wird doch nie irre, daß er Theolog bleiben könne. Für die „Wissenschaft“, wie er diese versteht, bleibt ihm das „Christentum“ als Geschichterscheinung „interessant“, für den „Forscher“ ein ü b e r r e i c h e r „Stoff“, speziell in seiner Entstehung, der von Jesus gewollten Form. Als „Kirche“ degenerierte die Gemeinde Jesu sehr rasch. Jesus war nur Schöpfer eschatologischer Hoffnung, praktisch von Weltver zweiflung, Weltflucht. Die kirchliche „Theologie“ hat im Grunde nichts mit ihm zu tun: „Das Christentum“ hat nicht Sinn, nicht Recht. O. scheint es als seinen Beruf gedacht zu haben (schon als Privatdozent in Jena?), der Theologie das Ende zu bereiten. Auf dem Katheder war er zurückhaltend, „schonte“ seine Studenten durch „bloße“ Sachlichkeit. Seine geistige Erholung war die Musik. Nigg gibt ein recht fleißig erarbeitetes Bild seiner wissenschaftlichen Forschung. Das Buch ist sehr „schonsam“. Aber das ist wohl letztlich das Richtige.

Halle a. S.

F. Kattenbusch.

Heinrich Weinel, Richard Adalbert Lypsius (Sammlung gemeinverst. Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte Nr. 147). J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen 1930. 1,80 Mk.

Am 14. Februar 1930 waren hundert Jahre verflossen, seit R. A. Lipsius geboren. Sein Nachfolger (nächst H. H. Wendt, † 1928) H. Weinel hat ihm da eine Gedächtnisrede vor versammelter Universität halten mögen, die ich vortrefflich finde. In knapper, jedem, auch dem Nichttheologen, verständlicher, dem Theolog vieles sagender Übersicht über L.s Entwicklung gibt er ein fein gezeichnetes, auch in bloßen Andeutungen lehrhaftes Bild von seiner Theologie. L. war kein „Großer“. Das behauptet auch W. nicht. Und er war doch ein Mann von „Bedeutung“. Zumal an seiner Hauptwirkungsstätte (Jena: 1871—1892, 19. August). Dort war er unfraglich eine Leuchte. Aber er war überhaupt —, neben H. J. Holtzmann — die „Leuchte“ der in seiner Zeit als die „liberale“ betitelten Theologie. Meine Privatmeinung über ihn ist, daß er als Historiker (der ältesten christlichen Literaturgeschichte, zumal durch das Werk „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“, 3 Bde., 1885—90) sich dauerhafteren (jetzt wage ich das Wort) Ruhm gesichert hat, als durch sein Lehrbuch der Dogmatik (zuerst 1876; nach seinem Tode, von ihm selbst noch bis zuletzt betreut [dann durch O. Baumgarten], 3. Aufl. 1893). Sehr zur Ehre gereicht es dem streng gewissenhaften Manne, daß und wie er bereit blieb, hinzu-, ja in bestimmtem Maße umlernend an seinem „System“ zu schaffen. Aber es ist nicht recht ein „Ganzes“ geworden, was er herausbrachte. Ich kann es glauben, was W. immer wieder betont, daß L. in der Annäherung an Ritschl nicht sowohl durch diesen „bestimmt“ gewesen, als früheren Eigenideen erst relativ spät, wider Schleiermacher, Folge gab. Er blieb nur dabei überall hängen in den Ideen seines eigentlichen Meisters, kam wider ihn nicht „durch“. Doch ich hadere mit W. nicht. Jeder veraltet, ob der Historiker einen bedeutenden Gelehrten als etwas früher oder später überwunden ansieht, macht nicht viel aus. Die Feier des 100. Geburtstags von R. A. Lipsius war voll berechtigt.

Halle a. S.

F. Kattenbusch.

Hans Barion, Rudolph Sohm. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Heft 81.) Tübingen, J. C. B. Mohr. 1951, 28 S. RM. 1.80, Subskr. RM. 1.50.

