

Literarische Berichte und Anzeigen

Zur Geschichte der Inneren Mission.

Von Martin Gerhardt, Düsseldorf-Kaiserswerth.

1. Im Rahmen einer dankenswerten Übersicht über das Gesamtgebiet der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland entwirft Joseph Schlüter¹⁾ eine kurze Skizze der Geschichte und des Bestandes der Inneren Mission. Sie bietet sachlich nichts Neues und ist inhaltlich stark an Theodor Schäfers Definition der Inneren Mission orientiert, die aber eine Verkürzung der großen Gedanken Widerns bedeutet. — Ungleich tiefer gräbt hier W. Bernoulli im bewußten Anschluß an den Herold der Inneren Mission mit einem kurzen Überblick über ihre Entwicklung unter dem sogenannten Wohlfahrtsstaat bis zum Jahre 1932²⁾. Treffend wird hier die Bedrohung der Inneren Mission durch einen Staat geschildert, der in allen konfessionellen Fragen neutral zu sein vorgab, in Wahrheit aber dem „Säkularismus“ verfallen war und die christliche Liebesarbeit vielfach systematisch auszuhebeln versuchte. Die Wirtschaftskrise hinderte eine volle Auswirkung dieser Tendenz, zog aber ihrerseits auch die Innere Mission in ihren Strudel hinein. Nicht ohne eigene Schuld, vor allem durch den Zusammenbruch ihres großen Baugesellschaftskonzerns, wurde sie zu einer Neubesinnung auf ihre Botschaft aufgerufen. — Einen geschichtlichen und systematischen Überblick über das Gesamtgebiet von den Anfängen bis zum Stande von 1932 gibt Johannes Steinbeck³⁾. Allerdings wünschte man der geschichtlichen Skizze, abgesehen von einigen ungenauen Daten, die in einer Neuauflage leicht berichtigt werden könnten, ein stärkeres Eingehen auf die Zusammenhänge mit der allgemeinen Kirchengeschichte. Ebenso verdienen einzelne Arbeitsgebiete, wie vor allem die Volksmission, in ihrer Bedeutung und besonderen Problematik ausführlicher behandelt zu werden. — Eine rein ideengeschichtliche Untersuchung bietet Maria Fuerth⁴⁾ in ihrem Entwurf einer Geschichte des christlichen Liebesgedankens. Obwohl ihre

1) Die freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Berlin, Carl Heymanns Verlag 1933, 80 S. Brosch. RM. 4.—

2) Der Kampf der Inneren Mission um ihren Bestand und um ihre Botschaft. Zürich, Verlag des Schweizerischen Reformierten Diakonenhauses, 1932. 36 S.

3) Die Innere Mission der deutschen ev. Kirche. (Wissenschaft und Bildung 282.) Leipzig, Verlag von Quelle und Meyer, 1932. 125 S. Geb. RM. 1.80.

4) Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens. Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (H. Kurtz), 1935. 190 S. Brosch. RM. 5.20, geb. RM. 6.80.

„Exemplifizierung“ mit dem 17. Jahrhundert abschließt, kann doch der Historiker der Inneren Mission an der hier gegebenen Deutung der Reformation in ihrer Beziehung zum Liebesbegriff des Neuen Testaments nicht achtlos vorübergehen, wenn anders die Innere Mission durch Wichern unverlierbar im Erbe der Reformation verwurzelt ist und nicht einfach im Pietismus, wie M. F. behauptet (S. 168). Schlimmer kann Luther kaum mißverstanden werden, als wenn ihm nachgesagt wird, daß er gerade in bezug auf die Liebesidee nicht auf dem Urchristentum fußt, sondern daß sich bei ihm schon die Wandlung von der caritas zur humanitas vollzogen habe (S. 118, 135, 149 ff.). Luthers Ethik wird geradezu als „Kompromiß zwischen Christentum und Kultur“ mißdeutet (S. 175). Hier rächt sich die „dialektische“ Betrachtung des Urchristentums, die bei manchen treffenden Beobachtungen doch der Liebesbotschaft des Neuen Testaments nicht voll gerecht wird.

2. Zur Geschichte der Inneren Mission in den einzelnen deutschen Landesteilen liegt diesmal nur ein Beitrag für Hamburg vor in dem schönen Lebensbild von Carl Ninck aus der Feder seines Sohnes Johannes Ninck⁵⁾. Als Pfarrer der Ansharkapelle (1875—1887) hat N. eine reiche Innere Missionstätigkeit in seiner einzigartigen Personalgemeinde entfaltet, durch Schriftenmission (Nachbar, Kinderfreund), durch Gründung des Diakonissenhauses Bethlehem und der Anstalten auf der Ansharhöhe für Gefallene, Gefährdete und Sieche und endlich durch Schaffung eines Seemannsheimes — Liebeswerke, die ihren Gründer zum größten Teil überlebt haben.

5. Ein erheblicher Prozentsatz der seit der letzten Berichterstattung erschienenen Veröffentlichungen zur Geschichte der Inneren Mission⁶⁾ steht im Zeichen der Jubelfeiern, die in die letzten Jahre fielen. Hier ist zunächst eine kleine Nachlese zur Bodelschwinghliteratur zu halten, die uns die Feier seines 100jährigen Geburtstages (6. März 1931) beschert hat. Der um die Erforschung dieses einzigartigen Lebenswerkes mehrfach verdiente Wilhelm Brandt hat in einer kurzen Skizze Bodelschwings Bedeutung als Sozialpolitiker gewürdigt⁷⁾. Sie liegt vor allem auf dem Gebiet der Wanderarmenfürsorge und des Siedlungswesens und läßt erkennen, wie dieser weitschauende Mann von einem durchaus männlichen Barmherzigkeitsbegriff geleitet wurde. Derselbe Verfasser hat uns jetzt auch ein kurzes, volkstümlich geschriebenes, aber auf wissenschaftlicher Beherrschung des umfassenden Stoffes

5) Frei von Jedermann und aller Knecht. Lebenswerk und Persönlichkeit des Menschenfreundes Carl Ninck. Leipzig und Hamburg. Gustav Schloßmanns Verlagsbuchhandlung (Gustav Fick). 1932. 224 S. Brosch. RM. 2.85.

6) Vgl. ZKG., Bd. 51. 1932. S. 281 ff.

7) Friedrich von Bodelschwingh, Sonderdruck aus Rheinisch-Westfälische Wirtschaftsbiographien I 3, S. 449—467. Münster i. W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

beruhendes Lebensbild Bodelschwings geschenkt⁸⁾. — Ferner hat E. F. von Rabenau, soviel ich sehe erstmalig, den Versuch unternommen, Bodelschwing als Erzieher zu würdigen⁹⁾. Leider fehlt seinen vielen feinsinnigen Beobachtungen eine strenge systematische Anordnung, die auch getrost manches bekannte Beiwerk fortlassen konnte zugunsten einer schärferen Erfassung dieses an sich sehr ergiebigen Spezialthemas. Außerdem stammt aus der Feder des gleichen Autors eine schöne Gesamtwürdigung Bodelschwings in bezug auf die Gegenwart, das heißt auf unsere Lage im Jahre 1932¹⁰⁾.

4. Der 23. Mai 1932 brachte die Jahrhundertfeier des „Weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege“, den Amalie Sieveking an diesem Tage in Hamburg gegründet hat. Aus diesem Anlaß hat Heinrich Sieveking eine reich ausgestattete Vereinsgeschichte veröffentlicht, die bis zur Gegenwart führt¹¹⁾. Der Hauptnachdruck liegt auf dem ersten Teil mit seinem schönen, geistesgeschichtlich orientierten Charakterbild der Gründerin. — Noch bedeutsamer ist die etwas später erschienene Arbeit von Elisabeth Haupt¹²⁾. Auf Grund sorgfältiger Quellenstudien, vor allem im Hamburgischen Staatsarchiv, wo der Nachlaß beruht, entwirft sie ein lebendiges Bild von Amalie Sieveking's Entwicklung zur Bahnbrecherin freier Liebesarbeit der Frau in der evangelischen Kirche. Motive und Methoden der praktischen Arbeit werden sorgfältig analysiert. Ein Anhang bietet zum Teil erstmalig veröffentlichtes Quellenmaterial. Das Ganze ist ein wertvoller Beitrag für die dringend erwünschte Amalie-Sieveking-Biographie, die uns noch immer fehlt.

5. Im September 1933 hat das ganze evangelische Deutschland das 100jährige Bestehen des Rauhen Hauses gefeiert. Dieser Anlaß hat auch die Wichernliteratur nicht unerheblich bereichert. Der Berichterstatter hat eine neue Ausgabe der Denkschrift von 1849 vorgelegt¹³⁾. Sie bringt eine knappe geschichtliche Einleitung in

8) Friedrich von Bodelschwing. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. 1933. 84 S. Geb. RM. 0,95.

9) Bodelschwing als Erzieher. Welche Grundsätze über Schulbildung und Erziehung sind aus Bodelschwings Persönlichkeit und aus seiner Wirksamkeit zu entnehmen? Bethel bei Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel. 3. Aufl. 48 S. Kart. RM. 0,35.

10) Bodelschwing und die Gegenwart. Bethel bei Bielefeld, Verlagshandlung der Anstalt Bethel. 1932. 46 S. Kart. RM. 0,90.

11) Der weibliche (Sieveking'sche) Verein für Armen- und Krankenpflege in Hamburg. Ein Gedenkblatt zur Erinnerung an die Stifterin und ihr Werk. Hamburg, im Selbstverlag des Vereins. 1932. 96 S.

12) Amalie Sieveking als Gründerin des weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege in Hamburg. Berlin-Spandau, Wichern-Verlag. 1933. 95 S. Kart. RM. 3.—.

13) Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, verfaßt von J. H. Wichern.

die Entstehung der Schrift und erhält erstmalig eine vollständige Wiedergabe der zahlreichen handschriftlichen Einträge Wicherns in sein durchschossenes Handexemplar, das sich im Archiv des Rauhen Hauses befindet. Bisher hat daraus nur F. Mahling einige wenige Proben, zum Teil ungenau, veröffentlicht (Ges. Schr., 3. Bd., Hamburg 1902, S. 261 ff.). Auch die wenigen handschriftlichen Zusätze Wicherns in einem neuerdings ans Licht gekommenen, im Privatbesitz befindlichen zweiten Handexemplar sind hier abgedruckt. Neben den knappen Anmerkungen zu Wicherns Zitaten ist besonderer Wert auf ein ausführliches Sachregister gelegt worden. — Aus Wicherns gesamtem Schrifttum hat W. Bernoulli eine ausgezeichnete Auswahl von Kernworten zusammengestellt¹⁴). Sie ist sachlich geordnet und bietet zu allen wichtigen Fragen (soziale Frage, Familie, Volk, Kirche usw.) eine Fülle der schönsten und treffendsten Worte Wicherns. Zu bedauern bleibt nur, daß die Fundorte der Zitate nicht genau genug angegeben sind. — Ferner legt W. Birnbaum zur rechten Stunde eine kurze Wichernbiographie vor¹⁵), die das Lebenswerk dieses Mannes in unmittelbare Beziehung zu dem gewaltigen Umbruch der Gegenwart setzt. Ohne daß seine zeitgebundene Schranke verschwiegen würde, wird hier anschaulich deutlich gemacht, daß Wicherns Programm der Inneren Mission mehr ist als eine bloße Reformbewegung, daß es vielmehr eine neue Schau der Kirche bedeutet, für die wir erst heute volles Verständnis gewinnen.

Aus einem Auftrag der Direktion des Rauhen Hauses, die Beziehungen Wicherns zu seiner Vaterstadt Hamburg darzustellen, ist die schöne Studie von Kurt Detlev Möller entstanden¹⁶). Aus dem Archiv des Rauhen Hauses, dem Hamburgischen Staatsarchiv und den Handschriftenschatzen der Hamburgischen Staats- und Universitätsbibliothek hat er zum Teil noch ganz unveröffentlichtes Material ans Licht gezogen und daraus liebevolle Genrebilder der Männer gezeichnet, die in Hamburg Wicherns Werdegang von der Schulzeit bis zu seiner Wirksamkeit ins Weite begleitet und geleitet haben, vor allem die Pastoren Wolters, John und Rautenberg, den Pädagogen Pluns, Prof. Hartmann vom Akademischen Gymnasium, die Künstler Erwin Speckter, Otto Speckter und Julius Milde und die Staatsmänner Senatssyndikus Karl Sieveking

Zum 100jährigen Bestehen des Rauhen Hauses neu herausgegeben von Martin Gerhardt. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1953. 287 S. Geb. RM. 2,85.

14) In Gottes Kraft für Gottes Reich. Worte Wicherns für unsere Zeit. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1953. 96 S. Geb. RM. 2.—.

15) Wichern, ein Mann für unsere Tage. Hamburg, Verlag der Wichernvereinigung zur Weckung und Förderung christlichen Volkslebens. 1953. 107 S. Geb. RM. 2,50.

16) Hamburger Männer um Wichern. Ein Bild der religiösen Bewegung vor 100 Jahren. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, G. m. b. H. 1953. 152 S. Geb. RM. 3,75.

und Senator Hudtwalcker. Dabei gelangt Möller zu einem lebendigen Gesamtbild der kirchlichen Bewegung, aus der heraus die Entstehung des Rauhen Hauses zu verstehen ist. — Das ganze Lebenswerk Wicherns und das große, verantwortungsreiche Erbe, das er seiner deutschen evangelischen Kirche hinterlassen hat, behandelt W. Schreiner in der völlig neubearbeiteten und bedeutend erweiterten dritten Auflage seines Buches „Im Kampf um die Stadt“¹⁷⁾. Teils in packender, freier Erzählungsform, teils in lebendigen Wechselgesprächen erhält der Leser von der Entstehungsgeschichte und Gegenwartsarbeit des Rauhen Hauses, der Hamburger Stadtmission, der Volksmission und der gesamten Inneren Mission überhaupt ein Bild, das an Anschaulichkeit schwer übertroffen werden kann. — Zur Vervollständigung der biographischen Literatur sei noch auf das kurze, volkstümliche Lebensbild aus der Feder des Berichterstatters¹⁸⁾ und auf die für die Jugend bestimmte Darstellung von W. v. Koerneritz hingewiesen¹⁹⁾. Endlich gehört hierher noch eine Spezialuntersuchung von Martin Pörksen über Wicherns Verhältnis zu den sozialen Fragen seiner Zeit²⁰⁾. Sie gilt besonders den vormärzlichen Jahren und geht den Gründen nach, warum Wichern nicht der große soziale Reformator geworden ist, den die Zeit brauchte. Leider wird Wichern dabei in ein Schema hineingepreßt, das schlechterdings unhaltbar ist. In der ersten Hauptperiode seines Wirkens (1835—48) soll die Familie, in der zweiten (1848—57) die Kirche, in der dritten (1857—74) der Staat im Mittelpunkt seiner Gedanken und Bestrebungen gestanden haben. Durch das Zurücktreten des Familiengedankens als Schlüssel zur sozialen Frage nach 1848 soll Wichern die vorher betretene Bahn zum Schaden seiner Sache verlassen haben. Dagegen ist zu sagen: Wichern hat den Gedanken der Familie als Keimzelle der sozialen Erneuerung des Volkes auch nach 1848 bis an das Ende seines Wirkens mit genau derselben Intensität vertreten wie vorher. Ebenso hat er bereits in seiner ersten Schaffensperiode Kirche und Staat gleichbedeutend neben die Familie gestellt als die andern großen Gemeinschaftsformen, an deren innerer Erneuerung er mitwirken wollte. Auch ist es unrichtig, wenn P. es so darstellt, als ob Wichern seine Berufung zum sozialen Reformator ganz der Entscheidung Friedrich Wilhelms IV. überlassen hätte. Ebenso wird die viel erörterte Frage des Verhältnisses zu Huber falsch gesehen, wenn P. sie zurückführen

17) Im Kampf um die Stadt. 10. bis 12. Tausend. Braunschweig, Hellmuth Wollermann Verlagsbuchhandlung, o. J. 160 S. Brosch. RM. 2.40.

18) Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern und sein Werk. Hamburg. 1935. 67 S. Geb. RM. 0.95.

19) Aus einem Knaben wird ein Mann. Johann Hinrich Wichern, seine Jugend, sein Werk. Hamburg ebda. 1935. 72 S. Geb. RM. 1.50.

20) Johann Hinrich Wichern und die sozialen Fragen. Rendsburg. Schrohr-Verlag. 1932. 160 S.

will auf den Gegensatz von reformiert und lutherisch. Was beide Männer sachlich trennte, war keineswegs unüberbrückbar. Entscheidend für ihr Auseinandergehen waren vielmehr rein persönliche Gründe, die darzulegen hier zu weit führen würde.

6. Mit dem Jubelfest des Rauhen Hauses fiel die Hundertjahrfeier der Kaiserswerther Diakonissenanstalt zeitlich ganz nahe zusammen. Aus diesem Anlaß hat der Berichtersteller den ersten Band einer neuen Fliednerbiographie vorgelegt²¹⁾. Sie beruht auf einer neuen Durchforschung aller erreichbaren Quellen. Besonderer Wert wurde auf die Darstellung der inneren Entwicklung Fliedners in ihrer mannigfaltigen Verflochtenheit mit der Theologie und dem kirchlichen Leben seiner Zeit gelegt. Dementsprechend ist der Versuch gemacht worden, Fliedner als Theologen richtig zu erfassen. Die Darstellung führt bis an die Schwelle der Diakonissenanstalt. Die dadurch gezogene zeitliche Grenze ist aber für Fliedners Wirksamkeit als Gemeindepfarrer und für seine Beteiligung am allgemeinen kirchlichen Leben des Niederrheins, besonders an dem Kampf um Agende und Kirchenverfassung, bereits überschritten worden. Das Gesamtbild hat dadurch hoffentlich an Geschlossenheit gewonnen. — Eine Enkelin des Erneuerers der weiblichen Diakonie, Luise Fliedner, legt ein frisch und lebendig geschriebenes kurzes Lebensbild seiner ersten Lebensgefährtin vor²²⁾, und Margarete Ziegler eine kurze Biographie der zweiten Frau Fliedners²³⁾.

7. Zur weiteren Geschichte der Weiblichen Diakonie sind wieder einige Anstaltsgeschichten erschienen. B. Moderegger erzählt nach früheren Festschriften und Jahresberichten die Geschichte des Königsberger Mutterhauses²⁴⁾. Besonders lebendig ist die Darstellung der Kriegsarbeit, welche die tapferen Schwestern in der Zeit der russischen Invasion vor schwerste Aufgaben stellte. Wilhelm Scheel schildert ein halbes Jahrhundert Diakonissendienst in Mannheim²⁵⁾. Die ungeschminkte Darstellung der Anfangsschwierigkeiten und die schöne Charakteristik der Persönlichkeit des Gründers Theodor Greiner erheben diese kleine Schrift über den Durchschnitt

21) Martin Gerhardt, Theodor Fliedner, ein Lebensbild. 1. Band. Düsseldorf-Kaiserswerth, Verlag der Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt. 1935. 455 S. Geb. RM. 6.—.

22) Friederike Fliedner. Aus dem Leben der ersten Diakonissennutter zu Kaiserswerth, ebda. 1935. 20 S. Brosch. RM. 0.20.

23) Caroline Fliedner. Aus dem Leben der zweiten Diakonissennutter zu Kaiserswerth, ebda. 1935. 20 S. Brosch. RM. 0.20.

24) Diakonissennutterhaus Krankenhaus der Barmherzigkeit zu Königsberg i. Pr. von 1850—1935, Königsberg i. P. Reklame-Verlag Paul Grisar. 1935. 58 S.

25) Diakonissennutterhaus Mannheim 1884—1934. 50 Jahre Diakonissendienst. Festschrift zum 50jährigen Jubiläum. Mannheim. Druck von Wilhelm Stählin. 1934. 52 S.