Obwohl der Verfasser dieser gehaltvollen Habilitationsvorlesung an zwei Stellen Sätze von mir in dieser Zeitschrift (1929: Sohm widerlegt?) anführt, empfinde ich doch seine Ausführungen als die denkbar stärkste Stütze meiner Verteidigung Sohms gegen die Kritik Günther Holsteins, dessen früher Tod zu meinem großen Leid eine Fortführung der Debatte abgeschnitten hat. Barion ist katholischer Kanonist. Er vertritt kurz gesagt die These, daß Sohms Stellung juristisch, rechtslogisch und soziologisch, unangreifbar ist: „Wenn wirklich sein Kirchenrecht die Folgerung aus den evangelischen Grundsätzen über die Freiheit eines Christenmenschen ist — und auf diesen Nachweis waren die ganzen Ausführungen angelegt —, dann kann die Entscheidung für oder gegen Sohm nicht auf juristische, sondern muß auf theologische Erwägungen gestützt werden.“ „Der Glaube bestimmt den Kirchenbegriff, der Kirchenbegriff bestimmt das Kirchenrecht. Wer sich zur Glaubensüberzeugung Sohms bekennt, dem fällt es schwer, wie das Beispiel Holsteins zeigt, das Kirchenrecht zu begründen; der Katholik muß von seinem Glaubensstandpunkt aus, nicht um juristischer Überlegungen willen, Sohms Gedanken ablehnen.“ Das trifft den Nerv auch meiner Meinung und rechtfertigt mein Interesse an der Streitfrage. Es handelt sich um die Konsequenz des protestantischen, genauer gesagt: lutherischen Kirchenbegriffs im Unterschiede vom katholischen oder — müssen wir heute hinzufügen: von dem der Jakobuspartei in der Urgemeinde. Dieser Kirchenbegriff erfordert die Unterscheidung von Kirche im Glaubenssinn und Kirchen im Rechtssinn, die diesen Namen nur per nefas tragen; und dieser Unterscheidung wird auch die Meinung nicht gerecht, die heute, „wie es scheint, die Ansicht hat, die communis opinio aller evangelischen Theologen und Juristen zu werden“, die das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche als das von Leib und Seele faßt, denn dadurch wird die „Wesenskirche“ von der Rechtskirche abhängig gemacht und dieser eine Unentbehrlichkeit für jene beigelegt, die ihr nach evangelischem Glauben nicht eignet. Barions Vorlesung macht sehr deutlich, wie schwer es ist, Sohms Grundthese abzulehnen, ohne den protestantischen Kirchenbegriff zu verleugnen oder zu verwischen. Vgl. die ausführliche Besprechung in der D. Litztg. 1951, H. 45, S. 2145 f., von dem Tübinger Rechtslehrer Walther Schönfeld.

Frankfurt a. M.

Erich Foerster.

Evangelische Diaspora und Gustav Adolf-Verein.
Zum 70. Geburtstag des Vorsitzenden des Gustav Adolf-Vereins.
Franz Rendtorff-Festschrift. Herausg. von Bruno Geißler, Verlag
des Zentralvorstands des Evang. Vereins der Gustav Adolf-Stiftung 1950. 455 S.

„Die bunte Fülle der Fragen, die in den verschiedenen Abhandlungen aufgeworfen werden, hat etwas Beunruhigendes und Bedrückendes an sich. Dieses Bild entspricht aber der Wirklichkeit. Die Diaspora hat nicht ein immer gleiches Gesicht. Geschichte und Umwelt individualisieren ihre Züge. Sie lebt weniger als festgeprägtes Kirchentum der Heimat von der tragenden Kraft der Institution und muß noch mehr als dieses von dem Augenblick leben.“ Diese Charakteri-