ähnlicher Veröffentlichungen. — Am umfangreichsten und zugleich am reichlichsten ausgestattet ist die Festschrift zum 25jähr. Jubiläum des Diakonissen-Mutterhauses Hebron zu Marburg-Wehrda²⁶⁾. Sie gewährt ein anschauliches Bild von der Eigenart der Gemeinschaftsdiakonie, die nicht nur in Deutschland, sondern auch in China und in den Vereinigten Staaten von Amerika auf den mannigfaltigsten Arbeitsfeldern tätig ist. — Auf ein früheres, auswärtiges Arbeitsfeld der Kaiserswerther Diakonissen führt Anna Reinharts kurze Geschichte des Diakonissen-Krankenhauses in Alexandrien²⁷⁾. Hier wird urkundlich belegt, warum Fliedners Gründung, in der unsere Schwestern während des Krieges in vorbildlicher Treue Offiziere und Soldaten der Gegner Deutschlands gepflegt haben, noch immer nicht ihren rechtmäßigen Eigentümern zurückgegeben worden ist. — Die Übertragung deutscher Mutterhausdiakonie nach Nordamerika schildert die Festschrift des Diakonissen-Mutterhauses in Philadelphia²⁸⁾. Dem gebürtigen Bremer Lankenau gebührt das Verdienst, den entscheidenden Anstoß zur Berufung deutscher Diakonissen nach Philadelphia gegeben zu haben. Nach vielen vergeblichen Versuchen gelang es endlich, eine kleine Gruppe von vereinzelt dastehenden Schwestern in Iserlohn zu bewegen, im Jahre 1887 über den Ozean zu kommen. Sie bildeten den Grundstock des neuen Mutterhauses, das sich dem Kaiserswerther Verband anschloß. — An Vereinsgeschichte ist diesmal nur die kleine, von Friedrich Fückel herausgegebene Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Rheinisch-Westfälischen Diakonievereins zu erwähnen²⁹⁾. Begründet von Pfarrer Hugo Heim im bewußten Anschluß an die Kreise „des freieren Protestantismus“ (S. 3) beschritt der Verein für die Vorbildung seiner Berufsarbeiter neue Wege. Während die anfangs gepflegte Ausbildung männlicher Diakonen im Kriege wieder einging, konnten sich die Schwestern, die nach den Grundsätzen von Friedrich Zimmer organisiert wurden, nicht nur behaupten, sondern eine Fülle von Arbeitsfeldern auf allen Gebieten der Inneren Mission neu besetzen. Der Verein ist der „Zehlendorfer Konferenz“ angeschlossen. — Außerdem sind noch eine Reihe neuer Lebensbilder zur Geschichte der weiblichen Diakonie zu berücksichtigen. Walter

26) ... und machen daselbst Brunnen. Ein Vierteljahrhundert Diakonissendienst. Marburg (Lahn). Reichsverlag und Druckerei des deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes. 1935. 158 S.

27) A Memorial, The Kaiserswerth Deaconesses' Hospital at Alexandria, Winterthur. Gedruckt bei Schönenberger & Gall. 1932. 46 S.

28) Mary E. Drexel, Home and Philadelphia Motherhouse of Deaconesses. Fiftieth Anniversary 1884—1934. Philadelphia Pa. 2100 South College Avenue. 1934. 64 S.

29) 1908—1935. Ein Vierteljahrhundert Rhein.-Westf. Diakonieverein für evangl. kirchliche und soziale Wohlfahrtspflege Köln-Lindenthal. 1935. 28 S.

Thieme hat im Auftrag des Diakonissenhauses „Friedenshort“ in Miehowitz (Oberschlesien) Eva von Tiele-Winckler ein biographisches Denkmal gesetzt³⁰⁾, das der Eigenart und dem Frömmigkeitstypus dieser seltenen Frau voll gerecht wird. Besonders aufschlußreich für ihren Entwicklungsgang ist die Darstellung ihres Ringens mit katholisierenden Gedanken, aus deren Bann sie kein geringerer als der alte Bodelschwingh befreite. Die herzlichen Beziehungen zu dem Vater der Elenden blieben auch bestehen, nachdem Schwester Eva aus Gesundheitsrücksichten den Posten einer Oberin des Betheler Diakonissenhauses Sarepta wieder aufgeben mußte. Dadurch erst wurde sie in reiferen Jahren frei zur schöpferischen Neugestaltung eines mannigfachen Dienstes nicht nur in ihrer oberschlesischen Heimat, sondern überall in Deutschland. — Eine Ergänzung zu diesem Buch bildet die kleine Schrift von Diakonisse Clara Jurtz³¹⁾, in der sie ihre Erlebnisse in 25jähriger Zusammenarbeit mit Mutter Eva vor allem in der Gefängnisfürsorge in der Sprache dieses Gemeinschaftskreises anschaulich schildert. Geschichtlich verzeichnet ist nur die kurze Skizze von Fliedners Gefängnisarbeit (S. 47). — Einen ganz anderen Typus weiblicher Diakonie schuf Friedrich Zimmer, der jetzt in Wilhelm Stölten seinen Biographen gefunden hat³²⁾. Was dieser reich begabte Organisator als Theologe, als Kirchenmusiker und als Bahnbrecher neuer Wege der Frauenbildung geleistet hat, tritt in diesem Zusammenhang zurück hinter der Würdigung seiner größten Schöpfung, des Evangelischen Diakonievereins, die in ihrer Entstehung und ersten Ausbreitung bis zum tragischen Ausscheiden Zimmers aus der Arbeit ausführlich dargestellt wird (S. 84 ff.). Gerade dies Werk nötigt zu immer neuer Durchdenkung der Grundlagen und Arbeitsmethoden der weiblichen Diakonie. — In diesem Zusammenhang darf auch die Neuauflage des Lebensbildes von Florence Nightingale aus der Feder von J. Friz nicht unerwähnt bleiben³³⁾. Es vermittelt dem deutschen Leser ein Bild der großen Engländerin und hebt besonders den Einfluß ihres Kaiserswerther Aufenthaltes (1851) auf ihre spätere Kriegs- und Friedensarbeit als Organisatorin der weiblichen Krankenpflege hervor. —

30) Mutter Eva, die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Das Lebensbild der Schwester Eva von Tiele-Winckler. Berlin, Ernst Röttgers Verlag. 1932. 336 S. Geb. RM. 4.80.

31) Fünfundzwanzig Jahre mit Mutter Eva im Friedenshort. Ihm zu dienen welch ein Stand! 2. Teil. Lebenserinnerungen einer Achtzigjährigen. Gotha. Verlag der Ev. Buchhandlung P. Ott. o. J. 93 S. Geb. RM. 2.60.

32) Friedrich Zimmer. Ein deutscher Volkserzieher. Berlin-Zehlendorf. Mathilde-Zimmer-Haus, Verlagsabteilung. 1933. 276 S. Geb. RM. 2.80.

33) Florence Nightingale, eine Heldin des Dienstes. 7.—11. Tausend. Stuttgart. Quell-Verlag. o. J. 208 S. Geb. RM. 3.50.

Endlich gehört hierher der Hinweis auf die scharfsinnige juristische Dissertation von Clara Frick über die Rechtsstellung der Diakonisse³⁴⁾. Die Verfasserin gibt zunächst einen kurzen Überblick über die Geschichte des Diakonissenberufs sowie über die Stellung der Diakonisse im Mutterhaus und untersucht sodann eingehend die Rechtsnatur des Diakonissenvertrages und die steuer- und arbeitsrechtliche Stellung der Diakonisse.

8. Auch für die Geschichte der Jugendfürsorge liegen wieder eine Reihe beachtenswerter Neuerscheinungen vor. Nachzutragen ist hier zunächst die eindringende Untersuchung von Maria Bornitz über Adolf Diesterwegs Bedeutung für die Kinderfürsorge³⁵⁾. Der erste Teil bietet einen guten Überblick über die zeitgenössische Kinderfürsorge, die fast ausschließlich von den Kreisen der Erweckungsbewegung getragen wurde, allerdings nicht ohne den Einfluß Pestalozzis. Im Anschluß daran wird Diesterwegs ablehnende Haltung gegenüber der Inneren Mission aus seiner aufklärerischen Religiosität heraus verdeutlicht. Nur wird diese Stellungnahme in ihren mandmal schwer qualifizierbaren Ausbrüchen reichlich milde beurteilt. Die reichhaltige Bibliographie, die zum Teil sehr entlegene und längst vergessene Literatur über die Kinderfürsorge heranzieht, verdient besonders hervorgehoben zu werden. — Die Fürsorge für das uneheliche Kind behandelt Chr. J. Klumker in einer Geschichte der deutschen Berufsvormundschaft, die zugleich eine Geschichte des Archivs deutscher Berufsvormünder ist³⁶⁾. Leider wird die verdienstvolle Mitarbeit der Inneren Mission auf diesem schwierigen Gebiet durch Pastor Wilhelm Pfeiffer und den Berliner Kinderrettungsverein nur beiläufig gestreift (S. 25 u. 38). — Den führenden Anteil der Inneren Mission an der Fürsorge für das Kleinkind beleuchtet Hermann von Wicht in seiner Geschichte des Vereins zur Beförderung der Kleinkinder-Bewahranstalten in Berlin³⁷⁾. Aus dem Kreis

34) Die Rechtsstellung der Diakonisse. Düsseldorf-Kaiserswerth, Verlag der Buchhandlung der Diakonissenanstalt. o. J. 117 S. Kart. RM. 3.—.

35) Adolf Diesterweg und die Kinderfürsorge (Friedrich Manns Pädagogisches Magazin Heft 1215: Fortschritte der Jugendfürsorge. Untersuchungen zur Entwicklung des gesamten Jugendschutzes, herausgegeben von Prof. Dr. Chr. J. Klumker, 1. Reihe: Vergangenheit und Gegenwart, Heft 5). Langensalza, Hermann Beyer & Söhne (Beyer & Mann). 1930. 128 S.

36) Vom Werden deutscher Jugendfürsorge. Zugleich eine Geschichte der deutschen Berufsvormundschaft. Zum 25jährigen Bestehen des Archivs deutscher Berufsvormünder. Berlin, Carl Heymanns Verlag. 1931. 104 S. Brosch. RM. 4.50.

37) 100 Jahre Verein zur Beförderung der Kleinkinderbewahranstalten. Berlin 1835—1935. Berlin-Lichterfelde-West. Geschäftsstelle des Vereins. 1933. 80 S. (mit Einschluß des von W. Schlunk verfaßten 88. Jahresberichts über die Jahre 1927—32).

der Berliner Erweckungsbewegung hervorgegangen, hat der Verein durch mancherlei Stürme hindurch eine wahrhaft soziale Arbeit im Dienst der Volksgemeinschaft durch die bewahrende Fürsorge für sonst unbeaufsichtigte Großstadtkinder bis zur Gegenwart geleistet. — Eine in mancher Hinsicht vorbildliche Spezialuntersuchung über die Fürsorgeerziehung im ehemaligen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach legt Curt Elster vor³⁸⁾. Die Arbeit beruht auf gründlichen Studien in allen in Frage kommenden Landesarchiven. Eingehend wird naturgemäß Johannes Falk gewürdigt, der nur zu einseitig im Anschluß an die Studie von Trude Reiß als Vertreter einer „mystischen Weltanschauung“ charakterisiert wird (S. 78), während er sich doch in Wahrheit zu einem klaren Christenglauben lutherischer Prägung durchgerungen hatte. Besonders dankenswert ist die aktenmäßige Erfassung der Anstaltsgründungen nach Falks Vorbild (S. 109 ff.). Nicht ganz unparteiisch wird die Geschichte des Rettungshauses in Tiefenort dargestellt, das ein Opfer der Weimarer Republik geworden ist. — In diesen Zusammenhang gehört endlich die Studie von Gunther Thal über die Pädagogik der Inneren Mission³⁹⁾. Th. bietet zuerst eine gute Darstellung der Pädagogik Wicherns und untersucht sodann unter Berücksichtigung der pädagogischen Bestrebungen im Bereich der Jugendwohlfahrt das Verhältnis von „humanistischer“ und „christlicher“ Pädagogik. Wenn er zu dem Ergebnis kommt, „daß zuerst das Humane ausgebildet sein muß . . ., ehe vom Evangelium her der Ruf zur Entscheidung vernommen werden kann“ (S. 71), so ist das eine Synthese von Christentum und Idealismus, die angesichts der theologischen Entwicklung der Nachkriegszeit nicht mehr vollzogen werden sollte. Auch sonst enthält die Schrift manche völlig schiefen Urteile über „konventikelhafte Frömmigkeit“ der Inneren Mission (S. 54) und über die evangelische Jugendfürsorge, die sich nach Th. erst spät „als Dienst an der Volksgesundheit“ gefühlt haben soll (S. 57), während sie in Wahrheit auch auf diesem Gebiet von Anfang an bahnbrechend gewirkt hat.

9. Noch immer fehlt es an einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte der Gefängnisfürsorge. Einen brauchbaren Baustein dazu liefert Adolf Winkler mit seiner Geschichte der Badischen Schutzvereine⁴⁰⁾. Sie gehören zwar nicht der Inneren Mission an, gehen aber doch auf die bahnbrechenden Anfänge

38) Fürsorgeerziehung im ehemaligen Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach. Untermaßfeld. Selbstverlag Curt Elster. o. J. 186 S. Brosch. RM. 2.60.

39) Die Pädagogik der Inneren Mission. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1935. 72 S. Kart. RM. 2.80.

40) 100 Jahre Gefangenenfürsorge in Baden. Karlsruhe. Badischer Landesverband für Jugendschutz, Gerichtshilfe und Gefangenenfürsorge. 1932. 128 S.

der Gefängnisfürsorge durch die Väter der Inneren Mission zurück. Diese Zusammenhänge hätten in der Gründungsgeschichte des Badischen Vereins zur Besserung der Strafgefangenen hervorgehoben werden müssen. Vielleicht hat sie Mittermaier, der den ersten Anstoß zur Gründung des genannten Vereins gab, mit Absicht verschwiegen. — Wenig ergiebig ist die rein formaljuristische Untersuchung von Günther Heß über die Kirche im Strafvollzug⁴¹⁾. Nur in ganz beiläufiger Weise werden Wicherns Forderungen auf dem Gebiet der Gefängnis-seelsorge gestreift (S. 12 ff.).

10. Die Geschichte der Gefährdetenfürsorge bereichert E. Isermeyer durch eine Festschrift seines Frauenheims vor Hildesheim⁴²⁾. Gegründet von Bernhard Isermeyer aus dem Bedürfnis heraus, ein Übergangshaus in die Freiheit für entlassene weibliche Gemütskranke und Korrigenden zu schaffen, ist es im Lauf der Zeit eine Zufluchtsstätte für weibliche Gefährdete, aller Altersstufen und Stände geworden. Das von Wichern im Rauhen Hause geschaffene Familiensystem hat sich auch hier in der pädagogischen Praxis bewährt (S. 13 f.). Die zum Teil erschütternden Mitteilungen über die Schicksale einzelner Zöglinge gewähren einen tiefen Einblick in die Schwierigkeiten, aber auch in die schönen Erfolge der Arbeit.

11. Auf dem großen Gebiet der Inneren Mission, das nach der heute üblichen Einteilung „Öffentliche Mission“ genannt zu werden pflegt, steht die christlich-soziale Arbeit im Mittelpunkt. Zu ihrer Geschichte sind zunächst zwei volkstümliche Lebensbilder Gustav Werners von Georg Meister⁴³⁾ und Wilhelm Teufel⁴⁴⁾ zu erwähnen. M. stellt sich vor allem die Aufgabe, Gustav Werners Versuche der Durchdringung des Wirtschaftslebens mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens darzustellen. Dabei wird aber nicht deutlich, warum Werners ursprüngliche Absicht, einen „christlichen Kommunismus“ zu verwirklichen, notwendig scheitern mußte. — Th. fußt ganz auf den Arbeiten von Wurster und Kneile und macht daraus ein in freier Erzählungsform anschaulich geschriebenes Lebensbild. — Zur rechten Stunde legt Paul Le Seur eine Neubearbeitung seines kleinen

41) Die Kirche im Strafvollzug. (Blätter für Gefängniskunde, 65. Bd. Sonderheft.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung. 1932. 88 S.

42) 50 Jahre Frauenheim vor Hildesheim, Geschichte, Geschichten und Erfahrungen. Hildesheim, o. J. 106 S.

43) Gustav Werner, ein Mann des Glaubens, der Liebe und der Tat. (Bannerträger des Königreichs Jesu Christi. Lebensbilder apostolischer Persönlichkeiten, Band 4.) Neumünster, Christophorus-Verlag. 1932. 152 S. Geb. RM. 2.70.

44) Fahne und Ring. Gustav Werners Kampf und Liebe. Stuttgart, Verlag von J. F. Steinkopf, o. J. 196 S. Geb. RM. 3.50.

Stoeckerbüchleins vor⁴⁵⁾. Sie stellt alle die Gesichtspunkte heraus, die Stoecker als den Vorläufer Hitlers erscheinen lassen, wie ihn ein bekannter Führer der N.S.D.A.P. genannt hat, vor allem sein Ringen um einen echten deutschen Sozialismus im Kampf gegen Liberalismus, Marxismus und entwurzeltes Judentum. Auch wer Stoecker wesentlich kritischer gegenübersteht, wird dem Verfasser für seine tapfere Schrift Dank wissen. — Der Erbe des christlich-sozialen Gedankens Stoecker-scher Prägung war Reinhard Mumm, der noch kurz vor seinem Tode (25. 8. 1932) seine Lebenserinnerungen niedergeschrieben hat⁴⁶⁾. Durch Stoecker, dessen Pflegetochter er heiratete, auf die politische Bahn gekommen, hat Mumm als Vorsitzender der Christlich-sozialen Partei, dann in der Deutschnationalen Volkspartei und zuletzt im Christlichen Volksdienst um die große Synthese von Christentum und Politik gerungen. Er hat das in den Bahnen des alten Parlamentarismus getan, ohne zu erkennen, daß dies Gebilde zum Tode verurteilt war, und anscheinend, ohne je eine Verbindung mit dem Führer des Nationalsozialismus gesucht zu haben. Wenigstens wird Hitlers Name in dem ganzen Buch nicht einmal erwähnt. Größere Erfolge sind diesem Sozialismus nicht beschieden gewesen. — Still und bescheidener, aber darum mehr in die Tiefe gehend, vollzog sich die Wirksamkeit Ludwig Webers, dem seine Witwe, Charlotte Weber, ein kurzes biographisches Denkmal gesetzt hat⁴⁷⁾. In klarer Einsicht in die großen Versäumnisse der Kirche auf sozialem Gebiet hat der Schüler Wicherns sich um die Schaffung evangelischer Arbeitervereine bemüht, die einerseits den Marxismus scharf ablehnten, andererseits dem Arbeiter im Sinne eines echten Sozialismus das erkämpfen halfen, was ihm als vollwertigem Glied der Volksgemeinschaft zukam. Man kann nur hoffen, daß diese schöne Skizze den Anstoß gibt zu einer dringend erwünschten ausführlichen Darstellung von Webers Lebenswerk. — Nicht minder wichtig als die Sammlung der evangelischen Arbeitervereine war die Sache der evangelischen Gesellenvereine, die ihre Wurzeln bereits in den Anfängen evangelischer Jugendarbeit in den 40er Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben, aber auch erst viel zu spät zu selbständiger Organisation gelangt sind. Diesen Zusammenhängen geht L o t h a r P r z y b y l s k i näher nach⁴⁸⁾. Der in dieser Arbeit mit Nachdruck vertretene ständische Gedanke sichert ihr heute ein wohlverdientes, er-

45) Adolf Stoecker, der Prophet des Dritten Reiches. Neubearbeitung, 4.—6. Tausend. Berlin, Hochweg-Verlag, 1933. 56 S. Brosch. RM. 0,75.

46) Der christlich-soziale Gedanke, Bericht über eine Lebensarbeit in schwerer Zeit. Berlin, Verlag von E. S. Mittler & Sohn, 1933 161 S. Brosch. RM. 4,50, geb. RM. 5,50.

47) Pfarrer D. Ludwig Weber. Ein Leben im Dienst für Kirche, Volk und Arbeiterstand, Erinnerungen seiner Lebensgefährtin. (Evgl. Arbeiter-Vereins-Bücherei, Heft 20.) Berlin, Volkskraft-Verlagsgesellschaft m. b. H. o. J. 32 S.

48) Die Geschichte der evangelischen Gesellenvereine. (Arbeitsbü-

höhtes Interesse. — Aus guter Kenntnis aller dieser geschichtlichen Linien legt J. G. Cordes eine vortreffliche systematische Untersuchung über die soziale Aufgabe der Kirche vor⁴⁹⁾. Die weithin auf Uhlhorn fußende Arbeit umschreibt in klarer, lutherischer Gedankenführung die Pflichten und Grenzen aller sozialen Wirksamkeit der Kirche. Sie setzt im wesentlichen die Lage vor dem Jahre 1933 voraus, verdient aber auch heute noch in allen Grundgedanken sorgfältige Beachtung. —

12. Auf das große Gebiet der Volksmission führt uns eine von Walter Birnbaum herausgegebene Schrift über die Wagenmission der Wichernvereinigung⁵⁰⁾. In Berichten der Mitarbeiter und Einführung und Schluß des Herausgebers wird hier ein anschauliches Bild gegeben von einem ganz neuen Weg der Wortverkündigung durch Arbeiter, die im „Evangeliumswagen“ von Ort zu Ort ziehen, um ihren Standesgenossen in Stadt und Land in echter Volksverbundenheit die Botschaft zu sagen. Die brennendsten Probleme der Volksmission werden hier in ganz neuer Weise tapfer angepackt und praktisch gelöst. — Ein Stück Großstadtmission schildert Karl Jakubski in seiner Geschichte der christlichen Gemeinschaft St. Michael in Berlin⁵¹⁾. Ihr Gründer, Graf Pückler, hat durch sie einen starken Einfluß auf die gesamte deutsche Gemeinschaftsbewegung ausgeübt. In ihrer wechselvollen Geschichte hat die Gemeinschaft auf allen Notgebieten des Großstadtlebens segensreich gewirkt. —

13. Aus gemeinsamer Wurzel mit der Inneren Mission hervorgegangen und noch immer durch mannigfache Bande mit ihr verbunden ist die evangelische Jugendarbeit, zu deren Geschichte zwei Beiträge vorliegen. Zum 50jährigen Bestehen des Bundes deutscher Bibelkreise hat Udo Smidt eine reich illustrierte Festschrift zusammengestellt, die aber mehr Stimmungsbilder bietet, als daß sie Geschichte darstellt⁵²⁾. Nur die Anfänge in Elberfeld werden etwas

rei des evgl. Gesellenvereins, Heft 2.) Dortmund. Verband evgl. Gesellenvereine Deutschlands, 1933. 106 S.

49) Die soziale Aufgabe der Kirche. Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht, 1932. 90 S. Kart. RM. 2,50.

50) Von Dorf zu Dorf im Evangeliumswagen. Neue Wege der Wortverkündigung, Hamburg, Sonderausgabe der Wichern-Vereinigung, e. V. 1933. 40 S. RM. 0,90.

51) Gottestaten unter dem schaffenden Volk in Berlin. Zum 50jährigen Jubiläum der christlichen Gemeinschaft St. Michael, Woltersdorf bei Erkner (Mark). Jugendbundbuchhandlung, 1933. 95 S. Kart. RM. 1,20.

52) 50 Jahre Bund deutscher Bibelkreise, 1885—1935, Wuppertal-Barmen. Verlegt bei der Reichs-Geschäftsstelle des Bundes Deutscher Bibelkreise, 1933, 128 S.

ausführlicher behandelt. — Auf mannigfach andern Wegen als die Bibelkreise ist der Bund deutscher Jugendvereine gegangen, dessen Geschichte Walter Uhsadel geschrieben hat⁵³). Diese fleißige Arbeit darf als eine vorbildliche Vereinsgeschichte bezeichnet werden. Sie durchbricht bewußt den leider nicht auszurottenden Festschriftstil und stellt die Entwicklung des Bundes von den ersten Anfängen in Hamburg unter Clemens Schultz und Walter Classen ganz bewußt hinein in die großen Zusammenhänge der Kultur- und Kirchengeschichte. Besonders lebendig ist die Darstellung der Auseinandersetzung mit der Jugendbewegung, die dem Bund in mehr als einer Hinsicht ein neues Gepräge gegeben hat. Leider fehlt dem schönen Buch ein Namenregister. Auch wüßte man gern noch mehr über die Quellen, die der Verfasser benutzt hat. — Aus der evangelischen Jugendarbeit hervorgegangen und noch heute besonders unter der Jungmännerwelt tätig ist auch das Werk des Weißen Kreuzes. Eine treffliche Einführung in seine Geschichte bieten in dem neu erschienenen „Handbuch“ die Aufsätze des Mitbegründers Richard Toellner und vor allem des jetzigen Generalsekretärs Fritz Gundermann⁵⁴). Hervorgegangen aus dem Schoß des C. V. J. M. in Berlin, mannigfach befruchtet durch die angelsächsisch bestimmte Erweckungsbewegung der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts, spiegeln sich in der Geschichte des Bundes alle kirchlichen Strömungen der Vor- und Nachkriegszeit wider, durch welche das evangelische Jugendwerk hindurchgegangen ist. Immer wieder ist das Weiße Kreuz dadurch zu einer Neubesinnung auf sein ureigenstes Anliegen und zu einer Durchdenkung seiner Arbeitsmethoden genötigt worden.

14. Zum Schluß sei noch mit warmer Empfehlung hingewiesen auf die treffliche Sammlung volkstümlich geschriebener, christlicher Lebensbilder „Führer und Freunde“⁵⁵), in der auch eine Reihe nicht nur deutscher Männer und Frauen der Inneren Mission dargestellt sind: Baron Kottwitz von Ernst Ferdinand Klein, Johann Christoph Blumhardt von Eugen Jäckh, Dr. Barnardo, der Vater der Londoner Niemandskinder, von J. Friz, Elisabeth Fry von Dora Hasselblatt und Mathilda Wrede von Hans Berneck und Selma Lagerlöf.

53) Freier Gehorsam, Geschichte des Bundes deutscher Jugendvereine. Schwerin i. M. Verlag Friedrich Bahn. 144 S. Kart. RM. 3.60.

54) Zur Freiheit berufen! Handbuch des Weißen Kreuzes, herausgegeben im Auftrag des deutschen Sittlichkeitsbundes vom Weißen Kreuz. Von Fritz Gundermann. Nowawes. Weißkreuz-Verlag. 1933. 260 S. (besonders S. 7 ff und 35 ff.).

55) Berlin, Acker-Verlag. 48 S. Kart. RM. 0.60.

Liturgica.

Von Paul Glaue, Jena, Wilh. Frickstr. 7.

Eine Reihe von Schriften aus dem Gebiet der Liturgik, die im Laufe der letzten Jahre bei der Redaktion eingegangen sind, sollen wie im Jahre 1951 dieser Zeitschrift in einem Sammelbericht zur Besprechung kommen. Es handelt sich dabei um Werke mannigfacher Art: hier sind es Einzelfragen, die erörtert werden, dort werden Gesamtdarstellungen geboten, hier liegen Texteditionen vor, dort haben wir es mit geschichtlichen Überblicken zu tun, Orient und Occident und die verschiedensten Jahrhunderte der Kirchengeschichte kommen in Betracht. Nicht sowohl eine kritische Auseinandersetzung im einzelnen scheint mir dabei für die Leser der ZKG das Erwünschte zu sein, als eine allgemeine Einführung in die Arbeiten selbst. Daß in unserer evangelischen Kirche die liturgiegeschichtliche Arbeit fast ganz darniederliegt, dem gebe ich zum Schluß mit großem Bedauern Ausdruck.

An die Stelle des vielbewährten und berühmten Werkes Valentin Thalhofers (gest. am 17. Sept. 1891), seines „Handbuchs der katholischen Liturgik“, dessen 1. Auflage 1885—1890 (Bd. 1 und 1. Hälfte von Bd. 2) erschienen war — die 2. Hälfte des 2. Bandes hatte Andreas Schmidt, soweit Manuskript von Thalhofers Hand dafür vorlag, bearbeitet, im übrigen nach einer Hörsaal-Nachschrift ergänzt — ist nun das „Handbuch der Liturgik“ von L. Eisenhofer¹⁾ getreten. Hatte derselbe schon 1912 unter gänzlicher Umarbeitung des 1894 erschienenen, von Adalbert Ebner bearbeiteten 1. Teils des 1. Bandes des Thalhoferschen Werkes eine 2. Auflage dieses Handbuchs unter Beibehaltung von Thalhofers Namen besorgt, obwohl mehr als die Hälfte seine eigene Arbeit war, so legt Eisenhofer nunmehr ein neues, ganz selbständiges Werk vor, dessen 1. Bd. „Allgemeine Liturgik“ zur Besprechung steht. Indem ich davon absehe, daß ein Protestant die dogmatische Einstellung des katholischen Gelehrten bezüglich mancher Punkte der Liturgik nicht anerkennen kann, auch die erbauliche Art einzelner Ausführungen in einem solchen Werke nicht für angebracht hält, freue ich mich, aussprechen zu dürfen, daß hier ein Buch geschaffen wurde, das der liturgischen Wissenschaft zur höchsten Ehre gereicht: ob man die geschichtlichen Partien des Buches studiert oder die systematischen Ausführungen liest, überall zeigt sich sorgfältigste Behandlung. In jedem Abschnitt dieses Bandes findet man zuverlässige Berichterstattung über die einschlägigen Fragen, genaue und umfassende Literaturangaben, abschließende sachliche Beurteilung. Es gibt selbstverständlich eine Reihe von Einzelheiten, die der Ergänzung oder der Verbesserung bedürfen, wie z. B. daß schon Justin berichtet (nicht erst Tertullian S. 254), daß man am Sonntag stehend betete, daß man auch in Spanien 5 (ja in einzelnen Jahren 6) Adventssonntage kannte S. 565, daß die 2. Auflage 1911 von Useners Werk über das Weihnachtsfest nicht erwähnt wird S. 566; aber davon wird das Gesamturteil nicht berührt.

Eine kurze Darstellung des Hauptinhalts möge zeigen, welche Belehrung man aus diesem Werke schöpfen kann. Im 1. Hauptstück der

1) Ludwig Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. (Theologische Bibliothek.) 2 Bde. I. Bd.: Allgem. Liturgik. Gr. 8°. XII, 608 S. Freiburg i. Br., 1952, Herder & Co. RM. 14.—, in Lwd. RM. 16.—.

Einleitung behandelt der Verf. Objekt und Subjekt der katholischen Liturgie und bietet dann einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Liturgie und eine Darlegung des gegenwärtig geltenden liturgischen Rechts. Das 2. Hauptstück der Einleitung ist der Liturgik, der Wissenschaft von der Liturgie, gewidmet, deren Quellen, besonders ausführlich die abendländischen, und deren Geschichte bis in die neueste Zeit dargestellt wird. Die „Allgemeine Liturgik“ ist in 3 Teile: Die Formen der katholischen Liturgie, S. 149—317, Der gottesdienstliche Raum und seine Ausstattung S. 318—472, Das Kirchenjahr S. 473—607 gegliedert. Was der 3. Teil, das Kirchenjahr, bietet, ist eine zusammenfassende, gründliche Verarbeitung dessen, was in den größeren Darstellungen dieses Stoffes, z. B. in Kellners Heortologie und in vielen einzelnen Abhandlungen und Aufsätzen, z. B. in F. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* vorliegt. Für den 2. Teil bezüglich „der liturgischen Gewänder und Insignien“ bot J. Brauns großes Werk „Die liturgische Gewandung im Orient und Okzident“ 1907, eine wertvolle Vorarbeit, während desselben Verfassers 1932 erschienenenes Buch „Das christliche Altargerät“ vom Verf. nur noch wenig benutzt werden konnte. In der Darstellung der „Entstehung und Entwicklung der christlichen Kultgebäude“ mußte sich der Verf. starke Beschränkung auferlegen. Im 1. Teil handelt der 3. Abschnitt von den Materialien, die im Gottesdienst Verwendung finden, wie Wachs (als Licht), Weihrauch, Wasser und Öl; die Zusammenfassung dieser Dinge unter der Bezeichnung „Naturesymbole“ hat keine Berechtigung. Der 2. Abschnitt beschreibt die körperliche Haltung des Liturgen, das Stehen und Knien beim Gebet, die Prostration, Genuflexion und Inklinationen, das Sitzen, die Richtung der Augen, den liturgischen Kuß, die Prozessionen und insbesondere die Haltung der Hände beim Gebet, Handauflegung und Kreuzzeichen. Der 1. Abschnitt dieses Teils stellt auf 100 Seiten neben der kirchlichen Musik die verschiedenen Formen dar, unter denen das Wort im Gottesdienst zur Verwendung kommt (Psalmen, Cantica, Gebete, Symbolum, Grüße, Litaneien). Zu Anfang dieses Abschnittes stehen Ausführungen über „die liturgischen Sprachen“: Der Verf. rechtfertigt die kirchlichen Vorschriften betr. Verwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienst, die vor allem um der Einheit der katholischen Kirche willen geschieht, die damit den nationalkirchlichen Bestrebungen begegnen will; die Konstitution Leos XIII. vom 25. Januar 1897 hebt zwar die älteren Verbote betr. Übersetzung des Ordinarium Missae mit dem Canon in die Landessprache auf, aber an dem Gebrauch der lateinischen Sprache im Gottesdienst ist selbstverständlich mit aller Strenge festzuhalten.

Alles in allem, eine Fundgrube liturgischen Materials, auf das man sich verlassen kann. Alle, die es mit der katholischen Liturgie zu tun haben, die sich unterrichten wollen, wie sie im Ganzen und in ihren einzelnen Teilen geworden ist, werden in diesem Werke einen sehr brauchbaren Führer haben. Daß der 2. Band, die Spezielle Liturgik, dem 1. an Gediegenheit und Güte nicht nachsteht, darf erwartet werden.

Zwar nur kurz zusammengefaßt, aber geschickt und zur ersten Übersicht ausreichend — im Rahmen des Sammelwerkes konnte es nicht

anders sein — bietet Salaville²⁾ eine Einführung in die Liturgietypen und das gottesdienstliche Leben der orientalischen Kirchen. Zum Teil entspricht der Inhalt dem, was wir Deutsche knapp dargestellt in A. Baumstarks „Die Messe im Morgenland“ besitzen; Salaville allerdings lag daran, darüber hinaus seine Landsleute auf die im Orient geltenden kirchlichen Sitten und Gebräuche hinzuweisen. Dem dient vor allem der 2. Teil seines Buches, wo er vom Kirchengebäude und seiner Ausstattung, vom Altar, von den liturgischen Gebäuden und den liturgischen Büchern handelt. Und ohne Zweifel ist es durchaus nützlich für alle die, die mit dem Orient zu tun haben — und in unserer Zeit sind wir ja in Deutschland wie in Frankreich mit den verschiedenen Teilen dieses Orients bis hin nach Persien und Mesopotamien ganz anders als früher in Verbindung getreten — vielleicht sogar notwendig, diese Dinge in etwas zu kennen. Handelt es sich also in diesem 2. Teil um alles das, was zum äußeren Vollzug des Kultus nötig ist, so werden uns im 1. Teil zunächst die Liturgien selbst dargestellt, die im Gottesdienst Verwendung fanden und finden, einmal wie sie entstanden und untereinander verwandt sind, und sodann in ihrem typischen Aufbau. Ein 2. Kapitel behandelt die Sprachen der orientalischen Liturgien. Die für mich interessantesten Ausführungen dieses Werkes bietet der Verf. in Kap. 3 und 4 des 1. Teils: hier handelt es sich um grundsätzliche Bemerkungen vom Standpunkt des römischen Katholiken aus. Vielleicht spricht bei diesen Darlegungen der Wunsch mit, durch geschicktes Verhalten römischerseits die orientalischen Kirchen für die Einheit der Kirche, selbstverständlich unter Roms Führung, zu gewinnen. Diese orientalischen Riten, deren Alter, Authentizität und Integrität aufgezeigt wird, seien durch die römisch-katholische Kirche als vollkommen legitim, ehrwürdig und heilig anerkannt, so weist der Verf. nach, wenn er auch dabei nicht umhinkann, „Mängel und Unvollkommenheiten der orientalischen Liturgien“ zu erwähnen als Schatten auf dem Gesamtbilde, das er zeichnet. Was er an Reichtum theologischer Gedanken und asketischer Unterweisung, an poetischem Gut dieser orientalischen Liturgien findet, weiß er daneben wohl zu rühmen. Als Ganzes genommen leistet Salaville's Werk bei aller Kürze der liturgischen Arbeit gute Dienste.

In einer theologischen Doktorarbeit der Reichsuniversität zu Leiden behandelt L o r e n t z³⁾ die Frage nach der Abfassung der sog. Ägyptischen Kirchenordnung durch Hippolyt von Rom. Die Ansicht, als deren Vertreter er E. Schwartz und R. H. Conolly nennt — die sehr bedeutsamen letzten Ausführungen dazu von E. Hennecke in Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. 1924 S. 551 ff. kennt Verfasser nicht —, daß Hippolyt wie den Traktat *περί χαρισμάτων*, so auch die (Äg.) Kirchenordnung verfaßt habe, unternimmt Lorentz zu widerlegen. Er tut das, indem er im 1. Teil seiner Schrift Hippolyts Verhältnis zu Calixt ausführlich schildert, ihn in seiner Stellung zum Montanismus eingehend behandelt und zuletzt die Frage untersucht, ob unter den Worten *ἀποστολική παράδοσις* eine besondere Schrift Hippolyts gemeint sei. Den 2. Teil seiner Arbeit bildet eine genaue Untersuchung des Inhalts der

2) Salaville, Liturgies orientales. Notions générales; éléments principaux. (Bibliothèque catholique des sciences religieuses.) Kl. 8^o, X, 218 S. Paris 1932, Bloud et Gay.

3) Rudolf Lorentz, De egyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome. 187 S. Haarlem, Joh. Enschedé en Zonen.

Äg. KO. selbst. Er stellt dabei drei Eigentümlichkeiten heraus, die sie mit Bezug auf den Taufritus aufweist, Eigentümlichkeiten, die sich nur als aus dem Orient stammende, dem römischen Ritus zur Zeit des Hippolyt fremde Gebräuche ansprechen lassen, eine zweimalige Salbung der Getauften, eine Salbung der Taufkandidaten und bei der Kommunion der Getauften die Darreichung eines Bechers mit Wasser neben den üblichen Bechern mit Milch und Honig und mit Wein, eine Sitte, die sich in der Pistis Sophia und im 2. Buch Jeü findet. Zuletzt legt L. einen gereinigten Text der lateinischen Vorrede der KO. vor: in ihrem ursprünglichen Sinne seien die Worte gegen die Montanisten gerichtet; die als Interpolation nachgewiesenen Worte aber seien es, die allein auf Hippolyt als Verf. hinweisen. Der bisherigen Ansicht stellt er als seine These entgegen: die sog. Äg. KO. stamme von einem unbekanntem Verf., der sein Werk, um ihm Ansehen zu verschaffen, an eine Abschrift der Schrift *περι χαρισµατων* angehängt hat, an deren Ende er die „apostolische Überlieferung“ erwähnt fand.

Neben der Reihe scholastisch-dogmatischer Schriften, die seit mehreren Jahren unter dem Titel *Opuscula et Textus* zur Kirchengeschichte erscheinen, gibt der Verlag Ashendorff seit dem vorigen Jahre auch eine Reihe liturg. Schriften⁴⁾ heraus, von der die vier ersten zur Besprechung stehen. Daß eine solche Sammlung für Zwecke des Studiums sowohl dem einzelnen wie den Seminaren wertvoll ist, hat die seit Jahrzehnten erscheinende Sammlung „Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen“, hrsg. von H. Lietzmann, in der ja auch mancherlei liturgische Texte erschienen sind, deutlich erwiesen ebenso wie die „Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften“, hrsg. von G. Krüger. Die Kenntnis der Quellen der Liturgie, der römischen und der anderen orientalischen und okzidentalischen Liturgien, zu erweitern, ist unbedingt notwendig; denn nur, wer über die Entstehung und Entwicklung der alten Liturgien Bescheid weiß, versteht auch die heutige Liturgie und die modernen liturgischen Bestrebungen recht. Wenn außerdem auch noch bedeutsame Werke (Kommentare u. a.) über Liturgien und liturgische Fragen in Auswahl zugänglich gemacht werden, so verdient solch ein Unternehmen volle Anerkennung und Unterstützung, zumal ja diese Hefte zu billigen Preise abgegeben werden sollen. Die Vorworte der Hefte vermitteln eine gediegene Einführung (auch Literaturangaben) in die einzelnen Stoffe und sind dankbar zu begrüßen.

Das 1. Heft enthält den höchst wertvollen, sehr interessanten „ersten römischen Ordo“ in einer Textgestalt, der die Wolfenbütteler Handschrift 4175 aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts zugrunde liegt. Diese Handschrift ist von einem Weißenburger Mönch aus einem älteren

4) *Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Monasterii, 1933 et 1934, typis Ashendorff. Fasc. I Ordo Romanus primus de missa papali edidit Richardus Stapper. 35 S. Geh. 85 Pfg. Fasc. II Ritus Baptismi et Missae quam descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus in sermonibus catecheticis e versione syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam latinam translatus ab Adolfo Rücker. 44 S. Geh. RM. 1.—. Fasc. III Expositio antiquae Liturgiae Gallicanae Germano Parisiensi ascripta edidit notisque instruxit Joannes Quasten. 31 S. Geh. 85 Pfg. Fasc. IV Textus antiqui de festo corporis Christi collegit et notis illustravit Petrus Browe S.J. 56 S. Geh. RM. 1.10.*

Manuskript abgeschrieben. Viele Varianten des späteren Mabillon-Textes, der in Migne abgedruckt ist, werden berücksichtigt. Die Textausgabe ist sehr sorgfältig — das Schwanken in den Formen *diaconidicones* stört etwas — und bietet in den Anmerkungen recht lehrreiche Angaben (z. B. *ordo* als fem., *sancta* indeklinabel). Da sich an diesen 1. römischen *Ordo*, der in sich den Gang der römischen, gregorianischen, Messe enthält, eine ganze Reihe von Fragen anschließt, wann er entstanden ist, welche späteren Änderungen er aufweist, welchem besonderen Zwecke er diene, was es mit den letzten Nummern von 22—51 auf sich hat usw., ist dieser *Ordo* zu liturgiegeschichtlichen Übungen sehr geeignet; auch die alten liturgischen Bezeichnungen und Gebräuche geben guten Anlaß zu weiteren Ausführungen in Seminaren.