stik, die Präsident D. Dr. K a p l e r in dem Geleitwort ausspricht, trifft den Sachverhalt. Die Fülle der Beiträge, aus denen hier nur das für den Historiker Bedeutsame genannt werden kann, läßt sich systematisch in drei Gruppen gliedern: 1. Grundsätzliches zur geistesgeschichtlichen und theologischen Problematik der Diaspora. 2. Diaspora und Gustav Adolf-Verein in Vergangenheit und Gegenwart: z. B. Bruhns, Die evangelische Diaspora im heiligen römischen Reich deutscher Nation nach dem Westfälischen Frieden; Hoffmann-Ulm, Die Aufnahme der Salzburger Glaubensflüchtlinge in Deutschland; Blanckmeister, Sachsenhilfe für bedrängte Glaubensgenossen in alter Zeit; Teutsch, Der Gustav Adolf-Verein und Siebenbürgen; C. Schneider, Das Evangelium der deutschen Reformation in angelsächsischem Gewand; Stökl, Sprechen konfessionelle Gründe gegen den politischen Wiederanschluß Österreichs an das Deutsche Reich?; Poelchau, Die St. Petri-Kirche in Riga; Wehrenfennig, Bedeutung und Geltung unserer Kirche für das Sudetendeutschtum. 3. Kirche und Diaspora: z. B. Grüner, Baltischer Protestantismus; Hauß, Die Konstanzer Zuchtordnung von 1531; Th. Heckel, Die deutschen evangelischen Gemeinden in den Welt-, Haupt- und Handelsstädten; Malmgren, Die wissenschaftliche Schulung von Glaubenszeugen im Leningrader Predigerseminar; Schubert, Die katholische Kirche und das Auslandsdeutschtum. Ein ausgezeichnetes Sachregister zieht durch die 50 Abhandlungen den sachlichen Querschnitt und formt die Schrift zu einem Handbuch für Diasporakunde in den gezogenen Grenzen um.

Die Würdigung der inhaltreichen Festschrift kann nur einige grundsätzliche Bemerkungen anfügen. Die Festschrift ist ein zwingender Beweis für die Notwendigkeit, die Probleme der evangelischen Diaspora grundsätzlich und geschichtlich der leider immer noch nicht durchgeführten umfassenden wissenschaftlichen Behandlung zuzuführen. Sie ist ein Beweis insbesondere für die Fruchtbarkeit der kirchengeschichtlichen und praktisch-theologischen Erkenntnisse. Die Festschrift enthält einige vortreffliche prinzipiell theologische Darlegungen. Wesen und Formen der Diaspora bedürfen aber mehr, als dies heute noch der Fall ist, der systematischen Bestimmung einerseits von der gegenwartsnahen Theologie her, andererseits von der staatskirchenrechtlichen und völkerrechtlichen Seite her.

Berlin.

Theodor Heckel.

Heinz Kloß, Zur Entwicklung des Protestantismus im Übersee-Deutschtum. Mitteilungen der Akademie zur wissenschaftlichen Erforschung und zur Pflege des Deutschtums. München 1930. Viertes Heft. S. 173—214.

Der Verfasser beklagt zunächst mit Recht die wissenschaftliche Vernachlässigung der Geschichte des deutschen Auslandprotestantismus besonders in den angelsächsischen Ländern. Er gibt einen Überblick über die Zahlenverhältnisse der deutschen Mitglieder amerikanischer Kirchen, zeigt dann die Ursachen der Entdeutschung weiter Kreise und verfolgt im einzelnen Geschichte und Wesen der wichtigsten Gruppen, nämlich der Missourisynode, des deutschamerikanischen Methodismus, der American Lutheran Church, der United Lutheran Church, der Evangelical Church, der Mennoniten und Herrnhuter in den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien. Klar und scharf sieht er die doppelte Spaltung, die die meisten dieser Kirchen und