In das Gebiet der griechischen Liturgien führt uns das 2. Heft. Aus den syrischen Manuskripten, die Mingana aus dem Orient mitgebracht hatte, hat er 1932 und 1935 im 6. u. 7. Band der Woodbrooke Studies 16 Homilien des Theodor von Mopsuestia (gest. 428) — das griechische Original ist verlorengegangen, weil der Verfasser, der Lehrer des Nestorius, als Ketzer galt — veröffentlicht, die bisher nur dem Titel nach und in wenigen Bruchstücken bekannt waren. Es handelt sich um Ansprachen an Katechumenen, die den 348 gehaltenen 24 „Katechesen“ des Cyrill von Jerusalem entsprechen und mindestens dieselbe Bedeutung beanspruchen dürfen wie diese. Indem diese Homilien über das Symbol (1—10) und das Vaterunser, die Taufe und die Messe (11—16) handeln, bieten sie einen sehr willkommenen Einblick in den Stand der liturgischen Entwicklung zur Zeit Theodors und geben die Möglichkeit, sie im Zusammenhang der Liturgiegeschichte zu behandeln. Dabei stellt sich heraus, daß die bei den Nestorianern unter dem Namen des Theodor gebräuchliche Liturgie mit der in der vorliegenden Veröffentlichung Minganas gebotenen Liturgie des Theodor nur wenig Berührungspunkte hat, daß die hier veröffentlichte sich stark mit dem Liturgie-Typus des 8. Buches der Apostolischen Constitutionen berührt. Um ihrer liturgiegeschichtlichen Bedeutung willen hat sich A. Rücker in dankenswerter Weise der Mühe unterzogen, diejenigen Teile der Homilien, in denen der Ritus der Taufe und Messe beschrieben wird, aus dem Syrischen ins Lateinische zu übersetzen, um sie damit auch den Kreisen zugänglich zu machen, die Syrisch nicht verstehen. Am Schluß bietet er aus dem 1. Teil der Veröffentlichung Minganas, aus der 10. Homilie Theodors, das Symbol, den Text des Glaubensbekenntnisses in griechischer Übersetzung. Daß die Arbeit Rückers allen wissenschaftlichen Anforderungen entspricht, ist selbstverständlich. Auch hier enthalten die Anmerkungen manche wertvolle Hinweise.

Das 3. Heft bietet die dem Germanus von Paris zugeschriebenen zwei Briefe mit der Auslegung der alten gallikanischen Liturgie und einiger anderer kirchlicher Handlungen. Daß Germanus von Paris (496—576), über dessen Leben wir durch Venantius Fortunatus gut Bescheid wissen, nicht, wie A. Franz noch 1902 behauptet hat, der Verfasser dieser zwei Briefe ist, zeigt der Herausgeber Quasten kurz in der Einleitung, indem er hier an drei Stellen, im Text selbst noch mehrfach kurz, die Abhängigkeit der Schrift von dem Werke Isidors v. Sevilla (gest. 636) „*de ecclesiasticis officiis*“ aufweist. Die beiden Briefe seien vielmehr einem unbekanntem Verfasser des 7. oder 8. Jahrhunderts zuzuschreiben. Die in der *Expositio* gebotene Liturgie zeigt byzantinischen und westgotischen Einfluß und stellt nicht den Liturgie-Typus von Paris, sondern, wie Wilmart meint, vielleicht den von Autun dar,

wo Germanus von 540—555 Abt des Klosters S. Symphorian war. Die Ausgabe mit allen Beigaben ist recht sorgfältig (S. 11 Z. 8 muß es im Text *duabus* heißen). Das Studium dieser Expositio regt immer aufs neue zu interessanten Untersuchungen an.

Dokumente zum Fronleichnamfest legt Browe, der schon 1928 über die Ausbreitung des Festes geschrieben und 1935 über die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter ein großes Werk hat erscheinen lassen, in diesem Hefte zur Behandlung in theologischen Seminaren vor. Wie das *festum corporis Christi* entstanden ist, soll man durch die von einem Zeitgenossen, zwischen 1261—1264 geschriebene, in ihren Hauptbestandteilen abgedruckte Vita der Nonne Juliane von Mont-Corneillo kennenlernen. Die Ausbreitung der Bewegung zugunsten des Festes, mit der Schätzung des Sakraments und mit Stimmungen zusammenhängend, die durch das Laterankonzil lebendig geworden waren, wird durch die Dekrete von Kirchenfürsten und Synoden aufgezeigt. Was durch das Vorgehen des Bischofs Robert von Lüttich, durch das Eintreten der Kardinallegaten Hugo und Petrus 1246 ff. noch nicht erreicht wurde, eine größere Verbreitung und allgemeine Anerkennung der Feier des Festes, geschah dadurch, daß der frühere Lütticher Archidiaconus Pantaleon als Papst Urban IV. sich 1264 dafür einsetzte. Die Bestimmungen späterer Synoden, des Papstes Clemens V. (Konzil von Vienne 1311), die Dekrete verschiedener Mönchsorden und die Festordnungen einzelner Kirchen des 13. und 14. Jahrhunderts machen den weiteren Inhalt des Heftes aus. Der Abdruck aller Stücke ist sauber und ordentlich; die Beschränkung in den Anmerkungen geht wohl darauf zurück, daß die nötigen Erklärungen bei der Durchnahme gegeben werden sollen.

Gleichzeitig mit A. Rücker, dessen Arbeit er noch benutzen konnte, hat sich H. Lietzmann⁵⁾ um die Liturgie des Theodor von Mopsuestia (s. darüber o.) bemüht. In seiner Akademie-Abhandlung legt er zunächst den syrischen Text der Stellen vor, an denen Theodor von den liturgischen Handlungen spricht; daneben stellt L. dann die durch mancherlei Zusätze — auch der entsprechenden, als ursprünglich vermuteten griechischen Termini — verdeutlichte deutsche Übersetzung, für deren Richtigkeit die Hilfe Schaeders bürgt, der auch an einzelnen Stellen den syrischen Text der Handschrift verbessert hat. (Ob das syrische Wort, das Lietzmann mit „furchtbar“, Rücker mit „terribilis“ wiedergibt, in bezug auf das „Geheimnis“ des Gottesdienstes, in bezug auf den „Altar“ nicht besser mit „ehrfürchtig“ übersetzt werden sollte?) Daß die Textwiedergabe und die Übersetzung sorgsamst genau ist, kann bei der bekannten Akribie des Verf. vorausgesetzt werden. Danach unterzieht Lietzmann die Liturgie des Theodor v. M. einer genauen wissenschaftlichen Untersuchung; er führt den Aufbau derselben in 21 Abschnitten vor, die er auf die 41 Textabschnitte verteilt, und erweist diesen Aufbau als den durch die übrigen „syrisch-antiochenischen Quellen bekannten Typus des 4. Jahrhunderts, insbesondere dem der Liturgie der Apost. Const. entsprechend. Den Nachweis im einzelnen erbringt L. durch Heranziehen der Katesesen des Cyrill von Jerusalem, der Apost. Const. Buch VIII, der sog. Liturgien des

5) Hans Lietzmann, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia. (Sonderausgabe aus den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 1933, XXIII.) Berlin 1933, in Komm. bei de Gruyter & Co., 24 S., RM. 2.—.

Basilius, Chrysostomus, Jakobus und der syrischen Liturgie der Nestorianer. Vereinzelt Abweichungen werden angemerkt und in die liturgiegeschichtliche Entwicklung eingestellt. Für diese neue Arbeit auf dem Gebiet der Liturgik gilt es, dem Verf. aufrichtig zu danken.

Ein einzelnes Stück der orientalischen Liturgie hat Heiming⁶⁾ einer sehr gründlichen Bearbeitung unterzogen. Als Schüler A. Baumstarks, auf dessen Vorarbeiten, insbesondere in seinem „Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten“ er aufbaut, hat H. eine bestimmte syrische Handschrift — Sachau 349 — bis ins Einzelne untersucht und sich dabei der Frage zugewendet, wie es sich mit den poetischen Responsoriengefügen — d. i. syrisch der Eniane, griechisch der Kanon — verhält, die sich beim Gebrauch des Psalters in den orientalischen Gottesdiensten immer wieder finden. Die Handschrift, die zugrunde gelegt und deren Inhalt genau umschrieben wird, aus dem Tur Abdin stammend, ist nicht bloß um ihres Alters willen wertvoll — sie ist auf die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert zu datieren, — sie wird durch sorgsame Vergleichung des Bestandes der einzelnen Eniane und Kanones in verschiedenen Handschriften wie durch den Nachweis dessen, was die gebrauchten Randbuchstaben bedeuten, als eine Halbchor-Handschrift erwiesen, d. h. als eine Handschrift, die nur die eine Hälfte der Strophen bietet, das Material, das der eine Chor zu singen hatte, während die Handschrift mit dem Material für den zweiten Chor, also mit der anderen Hälfte der Strophen noch nicht vorliegt, aber, wie der Verf. hofft, auch noch gefunden wird. Im Verlauf der Untersuchung der Eniane und Kanones, die den Hauptbestandteil der Handschriften ausmachen, wird auch die Art und Weise gekennzeichnet, wie die ursprünglich griechischen Stücke textlich und melodisch in die syrische Liturgie übernommen wurden. Ein Anhang bietet eine Zusammenstellung der 254 Kanones-Hirnen, geordnet nach den 8 Tönen zu je 9 Oden, unter Angabe der Feste. Die rein syrischen Teile der vorliegenden Arbeit bin ich, als nicht des Syrischen mächtig, außerstande zu beurteilen. Die sonstigen Ausführungen habe ich mit großem Interesse studiert; sie zeugen von größter Sorgfalt des gelehrten Verfassers, von der auch die Register — ein Index bietet mehr als 3000 Formeln — Kunde geben.

Botte⁷⁾ unternimmt es, dem Ursprung des Weihnachts- und des Epiphaniensfestes von neuem nachzugehen; man darf sein Werk als durchaus gründlich und gediegen gearbeitet ansprechen. Frühere französische Arbeiten zu diesem Thema, wie die von Duchesne und Vacandard, erklärt er für nicht ausreichend, zumal das letztere in seinem Bestreben, die Ergebnisse zu popularisieren. Auch die Arbeiten unserer deutschen Forscher Usener und Holl könnten nicht als abschließend gelten, da sie eine ganze Anzahl bestreitbarer, ungenauer oder irriger Behauptungen enthielten. Darum erachtet es B. für angebracht und nötig, zunächst noch einmal alle Quellen-Zeugnisse zu untersuchen, zu gruppieren und sie möglichst genau zu analysieren. Dabei bleibt er sich dessen bewußt, mit seiner Schrift nicht alle Fragen beantwortet zu haben, die im Zusammenhange mit der Geschichte dieser beiden Feste stehen; auch er

6) Odilo Heiming, Syrische 'Eniânê und griechische Kanones. (Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von Mohlberg u. Rücker, Hef 26.) Münster (Westf.) 1932, Aschendorff. VIII, 126 S. RM. 10.75.

7) Bernhard Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie. Abbaye du mont César, Louvain. 1932. 105 S.

könne nicht umhin, Hypothesen zu bieten, warnt aber ausdrücklich davor, sie als sichere Resultate anzusehen. Im übrigen seien noch verschiedene Punkte genauer zu behandeln; B. macht auf die alten Homilien und Lektionare, insbesondere auf einen Sermo des Optatus und auf das georgische Kanonarion, aufmerksam. — Im Unterschiede von Duchesne, der das Datum des Geburtsfestes, den 25. Dezember, als vom 25. März her errechnet ansieht, tritt B. dafür ein, daß die Festlegung der Geburt Jesu Christi auf den 25. Dezember darauf zurückginge, daß man, um den Feiern der heidnischen Solstitien entgegenzuwirken, das Fest der „Sonne“ Jesus Christus eingeführt habe. Das Fest am 25. Dez. sei in Rom vorhanden gewesen, bevor man etwas von einem Fest am 6. Jan. gewußt habe. Weiter hält es der Verf. für das Gegebene, für den Orient zwischen Tauf-Epiphantias und Geburt-Epiphantias zu unterscheiden. In einem großen Teil des Orients wenigstens wird das Geburts-Epiphantias-Fest das ursprüngliche gewesen sein, während das Tauf-Epiphantias-Fest sich erst entsprechend der immer weiter um sich greifenden Übung, den 25. Dez., als Geburtsfest Jesu Christi zu feiern, immer mehr durchgesetzt habe. Daß man am 6. Januar auch der Hochzeit zu Kana als Gegenstandes der Feier gedacht habe, erkläre sich daraus, daß man Gebräuche, die mit der Feier des Tauf-Epiphantiasfestes zusammenhängen, auf jenes gedeutet habe. Das römische Epiphaniensfest scheint nicht unmittelbar vom Orient, sondern von einer abendländischen Kirche, vielleicht Spanien, ausgegangen zu sein, wo man die Geburt Jesu am 6. Januar gefeiert habe; die Taufe Christi hatte dort ursprünglich keinen Platz. — Im Anfang wird mit einer Einleitung der Text eines Traktats *De solstitiis et aequinoctiis* abgedruckt, der sich in einer Sammlung von 38 Homilien findet, die dem Joh. Chrysostomus zugeschrieben wurden. Dieses Werk, seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mehrfach ediert, bedurfte einer neuen Bearbeitung, die auf Grund von drei Handschriften und drei Drucken vorgenommen wurde, und sollte auf diese Weise bequemer zugänglich gemacht werden; denn auch Duchesne scheint ihn nicht gekannt zu haben. Aus der Untersuchung der Bibelstellen meint B. erweisen zu können, daß dieser Traktat — aus dem 4. Jahrhundert — nicht in Rom, wie z. B. Wilmart und Lietzmann bisher annahm, sondern im Orient entstanden sei. Daß die interessante Variante Luc. 1, 28 (sic!) *pax tecum* als Übersetzung von *χαίρε* nach Syrien oder Palästina als Ursprungsland dieses Traktats weist, scheint mir richtig.

Eine Fülle von Belehrung bietet das Werk Oppenheim's⁸⁾. Indem er in dem gleichzeitig erschienenen Bande „Das Mönchskleid im christlichen Altertum“ zu den hier vorliegenden Ausführungen die archäologische und geschichtliche Grundlage bot, beschränkte sich der Verf. hier auf die symbolische Bedeutung und religiöse Wertung der Mönchsgewandung. Alle Fragen, die dabei auftauchen, werden untersucht und in gründlicher, zuverlässiger Weise behandelt. Neben den Darlegungen im Text geben 158 kürzere oder längere Anmerkungen noch viel wert-

8) Philippus Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, vornehmlich nach Zeugnissen christl. Schriftsteller der Ostkirche. (Theologie des Ostens. Texte und Untersuchungen, hrsg. von der Benediktinerabtei St. Joseph, Coesfeld. Heft 2.) Münster 1932, Aschendorff. XXVI, 187 S. RM. 9.45.

volles Material: alles zeugt von erstaunlicher Belesenheit. Daß bei den kirchlichen Schriftstellern, insbesondere denen der älteren Zeiten und in der orientalischen Kirche, solche Deutungen und Bewertungen des Mönchskleides beliebt waren, wird uns nicht wundernehmen. Der Verfasser hätte hier aber m. M. n. doch Kritik üben und abstufen, eine schärfere Auslese vornehmen sollen. — So wie beim Eintritt ins Mönchsleben das Ausziehen der alten Kleider symbolische Bedeutung hat, daß der alte Mensch abgelegt sein soll, ein beständiges „mystisches Sterben“; so soll das darauf angezogene Mönchskleid symbolisch immer darauf hinweisen, daß nun eine Besserung des ganzen inwendigen Menschen folgen müsse, ein beständiges „mystisches Auferstehen“. (Die entsprechenden Gedanken finden sich ja bei der Taufhandlung.) Die verschiedenen Ausdrücke „Christus anziehen“, „den Geist Christi anziehen“, finden ihre Parallelen in außerchristlichen Religionen. Das eine Mal wird nur ein schwarzes oder dunkles Kleid als Sinnbild der Armut oder der Weltverachtung oder der steten Erinnerung an den Tod verwendet, das andere Mal ein weißes, „glänzendes“, „Engels-“ oder „göttliches Gewand“ zur sinnbildlichen Bezeichnung des neuen, reinen Lebens; dieses letztere ist auch das Kleid, in dem „der Priester opfert“, und „das 2. Taufkleid“. In einem 2. Kapitel behandelt der Verf. die besondere symbolische Bedeutung der einzelnen Teile der Mönchstracht und bringt die Belege für diese Deutungen in großer Zahl bei. Vor allem verweilt er hier bei dem Gebrauch der Kapuze, des Kukkulus, die das Haupt verhüllt als Zeichen der Sicherung gegen die bösen Einflüsse der Welt oder als Zeichen der Demütigung oder der Unschuld; auch wird die Deutung der Kapuze als Zeichen der Gottvermählung entsprechend dem Brautschleier geboten. Manche der symbolischen Auslegungen des Mönchskleides wie auch des Gewandwechsels knüpfen an schon vorher vorhandenes Symbolgut an, übertragen es nur auf das monastische Gebiet; manche sind auch nur auf eine bestimmte Gegend beschränkt. Den symbolischen Deutungen, die man dem Mönchskleid beilegt, zur Seite steht der hohe Wert, den es besaß. In den Namen, die man ihm gab, „das heilige Kleid“, „das Engelsgewand“, „das göttliche Gewand“, „das sündenreinigende Kleid“, kommt die Hochschätzung zum Ausdruck, die man dem Mönchskleid gegenüber empfand. Beurteilt man das Ablegen des Mönchskleides, den Austritt aus dem Mönchtum, als Abfall vom Glauben, so galt das Mönchskleid andererseits als segenspendendes Schutzmittel, von dessen Berührung auch besondere Kräfte ausgehen sollten. Deshalb übernahmen auch Laien das Gewand: sie wollten auch der Gnaden und Privilegien der Ordensleute teilhaftig werden — darum wurden die „Oblaten“ und „sog. Drittordensgemeinden (Tertiarier)“ gegründet. — Sie rechneten es sich als Ehre an, das Ordenskleid zu tragen oder wenigstens darin begraben zu werden; denn so fühlten sie sich gestärkt in der Hoffnung auf die ewige Anschauung Gottes. — Zum Schluß sei noch auf die Register, insbesondere das Sachverzeichnis, hingewiesen: auch hier ist die gleiche Gediegenheit wie im ganzen Werk zu rühmen. (Bezüglich der Ausführungen über die dom. in albis S. 128 stehe ich im Widerspruch zum Verf., s. MGKK. 1925, 89—100. Übrigens lautet der Titel der Sammlung: *Anecdota Maredsolana*.)

Klauser⁹⁾ bietet in seinem Aufsatz einen wertvollen Überblick über die liturgiegeschichtlich bedeutsame und eigenartige Periode von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts. Nachdem vorher einzelne fränkische Bischöfe und Äbte römisch-liturgisches Gut übernommen hatten, läßt es sich von der Mitte des 8. Jahrhunderts an das fränkische Königtum angelegen sein, die damalige Liturgie Roms, nämlich das *Sacramentarium Gregorianum*, im Frankenreich verbindlich zu machen: der 1. Erlaß Pipins stammt wohl aus dem Jahre 754. Vorbereitet durch die Verbindung, die Bonifatius zwischen der fränkischen und der römischen Kirche gepflegt hatte, lag diese Entwicklung im politischen Interesse: Geschlossenheit des Reichs, auch durch Einheit im Kirchlichen und darum auch im gottesdienstlichen Leben. (Daß die Verehrung für Petrus als den Vermittler des Heils und seine Stadt Rom in der germanischen Welt dabei eine Rolle gespielt habe, möchte ich bezweifeln.) Die von Rom gelieferten, nicht mehr zureichenden Bücher (Sakramentar, Perikopenlisten, Gesangbücher) wurden in der fränkischen Kirche überarbeitet, es entstehen Mischtexte. Männer wie Remedius von Rouen und Chrodegang von Metz mögen vornehmlich daran beteiligt gewesen sein. Unter Karl dem Großen wird von seinen theologischen Mitarbeitern das liturgische Reformwerk mit Entschiedenheit aufgenommen: man erbittet von Rom — Hadrian I. 772—795 — die Übersendung eines unvermischten *Sacram. Gregor.* Das Sakramentar, das man erhält — 785/6 — und das als *authenticum* in der Aachener Palastbibliothek niedergelegt wird — *Sacr. Hadrianum* — ist aber kein originales *Sacram. Gregor.*, sondern ist ein um 755 angefertigtes Stationssakramentar, das von Alcuin einer Rezension unterzogen wird (s. hierzu H. Lietzmanns Forschungen). — In den folgenden Jahrhunderten, in denen sich in der römischen Kirche ein namenloser Verfall bemerkbar macht, kommt es dahin, daß die fränkisch-deutsche Kirche, ausgezeichnet durch liturgisches Interesse und liturgische Produktion, ihrerseits für Rom in liturgischen Dingen maßgebend wird: nicht erst unter dem deutschen Papst Gregor V. 996—999, sondern schon unter Kaiser Otto I., etwa 962—964, fanden fränkisch-deutsche Meßbücher und Ordines-Sammlungen in Rom Eingang. Auch die Rezeption des Credo in die Römische Messe — 1014 — geht auf deutschen Einfluß — Heinrich II. — zurück. So kommt Klauser zu dem Schluß: „Die fränkisch-deutsche Kirche hat die römische Liturgie in kritischer Zeit für Rom und die abendländische Welt gerettet.“

Der Genfer Agende (*Service Book*) vom Jahr 1556 hat Maxwell¹⁰⁾ eine ausführliche Untersuchung gewidmet; der äußeren Ausstattung des Buches entspricht der gediegene Inhalt. In der allgemeinen historischen Übersicht des 1. Abschnittes erfahren wir, wie die in der Gemeinde der unter der Königin Marie vertriebenen Engländer zu Genf 1556 gebrauchten, später in die Kirche von Schottland mit Abänderungen und Zusätzen übernommenen gottesdienstlichen Ordnungen, Forme of

9) Theodor Klauser, Die liturgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und der fränkisch-deutschen Kirche vom 8.—11. Jahrhundert. (Sonderdruck aus dem *Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*. Bd. 53. Heft 11.) J. P. Bachem, Köln 1933, 20 S.

10) William D. Maxwell, *John Knox's Genevan Service Book 1556*, used by John Knox while a minister of the English congregation of Marian exiles at Geneva 1556—1559. Edinburgh 1931, Oliver and Boyd. XV, 222 S.

Prayers (nach 1564 Book of Common Order) genannt, unter Mitwirkung des John Knox entstanden sind; ins Lateinische übersetzt geht diese Agende unter dem Titel *Ratio et Forma*. Darauf werden die einzelnen Teile dieser Forme (der Sonntag-Vormittag-Gottesdienst, die Tauf-, die Abendmahls-, die Trauordnung, die Ordnung des Krankenbesuchs und des Begräbnisses, der Pfarrwahl und Ordination) behandelt ihrem Inhalt und ihrer Entstehung nach, wieweit sie insbesondere mit Calvins Gottesdienstordnungen in Straßburg und Genf (*La maniere* 1542, *La forme des prières* 1545 u. a.) bzw. mit Pullains *Liturgia sacra* 1551 übereinstimmen; auch andere Straßburger Gottesdienstordnungen von Theobald Niger 1524 an werden als Vorläufer der calvinischen in Betracht gezogen. Der Psalter, der 2. Teil der Forme, ein integrierender Bestandteil des reformierten Gottesdienstes, und der Katechismus Calvins sowie die privaten Gebete, auch in der Forme enthalten, werden in gleicher Weise abgehandelt, jedoch sind sie im vorliegenden Werke nicht mit abgedruckt. S. 66 ff. wird eine Übersicht über die verschiedenen Vorläufer der Forme und über ihre späteren Ausgaben bis 1565 als genealogical bibliography geboten. Der 2. Abschnitt des Buches führt die Texte vor, wie sie sich in den beiden kurz charakterisierten Ausgaben der Forme und der *Ratio* finden, jedesmal danach mit Anmerkungen versehen, die die Nachweise beibringen, wie in den wichtigsten Vorläufern diese einzelnen Texte lauten. 7 Appendices bilden den 3. Abschnitt: sie handeln vom Dienst des Vorlesers, von den Schriftlektionen, vom großen Gebet, vom Knien beim Beten, wie oft das Abendmahl zu feiern ist, von der Ordnung beim Genießen des Abendmahls, von der Kleidung der Pfarrer. Eine ausführliche Bibliographie und ein zuverlässiger Index schließen das von sauberer Gelehrtenarbeit zeugende Werk ab.

Ist auch Leupolds Werk¹¹⁾ letztlich ein musikgeschichtliches, so gehört es doch wegen des Stoffes, den der Verf. unter musikgeschichtlichen Gesichtspunkten behandelt, in das Gebiet der Liturgik, und so soll es denn auch hier gewürdigt werden. Wir Liturgiker haben allen Grund, dafür herzlich dankbar zu sein; L. geht mit aller Gründlichkeit und Sachkenntnis der gestellten Frage nach und gibt sorgfältige Auskunft über diesen interessanten Abschnitt der Liturgiegeschichte. Ausgehend von dem liturgischen Gesang, wie er im römisch-katholischen Gottesdienste seine Stätte hat, dem gregorianischen, und kurz aufzeigend, wie einerseits Luther und die lutherische Kirche daran geändert hat, — man sprach nunmehr die ausgefallenen gregorianischen Gesangstücke der Messe oder ersetzte sie durch Choräle — wie andererseits durch den Pietismus und Rationalismus der evangelische Gottesdienst mehr und mehr von allem liturgischen Gesang freigemacht wurde, geht Verf. dazu über, die Auflösung der überlieferten musikalischen Form im Verlauf des 18. Jahrhunderts — in der Aufklärungszeit — darzustellen, wo sie vor allem durch die Abschaffung der Chormusik in den Städten und durch die liturgische Freiheit der Geistlichen sowie durch den Wandel der Anschauung vom Gottesdienst bedingt war. Dem folgen dann die beiden Hauptabschnitte des Werkes: 1. der, der den Neuaufbau der musikalischen Form des Gottesdienstes nach dem liturgischen Ideal der Aufklärung und der Romantik behandelt, und

11) Ulrich Leupold, *Die liturgischen Gesänge der evangelischen Kirche im Zeitalter der Aufklärung und der Romantik*. Kassel, Bärenreiter-Verlag. 1933. 119 S. RM. 3.50.

dann 2. der, der die Wiederherstellung der historischen musikalischen Form des Gottesdienstes beschreibt. In diesem Zusammenhang hat es sich L. angelegen sein lassen, auf die Bedeutung eines Mannes, wie Joh. Fr. Wilh. Naue (1787—1858) hinzuweisen, der sich als gründlicher Kenner der Geschichte des Altargesanges um das Wiederaufleben desselben besonders verdient gemacht hat; der Musikanhang der preußischen Agende von 1821 stammt, obwohl das immer wieder behauptet wird, nicht von ihm. Sodann findet sich in der Darstellung der Arbeiten des Liturgikers auf dem Königsthron manches Material, das auch von der kirchenmusikalischen Seite her die Berechtigung der Kritik an diesen Arbeiten kundtut. Daß z. B. der König Fr. Wilhelm III. und sein Freund von Witzleben die griechisch-russische Chormusik unter der Redaktion des Kapellmeisters der kaiserlichen Hofkapelle Bortniansky voller Entzücken übernahm u. a. zeigt, daß diese Männer zu solchem liturgischen Werke, wie es die neue Agende war, doch nicht die nötige Vorbildung hatten. Ein letztes Kapitel gibt einen Ausblick auf die Epoche der lutherischen Restauration im 19. Jahrhundert. — Wie sich in dem Werke selbst ein großer Fleiß und eine gediegene Methode erkennen läßt, so zeigt sich die Sauberkeit der Arbeit auch in der Fülle von Anmerkungen, einer Reihe von Beigaben, auch Notenbeispielen und dem guten Register. Beim Namen Spitta ist S. 118 und im Personenregister der Vorname Friedrich (zur Unterscheidung von seinem Bruder Philipp) zu korrigieren, bei Drews S. 21 der Vorname Paul — wie kommt Verf. zu A. (Arthur, dem Philosophen, dem Bestreiter der Geschichtlichkeit der Person Jesu)? —; daselbst ist auch die Bezeichnung XVI nicht zu verstehen.

Allgemeines.

Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*.
Achte, verb. Aufl. Tübingen, Mohr, 1953. XII u. 519 S.

Das Kompendium der Kirchengeschichte von Heussi ist in achter, verbesserter Auflage erschienen. Beibehalten ist die Disposition der siebenten Auflage; einige unwesentliche Angaben sind fortgefallen, manche Stelle ist unter Verwertung neuerer Angaben überarbeitet und die nach der 7. Auflage erschienene Literatur, soweit sie von Bedeutung ist, nachgetragen worden. Die Einführung einer stärkeren Type zur Hervorhebung der Stichworte in den einzelnen Abschnitten und der schrägen Type für den griechischen Text hat die Übersichtlichkeit des Werkes wesentlich erhöht und den praktischen Gebrauch erleichtert. Auch in dieser neuen Auflage wird sich das Kompendium wieder als ein übersichtliches, klar gegliedertes und schnell orientierendes Handbuch für den Studenten bewähren. — Zu der allgemeinen Literaturübersicht hätte ich noch einen Wunsch bezüglich der Aufnahme einiger Werke vorzubringen. Unter die „Papsturkunden“ würde ich die Ausgabe des *Corpus juris canonici* von Friedberg (1879 ff.) und die *Analecta juris pontificii* (Rom 1855 ff.) aufnehmen. Beide Werke enthalten manches, was im *Bullarium Romanum* nicht zu finden ist. Auch die Ausgabe des *Cod. iur. can.* von Gasparri (Rom 1918) und der *Fontes codicis iur. can.* (Rom 1925 ff.) kann in diesem Zusammenhang ergänzend

erwähnt werden. Die „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ von Bäumker (vgl. § 53) könnte man im Blick auf das Interesse, das dieses Werk im Zusammenhang mit der Erforschung Meister Eckharts und des Frühmittelalters in der nächsten Zeit gewinnen wird, mit der üblichen Abkürzung unter die Rubrik „Periodische Veröffentlichungen“ einreihen und dafür die Literatur der einzelnen Jahrgänge vor den betreffenden Paragraphen zitieren. Vermißt habe ich unter den „Ergänzenden Disziplinen“ (I. Geschichte der Religionen) das instruktive, von C. Clemen und einer Reihe Mitarbeiter verfaßte Buch: „Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte.“ (München 1927.) Zu der für die Reformationszeit in Betracht kommenden Literatur kann man an die Aufnahme von W. Köhlers „Dokumenten zum Ablaßstreit von 1517“ denken, die jetzt in zweiter Auflage erschienen sind und in denen das zerstreute und zum Teil schwer zugängliche Material zur Ablaßfrage zusammengetragen ist. Vielleicht können diese Hinweise in der nächsten Auflage Berücksichtigung finden.

Berlin.

Peter Meinhold.

Walter Alison Phillips, Litt.D., *History of the Church of Ireland from the earliest times to the Present Day.* (3 vols.) Oxford University. Press: Humphrey Milford. 31/6 net.

This elaborate work originated in a resolution passed by the General Synod of the Church of Ireland "that a strong body of professional historical students — Irish as far as possible — working under an editor, should compile a standard History of the Church of Ireland ... with special reference to the origins and the continuity of Faith and Order in the Church of Ireland". That Church is assuredly to be congratulated on having at its call the services of so noted a team of eminent scholars.

The design of the whole as stated in the Editorial Preface is to be "a reasoned defence of the claim of the Church of Ireland to be, both institutionally and in all the essential articles of the Catholic faith, the legitimate successor of the Church founded by St Patrick and the early Irish saints", and "a national institution deep-rooted in the past history of Ireland". This thesis encounters, of course, certain obvious difficulties. The Church of Ireland since the Reformation never embraced more than a fraction of the people of Ireland, and in one sense never was a national Church. Since 1690 it remained little more than a skeleton ecclesiastical establishment until in 1869 its connection with the State was terminated by Mr. Gladstone's Liberal Government. To most Irishmen and outside observers it has always appeared an alien institution, and even an Archbishop of Canterbury can refer to it (Vol. III. p. 397) as "The English Church in its Irish form", a remark which is allowed to pass without comment. It does not seem to have occurred to any of the writers to account for the undoubted fact that ecclesiastical ideas which were acceptable in England have failed to win the allegiance of the people of "the Celtic fringe". In Scotland and Wales as well as in Ireland the Anglican Church system was established for a time, but failed to maintain itself. Scotland in the 16th century and Wales at the beginning of the 19th, had each its own distinctive popular religious awakening leading to the formation of Churches of Calvinist and Presbyterian type. It has been said that if the Catholic Mary Tudor had lived long enough

"the Irish would have become the most violent Calvinists in Europe". At all events, the Irish awakening when it came was one of the most brilliant achievements of the Counter-Reformation.

Of the whole work the most generally interesting part is Vol. I. which is devoted to the Celtic Church. Beginning with Irenaeus and the Church in Gaul it traces the rise of Celtic Christianity through St Martin of Tours, St Ninian, St Patrick, the post-Patrician founders of monasteries, the missionary expansion to Britain, North and South, and to the Continent, and finally its decline with special reference to England, where interesting use is made of Bede. Careful attention is given to the constitution and character of the Irish Church of the 6th century, and to its services ritual and learning, while 15 Appendices deal with special points of difficulty, notably the enigmatic Palladius. Dr Meissner argues cogently in support of the view that pre-Patrician Irish Christianity, and post-Patrician Irish monasticism are largely traceable to the influence of St Ninian's Candida Casa, and thus seeks to explain the curious break in the influence of Patrick between his death and the middle of the 7th century. The rise of Armagh, Patrick's See, to the primacy lies outwith this period. Celtic scholars may detect here and there an error due to insufficient acquaintance with Old Irish, but we are given a fresh and independent and valuable study of the Latin sources. The lives of the Celtic saints are made to yield a mass of curious yet authentic data from which there is constructed a very skilful picture of a distinctive form of Christianity.

The Chapters which deal with the coming of the Danes and the Normans and with the Mediaeval Church are necessarily somewhat sketchy. In the chronic state of intertribal and interracial warfare a Church of Ireland can scarcely be said to have existed in spite of the apparent completeness of its organisation (Four Archbishops of whom one was Primate, and a somewhat varying number of bishops). The main interest of the period is the rivalry of Celt and Anglo-Norman which reappears in the Church. The ecclesiastical aspects of this struggle are recorded as fully as the materials allow. Here as elsewhere the work exhibits the marks of diligent research. Several survivals from Celtic times are noted.

From the point of view of the thesis the most important part of the work is that which deals with the period 1536 to 1690. At the accession of Henry VIII the authority of the English Crown in Ireland was very restricted, but, from 1541, when Henry was granted the title of King of Ireland, onwards, a slow spasmodic and often half-hearted reconquest of the land was undertaken, marked by frequent revolts and set backs that were sometimes serious. Under Elizabeth and James conquest was followed by the plantation of colonists, English and Scottish, and Irish too, on the lands of the rebels. But it was not until the Battle of the Boyne (1690) that Ireland was finally subdued, at the cost of lasting hatred. During this period ecclesiastical affairs were necessarily in utter confusion. The Crown claimed to appoint the bishops and did so when it could, but the Pope also appointed bishops, and often the only difference between the rivals was the acceptance or rejection of the Ecclesiastical Supremacy of the Crown, a difference sometimes lightly regarded until about 1620. Of a religious movement in the direction of reform there was but little trace. Such reformation as there was came from above by legislation and administration, not by preaching or teaching reformed doctrine, though

the humble beginnings of Dublin University, founded in 1592, promised better things. Into the midst of this political and ecclesiastical confusion came the zealous and highly trained missionaries of the Counter-Reformation, and „Recusancy“ became the order of the day. On all these matters Dr Jourdan gives us details in almost bewildering profusion and his chapters are mines of documentary learning. One could wish sometimes that there had been more to say concerning the spiritual activities of the bishops whose successions he carefully chronicles, and one begins to see why the Divine Right of Kings was so prominent among Anglican doctrines, as a counterpoise to the Divine Right of the Pope, and a foundation for the claim to continuity.

The later chapters are of more local interest, showing the Church embroiled in the never-ending troubles of Ireland; the attack upon its position by the Liberals of England which seemed sacrilege to Dr Newman and his friends and which ended with the Disestablishment Act of 1869; finally the reconstruction of the Church and its activities since Disestablishment, ending on a note of hope and courage.

A valuable feature of the work is the full Bibliography appended to each volume, as also the lists of episcopal successions in the various sees. A series of maps would have assisted the non-Irish reader in understanding the various movements, ecclesiastical and political.

Edinburgh.

John H. S. Burleigh.

Martin Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Mit Benutzung von M. J. Scheebens Grundriß dargestellt, Freiburg i. Br. Herder & Co. 1953. (In: Herders Theologische Grundrisse.) XIV u. 368 S. Geheftet RM. 9,20, gebunden RM. 10,60.

Der vor kurzem verstorbene Kardinal Fr. Ehrle gab einmal die Anregung, Scheebens Geschichte der katholischen Theologie, die im ersten Bande seines „Handbuches der katholischen Dogmatik“ (Freiburg 1879, S. 419—464) erschienen war und für seine Zeit eine gründliche, wertvolle Leistung bedeutete, inzwischen aber durch die ungeheure Forschungsarbeit eines halben Jahrhunderts überholt worden war, neu zu bearbeiten und gesondert herauszugeben. M. Grabmann, der infolge seiner ausgebreiteten Arbeiten auf allen Gebieten und in allen Jahrhunderten der mittelalterlichen Scholastik und Mystik und auch über bedeutende Theologengestalten der Neuzeit hierzu wie kaum sonst jemand berufen war, nahm die gewaltige Aufgabe in Angriff und schuf ein ganz neues, monumentales Werk. Auf gedrängtem Raum, in straffster Gedankenführung werden alle innerhalb des beinahe anderthalb Jahrtausende umfassenden Zeitraumes vom Ausgang der Väterzeit bis zur Gegenwart stehenden theologischen Gestalten und Erscheinungen von einigem Gewicht (mit Ausnahme der noch lebenden Theologen) aufgeführt, charakterisiert, gewertet, werden die für die Entwicklung des theologischen Denkens und Wollens bedeutsamen Motive und Kräfte herausgearbeitet. Dabei verliert sich die Darstellung nicht im Walde der Namen und Daten, sondern fügt immer wieder die zahllosen Einzellinien zu einem eindrucksvollen Gesamtbilde zusammen.

Es ist bei einem solchen Werke natürlich unmöglich, Einzelheiten herauszuheben. Nur auf einiges zum Verständnis Notwendige sei hingewiesen. Das Werk gliedert sich in drei Abschnitte: 1. Die Theologie des Mittelalters (sechs Kapitel: Vor- und Frühcholastik, Hochcholastik,

Spätscholastik, abgeteilt nach Schulen, mittelalterliche Mystik, kanonische Literatur des Mittelalters, die byzantinische Theologie in ihrer Beziehung zur abendländischen Theologie); 2. Die Theologie der Neuzeit (wiederum in sechs Kapiteln: die Vorbereitungszeit bis zum Schlusse des Konzils von Trient, die Blütezeit der neuerwachten scholastischen Theologie vom Konzil von Trient bis um 1660, mystische Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts, kasuistische Moral und Kirchenrecht, Entstehung der historischen Theologie, die Theologie in der Zeit des Niedergangs der Scholastik); 3. Die Theologie der Aufklärungszeit und des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (eingeteilt nach Ländern: Deutschland, Ungarn und slawische Länder, Italien, Frankreich, Belgien und Holland, Spanien, englischer Kulturkreis). Jedem Kapitel wird eine sorgsam abwägende, knappe Charakteristik vorausgeschickt. Den einzelnen Autoren wird mit sicherer Hand ihr Platz im Raume der Entwicklung angewiesen. Grabmann faßt nicht nur die durch die Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte aufgespeicherten Ergebnisse zusammen, sondern bietet auch seinerseits neue Erkenntnisse und zeigt vor allem, wo die künftige Forschung den Spaten ansetzen muß. Die außerkatholische theologische Arbeit wird berücksichtigt, soweit es zum Verständnis und zur Beurteilung der theologischen Erscheinungen auf katholischer Seite notwendig ist. Wie sehr Grabmann nach allen Seiten Gerechtigkeit walten läßt, zeigt sein feinsinniges Urteil über Döllinger und Schell.

Dem Werke ist eine Einleitung mit einer umfassenden allgemeinen Bibliographie vorausgeschickt. Den Schluß (S. 285—346) bildet eine sorgfältig ausgewählte Spezialliteratur zu den einzelnen Kapiteln der Darstellung.

Jede theologiegeschichtliche Arbeit wird in Zukunft von Grabmanns Buch ausgehen müssen, hier Orientierung und Wegweisung erfahren, so wie es seinerseits der theologischen Forschung weitere reiche Möglichkeiten und Notwendigkeiten eröffnet.

Münster i. W.

M. Schmaus.

François Benoit, L'Architecture. L'Occident médiéval: Romano-Gothique et Gothique (Manuels d'histoire de l'art. Collection fondée par Henry Marcel). 527 S., 356 Abb., 24 Kartenskizzen und 504 Zeichnungen. Paris, H. Laurens. 1934.