Gruppen zerreißt: die konfessionell-theologischen und die sprachlich-völkischen Kämpfe. — Abgesehen von der mühevollen und fleißigen Kleinarbeit, die die geschichtlichen und statistischen Abschnitte erforderten, und die, soweit es bei der gänzlich ungenügenden Art amerikanischer Konfessionsstatistik möglich ist, mit großer Sorgfalt gemacht ist, sind besonders die grundsätzlichen Erwägungen am Schluß begrüßenswert. „Man wird in Zukunft lernen, in vielen Fällen sprachlich entdeutsche Auswanderernachkommen noch als enge Verwandte des eigenen Volkstums zu achten“ (S. 200), das ist ein zweifellos richtiger, zu wenig in die Tat umgesetzter Gedanke.

Kritisch bin ich jedoch gegen den allzu großen Optimismus des Verfassers. Er urteilt doch zu sehr von der Literatur und von den Meinungen einiger Führer aus. Im amerikanischen kirchlichen Alltag, besonders der jungen Generation, auf den Streitsynoden und in den Kämpfen der Sitzungen und Konferenzen bekommt man ein trüberes Bild. Die Entdeutschung der Kirchen geht heute schneller vor sich als die der Vereine, weil das amerikanische Kirchentum aller Richtungen — auch die Missourier — den großen Verschmelzungsprozeß zu einer amerikanischen Nationalreligion langsam, aber unaufhaltsam mitmacht. Der Deutschamerikaner leistet hier viel weniger Widerstand als etwa der Skandinavier; Menckens berühmter Aufsatz (S. 176) ist leider nur allzu richtig, denn Mencken ist heute sicher einer der besten Kenner dieser Fragen. Auch die scheinbar günstigen Zahlenbilder dürfen darüber nicht hinwegtäuschen. Die Zahlen von 1916 sind nicht mehr brauchbar; erst 1917 setzt doch die geradezu unheimliche Schnelligkeit der Entdeutschung ein. Auch der Name „stammdeutsch“ ändert daran nichts. Vergessen wir nicht, daß die „stammdeutschen“ Lutheraner Amerikas relativ den höchsten Prozentsatz von Kriegsfreiwilligen gegen Deutschland gestellt haben, daß der Präsident der am reinsten „stammdeutschen“ Synode öffentlich mit großer Zustimmung der Synodalglieder erklärte, seine Kirche sei ihrem Wesen und ihrer Geschichte nach rein amerikanisch, daß die amerikanischen Lutheraner aller Färbungen Versammlungen und Bittgottesdienste abhielten, um Elsaß-Lothringen von dem „harten Druck der preußischen Union“ zu befreien. Nicht die „stammdeutschen“, sondern die „stammenglischen“ (Episkopalisten und Presbyterianer) und „stammskandinavischen“ Denominationen haben heute die lebendigsten Beziehungen zu deutschem Geistesleben. Gründe und Belege dafür habe ich schon an anderer Stelle wiederholt gebracht. Starke Ressentiments, konfessionell-theologische Beschränktheit und mangelhafte Ausbildung der Pastoren in den „deutschen“ Denominationen scheinen mir die wichtigsten und gefährlichsten zu sein. Am wenigsten kann ich dem über die Missourisynode Gesagten zustimmen. Mit einer nicht überbietbaren Schroffheit haben sich die amerikanischen Missourier gegen deutsche Theologie, die australischen gegen deutsche Sprache und deutsches Volkstum in den letzten Jahren immer wieder ausgesprochen. Das Beibehalten der deutschen Sprache ist nur noch weithin Missionsmittel. Die Missourisynode ist deshalb für das überseeische Deutschtum geradezu gefährlich, weil sie überall versucht, noch bestehende Verbindungen zum deutschen Geistesleben zu zerschneiden, um ihre Rechtgläubigkeit nicht in Gefahr zu bringen. Wenn sich der Anglisierungsprozeß langsamer vollzieht, liegt es nur am Konservatismus der alten Generation missourischer Mittelwestfarmer — aber dies Geschlecht stirbt aus.