In der von H. Marcel herausgegebenen Sammlung „Handbücher der Kunstgeschichte“, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, in sich ergänzenden Einzelbänden, von denen bis jetzt 15 erschienen sind, eine Gesamtschau der Geschichte aller Zweige der Kunst von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart darzubieten, hat François Benoit, Professor der Theorie und Geschichte der Kunst an der Universität Lille, die Bearbeitung der Architektur übernommen. Er hat in drei Bänden bereits die Architektur des Altertums, des mittelalterlichen und modernen Orients und des römischen bis zum romanischen Okzident dargestellt und behandelt in seinem vorliegenden 4. Bande die „romanogotische“ und gotische Architektur des mittelalterlichen Okzidents. Das Werk gibt jedoch keine Bau- oder gar Bautengeschichte; wer es aber gelesen und studiert hat, hat einen gründlichen und weitreichenden Blick sozusagen hinter die Kulissen der Gotik getan. Nirgends ist es die einzelne Bauschöpfung, die der Verfasser schildert, sondern durchweg das der Gesamtheit gotischen Bauens und zwar nicht nur des religiösen, sondern in gleicher Weise auch des profanen (Wohnbau, Gräberbau, öffentliches Bauwesen, Militärbau) Gemeinsame bzw. das den ein-

zelen Ländern und Schulen Eigentümliche, was er herausarbeitet und schildert. Dabei bleibt er immer auf dem Boden der gegebenen Wirklichkeiten, und nirgends stößt man auf eine Phrase.

Das sehr übersichtlich und reich gegliederte Werk, dessen kleine und kleinste Abschnitte oft Meisterstücke der Formulierung sind, zerfällt als Ganzes in zwei Hauptteile; der erste, im Verhältnis zum zweiten sehr kurz (7—44; voran geht eine „Introduction“), ist überschrieben: „Jeunesse de l'Occident Neuf: L'hybride romano-gothique.“ Als „Occident Neuf“ bezeichnet B. die mit der zweiten Hälfte des Mittelalters (12.—15. Jh.) zusammenfallende Zeit der Gotik, als „Le Romano-Gothique“ das, was man herkömmlich als „Übergangsstil“ zusammenfaßt; mit Recht wird, weil irreführend, der Ausdruck „Übergangsstil“ abgelehnt; denn die Bauten des sog. Übergangsstils bilden nicht einen organischen Übergang vom Romanischen zum Gotischen, sondern sie sind romanisch und nur die Träger einzelner Elemente, die dem neuen Stil der Gotik angehören. Auch der Ausdruck „romano-gotisch“ ist nur ein Behelf, erscheint aber vielleicht doch besser und angemessener wie der Ausdruck „Übergangsstil“. Der zweite Hauptteil, „La maturité et l'automne de l'Occident Neuf: Le Gothique intégral“, füllt den ganzen übrigen Teil des Textes (45—400) und zerfällt seinerseits in drei Hauptstücke: 1. La carrière du Gothique (von den moralischen, geistigen und künstlerischen Zuständen, vom Architekten, vor allem vom Ausgang und von der Verbreitung der Gotik); 2. L'oeuvre du Gothique (von den Baugattungen religiöser und profaner Art, insbesondere von den Konstruktionsaufgaben in Holz-, Stein- und Backsteinmaterial bis in die letzten Formen, Mannigfaltigkeiten und Einzelheiten hinein, von den Gewölben, dem Dach usw.); 3. L'effet (Äußeres, Inneres, Fenster, Portal, Stützen, Plastik, Malerei, Glasmalerei). Die anschließende Reihe der mit einem außerordentlichen Aufwand von Mühe und Umsicht gearbeiteten Register, die übrigens nicht bloß Anhang, sondern organischer, abrundender Bestandteil des Werkes sind, geben 1. ein Verzeichnis der dem Namen nach bekannten romano-gotischen und gotischen Architekten der einzelnen Länder (401—412); 2. eine Bauchronologie für die einzelnen Länder (413—445); 3. un tableau synoptique de l'activité architecturale et de la concurrence des styles en Occident du début du IV^e siècle à la fin du XIII^e (von den Konstantins-Basiliken des Petrus und des Johannes im Lateran in Rom an, 447—457); 4. Bibliographie (allgemein und nach Ländern, 459—486); 5. Index (Namen- und Ortsregister, 487—509). Ein Verzeichnis der Abbildungen und das Inhaltsverzeichnis bilden den Abschluß des Bandes.

Von den verschiedenen Benennungen der gotischen Baukunst (Architecture ogivale, A. française, A. gothique) hält Verf., wiewohl keine völlig befriedigende, an der zuletzt genannten als der nicht bloß gebräuchlichsten, sondern auch relativ charakteristischsten fest. Bezüglich der Wiege des gotischen Stils entscheidet er sich unter den vier Anwärtern (Lombardei, Ile de France bzw. Domaine royal de France, England, Normandie) für die normannische These als die am besten begründete. „Si le Domaine royal ne peut s'attribuer l'honneur de la découverte du principe de la construction gothique, du moins a-t-il le mérite d'en avoir mis au point l'application, d'avoir eu l'idée des développements dont il était susceptible, d'avoir aiguillé l'art de bâtir vers une conception nouvelle de l'effet; bref d'avoir accéléré et dirigé la maturation du Gothique“ (2^o).

Die „reine Gotik“ (le Gothique intégral) läßt Benoit in Frankreich mit c. 1175—1180 einsetzen, nachdem um die Mitte des Jahrhunderts im Nordosten Frankreichs und nur da sich der neue Stil in zunächst wenig zahlreichen und einfachen Spuren angekündigt hatte; sie umfaßt auf französischem Boden vier Perioden, deren erste von c. 1175/80 — c. 1210/20, deren zweite, d. i. die klassische, von c. 1210/20 — c. 1250/75, deren dritte, d. i. die der raffinierten und doktrinären Gotik (die Bezeichnung *Gothique rayonnant* wird abgelehnt), von c. 1275—c. 1375, deren vierte (le Gothique fantaisiste, der Ausdruck *flamboyant* gilt als weniger geeignet) von c. 1375 bis zum Ausgang der Gotik dauert. Frankreich und England bilden die Schulen erster Ordnung, Deutschland, Italien und Spanien die Schulen zweiter Ordnung, die übrigen Länder reihen sich stufenweise an.

Hohe Gerechtigkeit und Anerkennung läßt Benoit der deutschen Gotik zuteil werden, sowohl was ihre Abhängigkeit als was ihre Selbständigkeit betrifft; mit besonderer Bewunderung wird der norddeutschen Backsteingotik gedacht (117, 119 f.); daß der französische Geschmack an der deutschen Gotik auch manches auszusetzen weiß, ist begreiflich. Ein Mangel aber ist es, wenn bei der allgemeinen Charakterisierung der deutschen Gotik zwar der Kölner Dom, aber weder die Elisabethkirche in Marburg noch die Liebfrauenkirche in Trier genannt sind, die nicht allein als Erstlinge, sondern namentlich auch als Typen baugeschichtlich ohne Frage in der Geschichte der deutschen Gotik wesentlich mehr sind als jener. Und wenn der westfälische Hallenbau gerühmt wird, so sollte dabei nicht vollständig übersehen sein, daß ihm Marburg in Hessen vorangegangen ist. Ein böses Versehen ist es übrigens auch, daß Trier (Trèves) im zweiten der Register (417) nach Lothringen (Lorraine) und mit diesem in die „Marches franco-germaniques“ verlegt ist!

Derlei kleine Anstößigkeiten schmälern aber nicht das große Verdienst, daß es dem Verfasser gelungen ist, dem Leser nicht nur eine hervorragend sachkundige und gewissenhafte Einführung in die Gotik aller westeuropäischen Länder und Territorien, sondern auch eine lebendige und wirklichkeitsgemäße Vorstellung von ihr zu vermitteln, die unterstützt ist durch die Fülle vortrefflicher Abbildungen und vom Verfasser selbst gefertigter Kartenskizzen und Zeichnungen.

Berlin.

Georg Stuhlfauth.

Max Levy, *Der Sabbath in England. Wesen und Entwicklung des englischen Sonntags*. (Kölner anglistische Arbeiten, herausgegeben von Herbert Schöffler. 18. Band.) Leipzig, Tauchnitz, 1935. 297 S., geh. RM. 10.—

Die Entstehung einer der auffälligsten Sondererscheinungen des englischen Kulturlebens hat hier monographische Behandlung gefunden. Nach einer Darstellung vom Ursprung und Wesen seines Vorbildes, des jüdischen Sabbaths, wird die Geschichte des Sonntags in der alten Kirche behandelt, wobei besonders interessant die Unabhängigkeit seiner beiden Quellen, des auf persische Einflüsse zurückgehenden Sonnentages und des jüdischen Sabbaths, hervortritt. Die nun folgende Schilderung der Entwicklung von Sonntagsgesetzgebung und Sonntagspraxis im mittelalterlichen England trifft wohl im wesentlichen das Richtige. Aber neben der vom Verfasser allein betonten Milde und

Verständigkeit etwa der kirchlichen Gesetzgebung, die in der Praxis des Lebens von Auswüchsen begleitet war, steht doch auch eine rigoristischere Strömung der von der Hierarchie unabhängigeren Predigt der Bettelorden, die sich etwa in dem dem Verfasser notwendig unbekanntem umfangreichen Material verfolgen läßt, das neuerdings O w s t (Literature und Pulpit in Medieval England, Cambridge 1935, vgl. diese Zeitschrift Bd 52, 1933, S. 653 ff.) aus Handschriften der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Daß aber trotz dieser Einseitigkeit die großen Entwicklungslinien weiter richtig gesehen sind, zeigt der treffende Nachweis, daß die durch den Sondercharakter der englischen Reformation bedingte Kontinuität der katholischen Tradition in England großenteils für den englischen Sonntag verantwortlich zu machen ist; das gilt ja für den Puritanismus überhaupt, nicht nur für diesen seinen charakteristischen Einzelzug. Der Katholizismus hatte in den Fragen der Lebensführung im spätmittelalterlichen England eine Sonderentwicklung durchgemacht, wie sie neben den erwähnten Tatsachen auch Sch ü c k i n g (Die Familie im Puritanismus, Berlin und Leipzig 1929) nachgewiesen hat, ohne daß der Verfasser davon Notiz nimmt. Die alles das unterstreichende ganz entgegengesetzte Stellungnahme der kontinentalen Reformatoren in der Frage tritt aber wieder klar heraus (105 ff.), und besonders für den ursprünglichen Calvinismus zeigt sich wieder die immer noch nicht recht gewürdigte Tatsache, daß der Puritanismus alles andere als einfach dessen Fortbildung ist. In der folgenden Darstellung ist richtig auf Bibelerlebnis (128) und soziologisch-wirtschaftliche Gründe (98) als weitere Quellen des englischen Sonntags hingewiesen, ebenso wie die wesentlich innerhalb der englischen Staatskirche sich vollziehende Entstehung des Puritanismus klar erkannt ist (157). Man hätte sich vielleicht eine weniger rückhaltslose Übernahme der bekannten Max-Weberschen Gedankengänge über Puritanismus und Kapitalismus wünschen können (152). In Parallele zu sonstigen kulturgeschichtlichen Erkenntnissen steht es, wenn der Verfasser zum Schluß nachweist, daß trotz der puritanischen Herrschaft Mitte des 17. Jahrhunderts der englische Sonntag in seiner uns geläufigen Form erst seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein spontan vom ganzen Volk geübter Zug des englischen Lebens ist. Erst seitdem hat auch sonst die englische Kultur als ganze ihr aus dem Puritanismus stammendes Ferment sich wirklich einverleibt, während es zuerst noch als eine deutlich geschiedene Strömung neben anderen dastand. Ein glücklicher Gedanke ist auch der Begriff des sekundären Tabu (25), unter den der Verfasser den englischen Sonntag faßt: Ein ursprünglich aus religiösen oder rationalen Gründen erlassenes Verbot, das im Laufe der Zeit durch seine Übung durch die Massen Tabucharakter erhält.

Sachlich ist so gegen das Vorgebrachte kaum etwas einzuwenden, wenn man nicht die Vernachlässigung wesentlicher Gesichtspunkte bedauern müßte. Wir erfahren die Entwicklung der Gesetzgebung und der theologischen Diskussion, weiter einige Züge aus dem Bild der jeweils herrschenden tatsächlichen Übung, aber neben diesen am leichtesten festzustellenden Tatsachen fehlt bis auf gelegentliche Hinweise eine Darstellung der Haltung der öffentlichen Meinung etwa in Presse und Literatur, vor allem in moderner Zeit.

Am wenigsten glücklich ist die äußere Form des Ganzen. Dauernde Abschweifungen und Unterbrechungen verwirren die Linien der Entwicklung, die bei einer Erscheinung so vielgestaltigen Ursprungs einer klaren Scheidung und Herausarbeitung besonders bedürfen. Die Klarheit des Ausdrucks ist zudem oft reichlich gekünstelten Formulierungen

geopfert. Die Quellen sind in pedantischer Umständlichkeit wiedergegeben. Ebenso hätte der persönliche Standpunkt des Verfassers in der Sonntags-Sabbathsfrage mehr in den Hintergrund treten können.

Cambridge.

Ludwig Borinski.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, 54. Jg., Wien u. Leipzig 1935, 176 S., 1 Tafel.

K. Völker, Georg Loesche. Ein Beitrag zur Geschichte der Wiener evang.-theol. Fakultät = Sonderdruck 3 des Jahrbuchs usw., Wien und Leipzig 1935, 56 S., 1 Tafel.

H. Krimm, Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571 = Sonderdruck 4 des Jahrbuchs usw., Wien u. Leipzig 1935, 119 S.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, 55. Jg., Wien u. Leipzig 1934, 204 S.

Der vorliegende Band des Jahrbuches beginnt mit einer ausführlichen und durch eine sorgfältige Bibliographie ergänzten Skizze (5—56) des Lebens und Werkes des am 7. März 1932 verstorbenen ehemaligen Wiener Kirchenhistorikers (1887—1915) und Geschichtsschreibers des Protestantismus in Österreich, Georg Loesche. K. Völker ist als Schüler, als Mitarbeiter und als Nachfolger des Verstorbenen auf seinem Lehrstuhl (1921) und in der Herausgeberschaft des Jahrbuches (1930) zu einer eingehenden und aufschlußreichen Schilderung dieses Gelehrtenlebens in ganz besonderer Weise berufen und ausgerüstet; das macht diesen inhaltsreichen biographischen Abriss, der auch als Sonderdruck erschienen ist, höchst beachtlich und sichert seinem Verfasser den Dank nicht nur derjenigen, für die Loesche in der langen Zeit seines Wirkens als Lehrer und als Mensch bedeutsam und verehrungswürdig wurde. Ein gutes Bildnis Loesches ergänzt die durch die Darstellung selbst erfolgte Charakterisierung. — S. 57—82 setzt I. Hübel seine Mitteilungen über das Schulwesen Niederösterreichs im Reformations-Zeitalter mit einem Verzeichnis der Lehrkräfte fort. — S. 83—97 finden sich höchst interessante Angaben J. Loserths über die erstaunliche Stärke der Lutherischen in Steiermark bereits im Jahre 1528. Der Nestor der Erforschung der Geschichte des Protestantismus in Innerösterreich wertet das im Seckauer Diözesanarchiv befindliche Protokoll der vom 10. Mai bis Ende Juli 1528 auf Anordnung Ferdinands I., des Erzbischofs Mathäus von Salzburg und des Bischofs Christoph von Laibach abgehaltenen großen Visitation und Inquisition aus: Zu den Anfängen der Reformation in Steiermark. Die Visitation und Inquisition von 1528 und ihre Ergebnisse: „Personen jedes Standes hatten sich ihr (der Reformation) angeschlossen: Geistliche innerhalb und außerhalb der Klöster, ein erheblicher Teil des steirischen Adels. Leute aus dem Bürger- und Bauernstande. Protestanten besetzen schon die obersten Posten in der ständischen und städtischen Verwaltung, wir sehen die Beziehungen zu Wittenberg und zur Schweiz und können auch schon die vielen Blutopfer aufzählen, die die neue Lehre zu tragen hatte“ (96). — Auf den Forschungen Loserths baut sich der in lokalgeschichtliche Einzelheiten vordringende Beitrag von E. Winkelmann auf: Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet (S. 98—117). Er wird fortgesetzt werden. — S. 118—160 schließt P. Dedic seine umfangreiche Geschichte des Protestantismus in Ol-

mütz ab. — S. 161/162 druckt Chr. Stubbe zwei Dokumente zur Geschichte der dänischen Gesandtschaftsgemeinde in Wien vom Ende des 18. Jahrhunderts.

Von der Agende der Niederösterreichischen Stände von 1571 hat zuletzt knapp Gg. Loesche in seiner Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im heutigen Österreich, 5. Aufl. 1930, S. 80-89 gehandelt, und unter liturgiegeschichtlichem Gesichtspunkt ausführlicher W. Stökl, Gottesdienst und Kirchenjahr in der evangelischen Kirche Österreichs = Das Heilige in der Form, Beih. z. Monatsschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst 9, 1929, S. 10-27. Nunmehr legt Dr. theol. Herbert Krimm eine dankenswerte Monographie über diese unter den Gottesdienst- und Kirchenordnungen der Reformationszeit besonders beachtliche Agende vor. Die Agende ist bekanntlich in der Hauptsache ein Werk des David Chyträus, ist aber doch nicht unerheblich durch den damaligen Senior der österreichischen Prädikanten, durch den im Dienst des Herrn Leopold Grabner zu Rosenberg und Pottenbrunn stehenden Christoph Reuter mitgestaltet worden. Krimm hat neben der vorhandenen Literatur noch nach Möglichkeit bekanntes und unbekanntes archivalisches Material herangezogen und kann daher die etwas summarische Erzählung Loesches da und dort stillschweigend verbessern (L. läßt z. B. S. 89 Chyträus schon wieder 1571 nach Stein a. D. als Friedensstifter zitiert werden, während Chyträus doch erst auf der Rückkehr von seiner zweiten österreichischen Wirksamkeit aus Steiermark im Juni 1574 durch Stein kam). Vor allem ist es dem Verf. gelungen, die Frage nach den Vorlagen der Agende durch Einzeluntersuchungen genauer zu beantworten und mit Hilfe eines vom kaiserlichen Vizekanzler U. Zasius heimlich für den Münchener Hof und die Ingotstädter Theologen nach der Urschrift der Agende hergestellten Auszuges (jetzt im Münchner Staatsarchiv) und unter Heranziehung des Rostocker Druckes von 1578 am offiziellen österreichischen Druck der Agende von 1571 den Anteil des Chyträus aus der Bearbeitung durch Reuter herauszulösen, zugleich aber auch die beachtliche Eigenart dieser Bearbeitung herauszustellen (Kap. 2, Entstehung und Eigenart der Agende, 21-82). Die katholische, von München inspirierte, und die evangelische, von den Flazianern geführte Bekämpfung der Agende (Kap. 3, 82-97, und Kap. 4, 97-105) werden wie die Vorgeschichte (Kap. 1, 5-21) ausführlich behandelt. Wie notwendig eine Untersuchung der Auswirkung der innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten auf den niederösterreichischen Protestantismus ist, wird dabei wieder lebhaft spürbar; eine gewiß nicht leichte Aufgabe! Zu Eingang der Schilderung des Schicksals des Druckes der Agende (Kap. 5, 105-115) — von 4000 Exemplaren sind höchstens 1000 verkauft und verwendet worden, der Rest fiel im Wiener Landhaus in die Hände der Jesuiten; heute sind nur sieben Stück bekannt — vermisse ich genauere Angaben über die Herstellung des Druckes bzw. eine Auseinandersetzung mit der vom Verf. nicht aufgenommenen Notiz bei Loesche S. 88, Anm. 1.

Gewisse Umständlichkeiten und Unbeholfenheiten der Anmerkungen (das in ihnen mit Stökl a. a. O. zitierte Werk ist die hier oben gen. Schrift) behindern etwas die Durcharbeitung der sonst recht gefällig, wenn auch etwas breit geschriebenen Studie, die ein besonders interessantes reformationsgeschichtliches Kapitel in der angedeuteten Weise glücklich bearbeitet und von ihrem Verf., sollte er diesem Forschungsgebiet treu bleiben, weitere wertvolle Beiträge erwarten läßt. Allerdings wird er auch in der Literatur sich noch besser umsehen müssen. E.

Böhls wichtige Beiträge zur Geschichte der Reformation in Österreich, 1902, nach Aktenstücken des Regensburger Stadtarchivs, wichtig vor allem auch für die Beurteilung des Flazianismus in Österreich, hat Verf. nicht benützt. S. 9, Z. 32 muß Verf. sich verlesen haben; „Secretarier“ ist sinnlos; es heißt wohl Secretarium ebenso wie es in der Liste dieser Titel schon vordem wohl Grammaticum statt Grammaticu heißen muß. Zahlreiche Druckfehler sind stehen geblieben.

Der 55. Band des Jahrbuchs druckt zunächst (S. 3—64) nochmals den ersten Teil der eben genannten Krimmschen Untersuchung ab. Dann wird aus einer umfangreichen Studie Th. Wotschkes (leider) nur ein recht interessanter, den österreichischen Protestantismus unmittelbar berührender Abschnitt entsprechend den Aufgaben des Jahrbuchs mitgeteilt: Die Frankfurter Folioausgabe der Arndtschen Postille und der österreichische Protestantismus (65—68); die Geschichte einer durch den Preßburger Rat M. Beringer veranlaßten Neuauflage von 1642 bei Merian in Frankfurt a. M. — P. Dedic setzt seine Geschichte des Protestantismus in Olmütz fort (69—112) bis zur 1619 erfolgten zweiten Einsetzung eines evangelischen Rates, und zwar durch die Landstände. — Vom Herausgeber, K. Völker, stammen zwei Beiträge. Der erste (115—152) schildert nach den vorhandenen Archivalien und sonstigen Quellen: Die Anfänge des evangelischen Schulwesens in Wien vor und nach dem Toleranzpatent und arbeitet in diesem bisher nicht ganz geklärten Stück der Geschichte des Wiener Protestantismus das Heranwachsen der 1794 eröffneten „Vereinigten Schulanstalt der evangelischen Gemeinden in Wien“ aus der Dänischen Gesandtschaftsschule seit 1785 heraus; zugleich ein sehr lehrreicher Beitrag zur Vergegenwärtigung der geistigen Haltung des Aufklärungszeitalters. Der zweite Beitrag (173—178) behandelt: Die Entstehung des reformierten Seniorats in Galizien, das, 1862 gegründet, ohne konfessionelle Sonderung innerhalb der seit 1811 so genannten galizischen Superintendentur „A. und H. B.“ verblieb. — Das Reformationszeitalter hat gerade in Österreich zu zahlreichen kirchlichen Neubauten geführt, besonders in Böhmen. Daher ist der von P. Brathe unternommene Versuch, den Kirchenbau des österreichischen Protestantismus im Reformationszeitalter darzustellen (153—154) recht willkommen. Nach ausführlicher historischer Bestandsaufnahme stellt Verf. fest, daß kunstgeschichtlich angesehen sich der evangelische Kirchenbau dieser Zeit im behandelten Gebiet von dem katholischen nicht unterscheidet; besondere Prinzipien des evangelischen Kirchenbaus scheinen nicht vorzuliegen, auch nicht bei den gelegentlich in Innerösterreich begegnenden Rundbauten. Im allgemeinen übernimmt man das Schema der Bettelordenskirchen, stellt aber die Kanzel ziemlich regelmäßig „an die Ecke von Altarraum und Gemeinderaum“ und verbindet die Kirche nicht selten baulich mit einer Schule oder einem Pfarr- oder Krankenhaus. Ob man aber aus der Feststellung eines Fehlens stilistischer Eigentümlichkeiten das Urteil folgern darf, die Reformation sei „nur der Höhepunkt und die Vervollendung einer längst sich anbahnenden und nach Durchbruch verlangenden Geistesrichtung und -bewegung“, die noch vor ihrer dogmatischen und agendarischen Ausprägung „in der Architektur schon deutlich in Erscheinung trat“, wird doch noch etwas reiflicher erwogen werden müssen. — E. Winkelmann behandelt in der Fortsetzung (155—172) seines Beitrags: Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet die Zeit der beschränkt gedul-

deten öffentlichen Religionsübung. — Besonders dankenswert ist die auf die Buchanzeigen (179—189) folgende Übersicht der in den Jahrgängen 1—55 erschienenen Beiträge in sachlicher Ordnung (190—201), die die ganze Fülle der im „Jahrbuch“ geleisteten Arbeit eindrucksvoll vorführt; dazu eine Liste der bisherigen Mitarbeiter (202/203).

Bonn.

E. Wolf.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. 5. Bd. In Verbindung mit K. Beyerle und C. Schreiber hrsg. von H. Finke. Mit 5 Bildtafeln. Münster i. W., Aschendorff, 1951, 460 S.

Aus dem reichen Inhalt auch dieses Bandes — der leider verspätet angezeigt wird — seien unter dem Gesichtspunkt der Kirchengeschichte folgende hervorgehoben: L. Pfandl: (Gonzalo de Illescas und die älteste spanische Papstgeschichte) charakterisiert dies fast vergessene Werk der tridentinischen Epoche, das dann im 17. Jahrhundert allenthal Fortsetzungen erhielt. Es hat zu seiner Zeit, obwohl es anfangs für kurze Zeit auf den Index kam, doch große Verbreitung gefunden. Über die Art, wie Illescas Quellen benutzte, macht Pfandl erste Mitteilungen, die den Wunsch nach genauerer Untersuchung wecken. — Die Studie von Johannes Vincke über „Kloster- und Grenzpolitik in Katalonien-Aragon während des Mittelalters“ beweist u. a. klar, daß auch die Kloster-Vergabungs-Politik Barcelonas im 11. und 12. Jahrhundert im Dienst der Errichtung eines litoralen Großreichs, das auch die Provence umfassen sollte, gestanden hat. Das Scheitern dieses Plans — definitiv erst durch die Verheiratung Karls von Anjou mit der Erbin der Provence — hatte dann auch entsprechende Folgen für die Klosterpolitik der Könige von Aragon. — A. Allgeier begründet mit minuziöser Textkritik eine neue These über „das Verhältnis der Psalmen in der mozarabischen Liturgie“ zu dem „Psalterium von St. Germain-dès-Prés“. Darnach scheint eine direkte Einwirkung der spanisch-westgotischen Kirche auf die fränkische im 6. Jahrhundert stattgefunden zu haben, die das Psalt. Romanum ignorierte. — Der umfassenden Gelehrsamkeit und der ungewöhnlichen Darstellungskunst von K. Eschweiler verdanken wir eine Abhandlung über den spanischen Jesuiten Roderigo de Arriaga, der von 1625 bis zu seinem Tode (1667) einer der einflußreichsten Philosophen der Universität Prag war. Die Schilderung des Lebens und der Umwelt dieses Mannes bringt ebensoviel Neues wie die Analyse seiner Philosophie. — Eine neugefundene Aufzeichnung über jene monatelang fortgeführte Disputation zwischen Christen und Juden zu Tortosa (1413—1414) gibt Fr. Baer Gelegenheit, sich kultur- und dogmengeschichtlich über diese große geistige Auseinandersetzung des Mittelalters zu verbreiten. Der lateinische Text der Aufzeichnung ist beigelegt. — Untersuchungen an liturgischen Handschriften in Toledo und Madrid, die L. Fischer vorlegt, ergeben neue Züge in dem Bilde vom Eindringen des römischen Kirchengesistes in Spanien am Ende des 11. Jahrhunderts. Die Vermittler waren die burgundischen Cluniazenser, ihre erste Hochburg in Kastilien das Kloster Sahagun. Der erste Cluniazenser-Abt Bernhard von Sahagun wurde auch der erste Erzbischof des wiedereroberten Toledo 1085.

Breslau.

Peter Rassow.

Conrad Bornhak, *Deutsche Verfassungsgeschichte vom westfälischen Frieden an*. Stuttgart, F. Enke. 1934. (= Bibliothek des öffentlichen Rechts, begr. von G. Pohl. Hrsg. v. A. Schoetensack. Bd. 7.) XI u. 460 S. Geh. RM. 17.—, geb. RM. 19.—.

Der Verf., bekannt vor allem durch seine früheren Arbeiten zur Geschichte der preußischen Verfassung und Verwaltung, gibt uns in diesem neuen Werk eine recht klare und übersichtliche Darstellung der gesamtdeutschen Verfassungsentwicklung von 1648—1871. Das Buch setzt ein mit einer Skizze der vorhergehenden Zeit; es gliedert sich dann in fünf große Abschnitte. Der erste behandelt die Zeit bis zum Frieden von Hubertusburg, der zweite führt bis zum Zerfall der Reichsverfassung im Jahre 1806; der folgende gilt der Rheinbundzeit, während die beiden Schlußabschnitte die weitere Entwicklung bis 1871 aufzeigen. Hier bricht die Darstellung ab; es hätte sich aber doch empfohlen, noch kurz auf die praktischen Auswirkungen der Bismarckschen Verfassung sowie ihre formale und faktische Fortbildung bis zum Weltkrieg oder bis zum Oktober 1918 einzugehen. Der Verf. hat den dynamischen Kräften der Entwicklung sein besonderes Augenmerk geschenkt; überall spürt man die gründliche Benützung der Quellen, die in kurzen Auszügen hier und da recht geschickt in die Darstellung eingeflochten sind, und die Auseinandersetzung mit der dem Charakter der Sammlung entsprechend nur teilweise genannten Literatur. Innerhalb der einzelnen Abschnitte wird zunächst jedesmal die Reichsverfassung behandelt, ein zweiter Teil gilt der Geschichte der einzelnen Länder, bei denen damals das Schwergewicht der Entwicklung liegt. Gerade darin, daß der Rahmen des Buches sehr weit gespannt ist und sich der Verf. nicht auf Österreich und Preußen beschränkt, sondern auch die mittleren und kleinen Staaten heranzieht, scheint mir ein besonderes Verdienst des Werkes zu liegen. So entsteht ein anschauliches Bild der staatsrechtlichen Differenziertheit Deutschlands im 17. und 18. Jahrhundert, die zum völligen Verfall führte, während zugleich in diesen Ländern, vor allem in Brandenburg-Preußen, neue Kräfte des Aufbaus wirksam sind. Der Verf. bekundet im Vorwort die Absicht, sich über den Kreis der Fachgenossen hinaus an weiteste Kreise des Volkes wenden zu wollen. Man darf sagen, daß seine Absicht, eine gründlich fundierte und zugleich allgemein verständliche Darstellung zu schaffen, im wesentlichen gelungen ist.

Berlin.

K. Jordan.

Eduard Wechßler, *Jugendreihen des deutschen Menschen 1733—1935*. Leipzig, Felix Meiner. 1934. XII, 136 S. Steif geh. RM. 3,50.

Den Historikern, denen die Lehre des Verfassers von „Esprit und Geist“ und der „Generation als Jugendreihe“ noch fremd ist, bietet sich in dem vorliegenden Buche von neuem Gelegenheit, sich mit der Idee der „Jugendreihe“ vertraut zu machen. Die Mühe wird um so reicher belohnt werden, als es in diesem jüngsten Buche des Berliner Romanisten Eduard Wechßler um das hohe Ziel der Erkenntnis des Werdeganges unserer eigenen deutschen Geistes- und Staatsgeschichte geht.

In einem dramatischen Ablauf tatkräftiger Jugendreihen entwickelt sich mit innerer Notwendigkeit die deutsche Geschichte der letzten 200 Jahre zu dem, was sie geworden ist. „Was in jedem geistig bewegten und geistig schaffenden Volkstum vom gewohnten Alten zu ungewohntem Neuen vorwärtsleitet, das ist überall und zu allen Zeiten,

in ungleichen Abständen, jeweils eine neue Jugendreihe, d. h. ein Bündel neuer Jahrgänge der Volksgenossen“ (p. 5). Und so wird denn die Geschichte der großen Völker eine durch die jeweils neuen Willens- und Gesinnungswandlungen der Jugendreihen sich vollziehende unendliche Variation der Urmotive der Volksseele, welche sich im Strome der geschichtlichen Wandlungen doch als wirksame Wesenseinheit erhält.

Wechßler zeigt nun sowohl das eigentümliche Wesen deutschen Geistes, den ruhenden Mittelpunkt unserer Glückseligkeit, den, wie schon Herder sagte, ein jedes Volk in sich trage, als auch den Erscheinungswandel der Seele im Geiste der Zeiten, d. h. eben der Jugendreihen, die mit ihren jeweils neuen Sehnsüchten und Zielen das bunte Schauspiel der Geschichte darstellen. — Als die eigentlich deutsche Seelenhaltung und Grundrichtung deutschen Denkens wird die echte „kritische“ Mystik im Sinne eines Platon (VII. Brief), eines Eckehardt (Fünkelin im Seelengrunde), eines Luther (Herausgeber der „Theologia deutsch“), oder Leibniz (Schöpfer der Monadenlehre) aufgewiesen. Wo immer der deutsche Mensch zu den hohen Taten in der Geschichte seiner Politik und Wissenschaft, seiner Kunst und Theologie gelangte, ist es aus dem Geiste Platons und der kritischen Mystik geschehen. Hier hat der Verfasser eine in der Wesensverwandtschaft platonischen und deutschen Geistes tiefbegründete Wahrheit enthüllt, die uns das seltsame Schicksal unseres Volkes, seine unermeßlichen Höhen, aber auch seine furchtbaren Niederschläge begreiflich macht. — In der fesselnden Darstellung der Jugendreihen seit Friedrich dem Großen bis Adolf Hitler erleben wir nun im einzelnen den dramatischen Verlauf der deutschen Wesensfindung, zunächst in den Zeitabschnitten von Friedrich bis zum deutschen Idealismus, zu dem eine entscheidende Arbeit von fünf Jugendreihen geführt hat. Ihre leuchtenden Namen sind König Friedrich, allen Folgenden ein Wegbereiter, dann Kant und Lessing in der zweiten, Herder und Goethe in der dritten, Schiller und Fichte in der vierten und Hegel und Beethoven in der fünften Jugendreihe. Die nächsten Abschnitte des Buches zeigen die Abwege und die peripherische Vereinzelnung deutschen Geistes bis in den Absturz der mittleren Jugendreihen des 19. Jahrhunderts, und die Schlusskapitel den Wiederaufstieg seit der Jugendreihe von 1885 mit ihrer Wiederentdeckung von Metaphysik und Mystik, dem Lande unserer platonisch-deutschen Sehnsucht.

Keine Erscheinung des bunten Lebens deutschen Geistes entgeht dem Blicke des Verfassers: Die Künste wie die Politik, die Wissenschaften wie die Wirtschaft und Technik erfahren hier in der klärenden Betrachtung der Jugendreihen ihren Sinn und ihre Bedeutung in der Entwicklung des Ganzen. Die Wahrheit ist, wie es uns Hegel gesagt hat, immer nur das Ganze; dieses gilt es zu erfassen. Freilich erfordert das Arbeiten mit der Methode der Jugendreihen eine große Belesenheit und Tatsachenkenntnis, aber auch den weiten und sicheren Blick des Historikers, der zwar das Einzelne vom Ganzen aus betrachten, erklären und werten kann, der aber den Punkt aufzuspüren vermag, wo das Einzelwesen bei aller Verhaftung im Zeitgeist seiner besonderen Jugendreihe über die Grenzen seiner Generation hinausragt, um immer wieder als wirksames Vorbild und lebendiger Führer den kommenden Jugendreihen die Zukunftswege zu zeigen. So lebt und wirkt ein Eckehardt oder Bach, ein Friedrich oder Nietzsche gestern und heute. Nur der wirklich auch für die Erkenntnis des Einmaligen und Einzigartigen einer Erscheinung begabte Historiker wird die Gefahr einer Schematisierung zu vermeiden wissen, die in dem methodischen Ein-

ordnen des einzelnen in das Gesamtgefüge einer Jugendreihe verborgen liegt. Wer aber die Methode meistert, wie sie der Verfasser seit Jahren für die französische Geistesgeschichte mit Sicherheit handhabt, dem werden sich tiefe Wahrheiten von der Einheit des geistigen Lebens erschließen.

Jeder Gelehrte mag das Buch von seinem Fachgebiet her nachprüfen, ergänzen und, wenn nötig, berichtigen. Es liegt ein großes Verdienst in dem Aufruf zur Mitarbeit, der uns aus jeder Seite entgegenklingt. Aber auch jenseits der wissenschaftlichen Welt wendet sich das Buch an jeden Volksgenossen, dem die Liebe zum Vaterland kein leerer Wahn ist: Mit Stolz wird hier ein jeder die Größe des Vaterlandes erkennen und dann die Bedeutung des Kampfes begreifen, den das deutsche Volk zu allen Zeiten zu führen bereit sein soll, wenn es um die Erhaltung seines innersten Gesetzes geht. Das Buch ist eine Tat, für die wir Deutsche der Gegenwart, denen das Reich noch große und weite Zukunftsaufgaben stellen wird, dankbar sein sollen. Wir können uns an dem Buche als Deutsche erziehen lernen.

Berlin.

Walter Mönch.

R. Abramowsky, Chronik der deutsch-reformierten Gemeinde in Riga. Herausgegeben vom Presbyterium. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933. 112 S. mit 14 Abbildungen auf 8 Tafeln.

Sehr verdienstvoll ist der Versuch, die Geschichte dieser eigenartigen Gemeinde dem Dunkel der Vergangenheit zu entreißen und einem weiteren Leserkreise vorzuführen. Handelt es sich doch um eine der letzten Gemeinden reformierten Bekenntnisses, die früher in großer Zahl den nordöstlichen Handelsraum Europas belebten.

1933 beging die Gemeinde ihr 200jähriges Jubiläum, tatsächlich reichen ihre Anfänge 400 Jahre zurück. Und es ist Außerordentliches, was sie in einer wechselvollen Geschichte — bis in die jüngste Zeit hinein — erlebt hat. Ihr Prediger Pastor Geist (gestorben 1919) zählt zu den baltischen Märtyrern.

Das Büchlein bringt manche interessanten Einzelheiten und Dokumente aus der Vergangenheit. Vor allem wird die eigentümliche Verbundenheit dieser Gemeinde mit dem alten baltischen Boden und seiner Kaufmannschaft, aus deren besten Teilen sie erwachsen ist, aufgewiesen. Daß hier noch mehr zu sagen wäre, besonders unter größeren kultur- und geistesgeschichtlichen Gesichtspunkten, sieht der Verfasser selbst. Unpassend erscheint vollends in einem kirchlichen Werk die Veröffentlichung des Bildes des jungen Verfassers.

Dorpat.

Werner Gruehn.

Alte Kirche.

Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. 1. Die Anfänge. Berlin u. Leipzig, de Gruyter & Co., 1932. VII, 323 S. RM. 7.—.

Ich möchte gleich betonen, daß die folgende Besprechung nicht eine Würdigung der auch in diesem Buche wieder erwiesenen Meisterschaft des Verf. sein soll, die ich freudig anerkenne, und von der ich dankbar lerne. Das Buch ist inzwischen in verschiedenen Besprechungen charakterisiert und gewürdigt worden; in dieser Hinsicht bedarf es keines Wortes mehr. Ich werde bewußt einseitig verfahren und hervorheben,

was mich zum Nachdenken reizte, und was mir problematisch erscheint, in der Hoffnung, dadurch die Diskussion mit dem Verf. anzuregen.

Stellt man die Geschichte der Alten Kirche, wie der Verf. es tut, als ein zeitliches Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung dar, so fragt sich, wo das eigentliche Interesse ruht. Ruht es auf dem Anfang, so wird die leitende Frage die sein: was ist im Laufe der Entwicklung aus dem Anfang geworden? wie hat er sich durchgehalten? welche Konsequenzen sind aus ihm unter neuen historischen Bedingungen entfaltet worden? handelt es sich um Aus- oder Umgestaltung? Wie ist — falls man den Anfang so bezeichnen will — aus der Verkündigung Jesu das Christentum geworden? wie ist in diesem jene erhalten geblieben? — Liegt das Interesse auf dem Ergebnis der Entwicklung, so heißen die Fragen: wie ist es zur altkatholischen Kirche gekommen? welche geschichtliche Bewegung führt zu diesem Gebilde? wodurch erhielt die Bewegung ihren Anstoß, und welches sind die mitwirkenden Faktoren? Es wird dann auch zum Problem werden, ob dieses Gebilde überhaupt ein einheitliches ist, und wieweit die Erscheinung Jesu dafür konstitutiv ist. — War Harnacks Geschichtsschreibung auf dem Felde der Alten Kirche streng durch das zweite Interesse bestimmt, so scheinen sich bei Lietzmann die beiden Fragenkomplexe einigermaßen die Wage zu halten. Vielleicht zeigt der letzte Satz des Buches, das die erste Fragestellung für ihn das Hauptgewicht hat: „In der Gnosis erhebt sich mit Macht der Gott der östlichen Mystik gegen den Vater im Himmel, zu dem Jesus seine Jünger beten gelehrt hat.“ Auch die Darstellung des Paulus könnte man in diesem Sinne verstehen. Indessen trägt die Darstellung so stark den Charakter der Erzählung und enthält so wenig Reflexion, daß der Leser über die leitenden Ideen des Verf. noch nicht völlig ins klare kommt und die folgenden Bände abwarten wird. Er freut sich zunächst an der Darstellung als solcher, die von dem Bestreben geleitet ist, den Stoff klar gegliedert und in möglichster Anschaulichkeit zu vermitteln, und die deshalb von zahlreichen Referaten über die Quellen und von charakteristischen Zitaten aus ihnen durchflochten ist.