Diese kritischen Bemerkungen wollen den Wert des Aufsatzes nicht herabsetzen. Man muß dem Verfasser sehr dankbar sein, daß er diese sehr schwierigen und verwickelten Fragen einmal sachlich angefaßt und gründlich durchdacht hat. Hoffentlich fallen seine Schlußgedanken auf fruchtbareren Boden; wir brauchen ganz notwendig eine deutsche theologische und kirchliche Literatur in englischer Sprache, wenn uns nicht auch die noch erhaltenen Reste stammdeutschen Kirchentums ganz verloren gehen sollen.

Riga.

Carl Schneider.

Corpus confessionum: Die Bekenntnisse der Christenheit. Sammlung grundlegender Urkunden aus allen Kirchen der Gegenwart. Herausg. von Cajus Fabricius. (Lieferung 1—3, 10—15.) 20. Abteilung: Englische Evangelisationsgemeinschaften. 1. Band: Die bischöfliche Methodistenkirche, ihre Kirchenordnung und ihre Katechismen, hsg. von C. Fabricius. XXXVIII, 720 S. Berlin, de Gruyter 1931. RM. 66.50. Hldr. 73.—

Drei Jahre, nachdem das Corpus confessionum zu erscheinen begonnen, liegt nunmehr der erste Band abgeschlossen vor. Es sollen in dieser Zeitschrift nur abgeschlossene Bände besprochen werden, daher nimmt die Besprechung auf die Lieferungen 4—9, die einem andern Bande angehören, keine Rücksicht.

Der Herausgeber hat die Urkunden der englischen Evangelisationsgemeinschaften mit den amerikanischen Methodisten begonnen, weil hier die deutsche Abzweigung wesentlich die gleichen Ordnungen und Bestimmungen hat, so daß es möglich war, für die deutsche Übersetzung, die neben den englischen Grundtext nach den Grundsätzen des Corpus confessionum zu stellen war, eine vorhandene Übersetzung für weite Strecken zu übernehmen. Der Band enthält: a) Doctrines and Discipline of the Methodist Episcopal Church 1924; S. 1—436. Hier ist die amtliche deutsche Ausgabe von 1926/28 als deutscher Paralleltext verwandt, so, daß Kürzungen und Veränderungen sichtbar gemacht sind und dennoch zum Teil mit Zuhilfenahme einer dritten Spalte der englische Originaltext vollständig verdeutsch ist. Diese Kirchenordnung ist eine umfassende Selbstdarstellung der Kirche in allen ihren Zweigen, und gibt über Wichtiges wie Lehre und Gottesdienst, und weniger Wichtiges, wie Traktatverbreitung und Kirchenbau, bis ins Einzelne Auskunft. b) Änderungen der Kirchenordnung von 1928, S. 436—584, nebst Anhängen S. 584—610. c) Fünf Katechismen, die eine offizielle Anerkennung in der bischöflichen Methodistenkirche gefunden haben. S. 610—719. Nämlich: 1. Nasts größerer Katechismus 1868. 2. Katechismus der bisch. Methodisten in Deutschland 1926. 3. Biblischer Katechismus 1907. 4. Junior Catechism der bischöfl. Kirche des Südens 1905. 5. Standard Catechism. 1905.

Sämtliche Texte sind mit penibler Sorgfalt wiedergegeben. Die Einleitung des Herausgebers fügt noch drei wertvolle Dinge hinzu: 1. den Bericht über die Bekehrung des John Wesley, 2. das General Statement, das die Methodisten im Census der Vereinigten Staaten von 1926 über Geschichte und Art ihrer Kirche gegeben haben, 3. ein Literaturverzeichnis, welches das zum Studium des Methodismus Notwendige zusammenstellt.

Es ist in dem Bande alles, was zur Kenntnis des gegenwärtigen amerikanischen Methodismus in Verfassung, Lehre und Gottesdienst nötig ist, in einem Bande zusammengestellt. Die Ver-

sprechungen, die das Corpus confessionum bei seinem Beginnen machte, sind für die amerikanischen bischöflichen Methodisten und ihren deutschen Zweig ohne Rest erfüllt. (Von anderer Seite gegen die Vollständigkeit erhobene Einwände berücksichtigen nicht genug, daß der Herausgeber nicht das Ziel hatte, Quellen zur Geschichte des Methodismus im 18. Jahrhundert zu geben, und daß der Band über den englischen Methodismus noch aussteht.) Der Band enthält viele Dinge, die sonst nur mit Mühe zu beschaffen sind und manchen Konfessionskunde treibenden Gelehrten bisher nicht zu Gesicht gekommen sind. Sorge macht nur eins: der Umfang, den das Corpus confessionum gewinnen muß, wenn — wie verheißen — alle christlichen Gemeinschaften auf die gleiche Weise in ihren grundlegenden Urkunden dargestellt werden sollen.

Göttingen.

E. Hirsch.

Eugenio Pacelli, Gesammelte Reden. Ausgewählt und eingeleitet von Ludwig Kaas. Buchverlag Germania A.-G., Berlin 1930. 199 S. Geb. RM. 4.50.

Ernst Thrasolt, Dr. Carl Sonnenschein. Der Mensch und sein Werk. Kösel u. Pustet. München 1930. 405 S.

Zwei für die Kenntnis des gegenwärtigen Katholizismus recht wertvolle Bücher. Die Reden des Nuntius, die Prälat Kaas mit einer bewundernden Einleitung vorlegt, spiegeln bestimmte Seiten seines Wesens ausgezeichnet wieder: eine, ebenso Art wie Überlegung entspringende verhaltene Form des Auftretens, die zwar einförmige, aber doch modulationsfähige Gedankenführung und Sprache, eine glückliche Begabung für den Ausdruck einfachen Empfindens. Natürlich darf man nicht mehr erwarten, als kurze Repräsentationsreden halten können. Davon hebt sich sehr reizvoll das erfreulich wenig auf Heiligenleben geschminkte, aber um so eindrucksvollere Bild ab, das Thrasolt von Sonnenschein entwirft. Nichts von den Unmöglichkeiten, dem Dilettantismus, der Überhetzung und Zerfahrenheit seiner Art wird beschönigt. Aber gerade dadurch wird man willig gemacht, die Augen für die echte Kraft der Hingabe an das Evangelizare pauperibus (den Denkspruch, den er auf seine Primizbilder schrieb), den ungeheuren Arbeitstrieb und das imponierende Hilfswerk, das er schuf, zu öffnen. Das Buch hat auch dokumentarischen Wert für die kath. Studentenbewegung und die kath. Arbeit in Berlin.

Gießen.

Heinrich Bornkamm.

Die Erinnerungen Rudolf Kittels aus seinem mit überlegener Umsicht und persönlicher Tapferkeit geführten Revolutionsrekortat, die ursprünglich nur für die Familie und einen späteren Geschichtsschreiber der Universität Leipzig bestimmt waren, sind nach seinem Tode mit Zustimmung des Leipziger Akademischen Senates veröffentlicht worden (Die Universität Leipzig im Jahr der Revolution 1918/19. W. Kohlhammer, Verlag, Stuttgart 1930, 174 S., RM. 5.—).

Bornkamm.

P. Albert Stára, Praemonstratenser, Pfarrer in Landeck bei Petschau, Böhmen, Tschechoslowakei, beabsichtigt, eine Sammlung von Sagen, Legenden etc., über Praemonstratenser und Praemonstratenserklöster in Buchform herauszugeben und bittet, ihm zu diesem Zweck recht zahlreiche Mitteilungen über derartige Sagen, sowie über einschlägige Literatur zukommen zu lassen.