Die Erwartung des Folgenden wird aber auch durch den ganzen Aufbau geweckt. Die 15 Kapitel des Buches gliedern sich in 5 Gruppen. Zunächst gehören Kap. 1—5 zusammen, in denen nach den 5 vorbereitenden Kapiteln über die politische Situation Palästinas unter der Römerherrschaft, über die religiöse Verfassung des palästinensischen Judentums und über Johannes, den Täufer, in Kap. 4 und 5 die Wirksamkeit Jesu und die Urgemeinde dargestellt werden. Kap. 6 setzt dann neu an mit der Schilderung der jüdischen Diaspora, der in Kap. 7 die Geschichte und Theologie des Paulus folgt. Den Abschluß bildet in Kap. 8 die Charakteristik der christlichen Missionsgemeinden. Wieder setzt Kap. 9 neu an mit der Schilderung des römischen Weltreiches und seines religiösen Lebens. Die neue, zur Entstehung der altkatholischen Kirche führende Etappe der Entwicklung wird dadurch sachgemäß eingeleitet. Sachgemäß ist es auch, daß dann in Kap. 10 — was der Leser gleichsam als retardierendes Moment empfindet — der Ausgang des Judentums das Thema bildet: die Ausscheidung des Judentums macht gewissermaßen die Bahn frei für die weltgeschichtliche Entwicklung. Während aber die erste und zweite Gruppe dadurch zu geschlossenen Einheiten werden, daß in ihnen je ein fester Punkt der Entwicklung erreicht wird — die Urgemeinde, die Missionsgemeinden —, fehlt der dritten Gruppe ein solcher Endpunkt, und das in den

Kap. 11—15 entworfene Bild bleibt unabgeschlossen. Die Darstellung hat deutlich vorbereitenden Charakter: die Ansätze und Möglichkeiten zur Bildung kirchlicher Formen erscheinen in Kap. 11 („Die nachapostolische Zeit“); in Kap. 12—15 werden nacheinander charakterisiert Johannes, Ignatius, Marcion, die Gnosis, also eine bestimmte Linie der theologischen Entwicklung, die in die stärkste Problematik führt. Mit Spannung legt der Leser das Buch aus der Hand: wie wird die Fortsetzung die Linien des Bildes zu Ende führen und die Entstehung der altkatholischen Kirche aus solchen Ansätzen, Möglichkeiten und Aporien verständlich machen? Hier muß es sich dann auch zeigen, ob es nur ein geistreicher Einfall ist, oder ob auf ein Faktum von tiefer Bedeutung für die Kirchengeschichte hingewiesen ist, wenn es S. 158 heißt: „unter der Herrschaft des Augustus ist nicht nur Jesus geboren, sondern auch der lateinische Genius, der nun seit neunzehn Jahrhunderten die Geschichte Europas bestimmt.“

Da das Buch den Charakter erzählender Darstellung hat, bleiben manche Fragen im Dunkel; freilich nicht, sofern der kundige Leser der Darstellung nicht das bestimmte Urteil des Verf. entnehmen könnte, wohl aber sofern ihm die Gründe für dieses Urteil nicht immer deutlich sind. Im Dunkel bleibt in diesem Sinne die Frage, zu der ebenso die Arbeit der „religionsgeschichtlichen Schule“ gedrängt hatte, wie sie aus der gegenwärtigen Besinnung auf die eigentümliche Aufgabe der Kirchengeschichte innerhalb der Theologie erwächst, nämlich die Frage nach dem spezifisch Christlichen in den Phänomenen der Alten Kirchengeschichte. Religionsgeschichtlich gesprochen: von wann ab gibt es „Christentum“, und wodurch wird „Christentum“ konstituiert? Für Bousset und Heitmüller ist das Christentum etwas anderes als die Religion Jesu; zum spezifisch christlichen Glauben gehört es, daß das Gottesverhältnis durch Jesus Christus vermittelt ist nicht nur im Sinne eines geschichtlichen Anlasses, sondern grundsätzlich. Solcher christlicher Glaube findet im Christuskult seinen charakteristischen Ausdruck, so daß es also Christentum dort gibt, wo es Christuskult gibt. Seit wann gibt es ihn? etwa schon in der Urgemeinde? wie ist er ausgestaltet worden, und welche Konsequenzen erwachsen aus ihm für das Verständnis der christlichen Existenz? Da für Lietzmann offenbar Jesu Gott-Vater-Glaube der spezifisch christliche Glaube ist, tritt die bei Bousset und Heitmüller bewegende Problematik nicht hervor, und er kann sich auch eine genauere Analyse des paulinischen Glaubensbegriffs ersparen. Die Darstellung kann wesentlich in den schon bei Weizsäcker vorgezeichneten Linien verlaufen. In der Disposition zeigt sich das charakteristisch daran, daß Paulus nicht auf dem Hintergrund eines von der palästinensischen Gemeinde wesentlich verschiedenen hellenistischen Christentums verstanden wird, wie denn überhaupt dieser Unterschied nicht als Problem deutlich gemacht wird. Man kann freilich sagen, daß Boussets schematische Zeichnung des Unterschiedes modifiziert werden muß, vor allem auf Grund der wachsenden Erkenntnis, daß das Judentum an seinem Rande selbst in den hellenistischen Synkretismus hineingehört; aber es bleibt doch die Frage nach der Entstehung des Christuskultes. Für Lietzmann verliert Boussets scharfe Fragestellung offenbar deshalb an Gewicht, weil er den Einfluß der hellenistischen Synagoge, den Bousset freilich nicht übersehen hatte, auf die heidenchristlichen Gemeinden mit Recht stark zur Geltung bringt; die Sphäre jüdischen Glaubens umfaßt also sowohl das palästinensische wie das hellenistische Christen-

tum. Indessen bleibt jene Frage, und sie wird noch deutlicher, wenn wir ihr die Form der Frage nach dem Verhältnis des verkündigten Jesus Christus zum verkündigenden Jesus geben. Christentum ist dort, wo es christliches Kerygma gibt. Hätte nicht die kirchengeschichtliche Forschung ihre theologische Legitimation dadurch zu erweisen, daß sie deutlich macht, wann und wo von christlichem Kerygma die Rede sein kann? daß sie einerseits aus der Analyse der geschichtlichen Phänomene den Sinn des Kerygmas deutlich macht und andererseits kritisch fragt, ob und wie vom Kerygma aus die geschichtlichen Bildungen der Alten Kirche gestaltet sind? Das bedeutet aber zugleich: hat nicht die kirchengeschichtliche Forschung an ihrem Teile deutlich zu machen, was Kirche ihrem Sinne nach ist? Muß sie nicht die eigentümliche Problematik zum Bewußtsein bringen, die im Begriff der Kirchengeschichte als solchem liegt, sofern zufolge der eigentlichen Intention des Begriffes Kirche — als einer eschatologischen Größe — von einer Geschichte der Kirche als einem weltgeschichtlichen Prozeß überhaupt nicht die Rede sein kann? Wie ist es trotzdem möglich, von Kirchengeschichte zu reden und Kirchengeschichte zu schreiben? Eine von solchen Fragen bestimmte Darstellung hätte dem heutigen Leser das „tua res agitur“ stärker zum Bewußtsein gebracht, als es, wenigstens meinem Empfinden nach, in Lietzmanns Darstellung geschieht, so interessant diese Darstellung in ihrer Weise freilich ist. Aber in den noch ausstehenden Bänden muß, denke ich, in irgendeiner Weise doch wohl das Problem des Kerygma und der Kirche zur Geltung gelangen, wenn von der Entstehung des Dogmas und der Kirchenverfassung gehandelt werden wird, und vor allem in der Darstellung Augustins.

Einstweilen möchte ich die prinzipiellen Fragen verlassen und einige Einzelheiten zur Sprache bringen. Daß die Beschreibung der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit eine wirkliche Analyse sei, könnte ich nicht zugeben. Eine solche ließe sich doch wohl nur geben, wenn die jüdische Auffassung von Volksgemeinschaft und religiöser Gemeinde, von Recht und Frömmigkeit genauer charakterisiert würde, was schon im Hinblick auf den in der jüdischen Entwicklung vorbereiteten Begriff der Kirche erwünscht wäre. Nur kurz will ich anmerken, daß ich der Charakteristik der Sadduzäer und Essener nicht zustimmen kann; ich glaube, daß hier Hölscher richtiger gesehen hat (Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion §§ 90, 95). Daß Johannes der Täufer nicht in den Zusammenhang der synkretistischen Taufsekten gestellt ist, bedaure ich — wie es auch mit den umstrittenen Mandäern bestellt sein mag. Davon, daß sich Jesus für den Messias gehalten habe, und daß er den Messiasbegriff durch die Aufnahme des Gedankens vom Sterben des Messias neugestaltet habe, hat mich der Verf. nicht überzeugen können. Daß ich seine Auffassung vom Verhältnis des Paulus zu den Judaisten und den Uraposteln nicht teile, habe ich an anderer Stelle ausgeführt (Theol. Rundschau 1934, S. 238 ff.). Das Bild der paulinischen Theologie scheint mir zu sehr vom Gesichtspunkt deduzierenden Denkens aus gezeichnet zu sein; es scheint mir hier am empfindlichsten spürbar zu sein, daß die entscheidende Frage der Analyse nicht auf das allen dogmatischen Aussagen zugrunde liegende Daseinsverständnis zielt. Die Folge ist, daß der Glaube primär als „Stimmung“ verstanden wird, mit welcher freilich ein zum Handeln drängender Wille verbunden sei. Sofern Glaube Wille ist — und er ist es gewiß —, ist er doch mindestens primär ὑπακοή und er ist das (wie die paulinischen ὄντι-Σätze zeigen), indem er zugleich Erkenntnis ist. Daß der paulinische Imperativ in seiner jeweiligen Tat-

sächlichkeit durch die noch wirksame Fleischlichkeit der Neubekehrten begründet ist, bezweifle ich nicht; aber nicht ebenso deutlich zeigt der Verf., wie dieser Imperativ in einer grundsätzlichen Möglichkeit begründet ist (vgl. z. B. die Paradoxien 1. Kor. 5, 7 f.; Gal. 5, 25). Das eigentümliche „Zwischen“ oder das $\omega\varsigma\ \mu\eta$ der christlichen Existenz, das A. Schweitzer in seiner Weise eindrucksvoll dargestellt hat, und dessen Erfassung übrigens auch die Erfassung des entscheidenden Unterschieds von der Gnosis bedeutet (s. u.), scheint mir nicht voll zur Geltung gelangt zu sein. Die Schilderung der Missionsgemeinden in Kap. 8 ist wesentlich nach 1. Kor. gegeben. Wäre es nicht doch instruktiver, sie auf breitere Basis zu stellen? Dazu wäre es freilich erforderlich, daß die Disposition modifiziert und das in Kap. 11 (Die nachapostolische Zeit) behandelte Material mit dem der paulinischen Briefe kombiniert würde. Zeigen nicht die gelegentlichen Hinweise in Kap. 8 auf die in Kap. 11 behandelten Quellen, daß unser Material nicht ausreicht, zwei Stadien voneinander abzugrenzen? und würden die entscheidenden Motive der Gemeindebildung nicht bei Zusammenfassung des chronologisch getrennten Materials deutlicher werden? Die Folge der Trennung ist es doch, wenn Kap. 11 die einzelnen Quellen (warum fehlt unter diesen übrigens der Hirt des Hermas?) behandelt und nicht eine nach sachlichen Themen gegliederte Darstellung bringt, wie Kap. 8 getan hatte. Es würde sich bei einer Zusammenfassung übrigens auch doch noch etwas sagen lassen zu der Klage in Kap. 8, S. 152: „Hätten wir Predigten von Propheten oder Lehrern erhalten, so würden wir vermutlich auf diesem Gebiet weiterkommen“, — nämlich in der Erkenntnis des Einflusses der Synagoge auf die gottesdienstl. Formen der christlichen Gemeinden. Solche Predigten liegen doch in schwacher Überarbeitung in nachpaulinischen Schriften vor (Act. 7; Hebr. 11) oder sind aus ihnen mehrfach zu rekonstruieren (1. Petr.; Eph.; Apok.; 1. Klem. u. a.). Die Stellung der Gemeinden zum Recht und die Frage der Gottesdienstordnung wird übersichtlich behandelt; jedoch fehlt mir hier die Orientierung am Begriff der Kirche. Wie es „zugang“ in den gottesdienstlichen Versammlungen wird wohl beschrieben; aber die Frage nach dem Sinn eines christlichen Kultus wird nicht gestellt.

Die Darstellung des römischen Weltreiches und seines religiösen Lebens in Kap. 9 gewinnt besonderen Reiz durch die Fruchtbarmachung der archäologischen Forschung. Gegenüber der eindrucksvollen Schilderung der religiösen Situation ist die Charakteristik der philosophischen Strömungen nach meinem Empfinden etwas kärglich ausgefallen. Epikur und der Kynismus fehlen; ebenso Neupythagoreismus und Neuplatonismus. Vielleicht hat sich der Verf. ihre Charakteristik vorbehalten für ein späteres Kapitel, das über die Arbeit der christl. Alexandriner handeln wird; indessen verlangt doch wohl schon die Schilderung der Gnosis, die der erste Band enthält, den Blick auf die beiden letztgenannten Richtungen. Ein altes Vorurteil, das kritischer Prüfung nicht standhält, scheint mir die Meinung zu sein, daß Johannes die paulinische Gedankenwelt in weitem Umfang übernommen habe. Johannes scheint mir — im Unterschied von Ignatius — von Paulus nichts zu wissen. Daß übrigens bei Johannes weder von Christus noch von Gottesmystik geredet werden kann, will ich hier nur andeuten. Ignatius scheint mir weit tiefer in gnostischer Tradition zu stecken, als Lietzmann es anerkennt. Aber das führt zu einem wesentlicheren Punkte.

Von entscheidender Wichtigkeit für das Verständnis der Entstehung des Christentums und der Alten Kirche scheint mir die Beurteilung der Gnosis zu sein, und hier kann ich dem Verf. nicht folgen. Mir scheint es nicht richtig zu sein, die Gnosis in ihrem Wesen als synkretistische Erscheinung zu begreifen. Vielmehr glaube ich, daß in ihr ein dem Alten Testament wie dem Griechentum gegenüber grundsätzlich neues Daseinsverständnis aufbricht, das in seiner Struktur einheitlich und geschlossen ist, so sehr seine mythologische und theologische Explikation auch im Synkretismus steht (vgl. jetzt H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I*, 1954). Natürlich kann sich dieses Daseinsverständnis auch in philosophischer Spekulation aussprechen, und es tut das auch bei Plotin, und zwar in einer eigentümlichen Spannung mit der griechisch-philosophischen Tradition. Daß der Neuplatonismus von Lietzmann hier gar nicht berücksichtigt wird, ist mir nicht verständlich. Ich zweifle nicht, daß dieser Tatsache ein bestimmtes Urteil zugrunde liegt, würde aber doch gerne die Gründe dafür wissen. Es ist doch z. B. höchst verwunderlich, wenn nach der Beschreibung der valentinianischen „*Divina Commedia der Erlösung*“ als der Selbstentfaltung und Selbstbesinnung der Gottheit (S. 517) wohl auf den Pantheismus der Stoa (und Hegels) verwiesen wird, während der Hinweis auf die neuplatonische Lehre von der ἐξέλιξις und ἐπιστροφή fehlt.

Da der Verf. die Geschichte der Alten Kirche und nicht die Geschichte der Welt bzw. des abendländischen Geistes in seiner Wendung von der Antike zum Mittelalter schreibt, ist es verständlich, daß die Bedeutung der Gnosis als eines allgemein geistesgeschichtlichen Phänomens im Hintergrund bleibt. Aber mir scheint, daß das Verhältnis des Christentums zur Gnosis infolge der Auffassung der Gnosis als eines synkretistischen Phänomens nicht richtig gesehen ist. Wohl zeigt es einen Fortschritt über Harnack hinaus, wenn die Tatsache klar herausgearbeitet wird, „daß die Gnosis ohne irgendeinen christlichen Einfluß entstanden ist“ (S. 297), und wenn neben das Schlagwort von der „akuten Hellenisierung“ das von der ebenso akuten „Rückorientalisierung“ gestellt wird (S. 517). Indessen ist die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Gnosis doch mit der Frage nach den „Einwirkungen“ gnostischer Lehren auf die christlichen Gemeinden (S. 297) nicht erschöpft. Vielmehr dürfte sich schon die Bildung der christlichen Gemeinden in der Sphäre der Gnosis abspielen. Nicht erst in Kolossae wird die Gnosis bekämpft, sondern schon in Korinth setzt sich Paulus mit ihr auseinander. Und nicht nur, daß diese korinthische Gnosis offenbar das Bewußtsein legitimen Christentums hat, sondern auch Paulus selbst, der sie bekämpft, steht in der Tradition gnostischer Begrifflichkeit. Das aber hat letztlich seinen Grund darin, daß Christentum und Gnosis Parallelscheinungen sind; verwandt darin, daß in beiden gegenüber dem alttestamentlich-jüdischen wie dem griechischen Daseinsverständnis ein neues Daseinsverständnis aufbricht, das in seiner Abwertung der Welt, in der Tendenz zur Entweltlichung des innerweltlichen Daseins am leichtesten faßbar ist; geschieden darin, daß — schematisch gesprochen — das Weltverständnis der Gnosis eindeutig, das des Christentums dialektisch ist. Wird das Verhältnis so gesehen, so muß sich der Aufriß der Darstellung verschieben; d. h. es ist dann nicht möglich, den Gang der Entwicklung in den einfachen drei Etappen: Urgemeinde, Missionsgemeinden, Alte Kirche, darzustellen. Es wird sich ferner die Charakteristik der paulinischen und der johan-

neischen Theologie modifizieren (wenngleich der Verfasser die Nähe des Johannes zur Gnosis nicht verkannt hat). Und es wird endlich die Erfassung der oben charakterisierten spezifisch theologischen Aufgabe der kirchengeschichtlichen Analyse an einem konkreten Phänomen unerlässlich.

Marburg.

Rudolf Bultmann.

J. Mackinnon, *The Gospel in the Early Church. A Study of the early Development of Christian Thought.* London, Longmans, Green and Co. 1935. 359 S. 16 sh.

Das Buch von M. gibt eine Übersicht über die Entwicklung des „Evangeliums“ vom Tode Jesu bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. Es handelt also nicht von dem Christentum als religiöser Bewegung und der Entstehung der christlichen Kirche als Organisation. Dem Vf. liegt vielmehr daran, die christliche Botschaft darzustellen, die von Christus und seinem Erlösungswerk handelt. Die Frage, die ihn bewegt, ist die: wie haben subjektive Elemente das Evangelium beeinflusst und umgestaltet? Die Arbeit des Vf. steht ganz unter dem Einfluß der historisch-kritischen Methode, deren Ergebnisse in dem Buche in geschickter Weise verarbeitet und zur Darstellung gebracht werden. So wertvoll eine übersichtliche und in sich geschlossene Betrachtung unter diesem Gesichtspunkte ist, für den deutschen Leser bedeutet das Buch keine wesentliche Förderung der Erkenntnis. Die deutsche Forschung geht auf vielen Gebieten bereits andere Wege. Vor allem aber wird das Buch den zentralen theologischen Anliegen nicht gerecht, die uns heute, jedenfalls in Deutschland, auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung bewegen. Die ganze Betrachtungsweise des Vf. ist für unser Empfinden und Erkennen weithin überholt. Es ist etwa die Zeit Harnacks, die in diesem Buche wieder lebendig wird; eine Zeit, die der Forschung große und bleibende Ergebnisse gebracht hat. Aber die grundlegenden Gesichtspunkte, die aus einer anderen weltanschaulichen Grundhaltung kommen, können wir heute nicht mehr ohne weiteres bejahen. Für den Vf. spielt die Idee der Entwicklung, das psychische Erlebnis, die „höhere geistige Sphäre“, die „Vergeistigung“ des Evangeliums, die theologische „Theorie“ (des Paulus), die „Spekulation“ über religiöse Vorgänge eine große Rolle. Der Maßstab zur Beurteilung religiöser Erscheinungen und Vorgänge ist das moderne Denken. Aber dies „moderne Denken“ ist doch nicht mehr ganz das Denken von heute, sondern ein Denken, das für uns jedenfalls in sehr wesentlichen Punkten erschüttert ist. Wenn der Vf. z. B. über Paulus sagt: Paulus sieht alles schwarz in dem trüben Licht seiner theologischen Theorie, so können wir, die wir durch die Wirklichkeit des Lebens immer tiefer von der Wahrheit der „Theorie“ des Paulus überzeugt werden, ein solches Urteil, das aus einer reichlich optimistischen Beurteilung der menschlichen Existenz kommt, nicht mehr unterschreiben. Gerade an dem Urteil des Vf. über Paulus wird deutlich, wie sehr der Vf. noch von dem Glauben an die Entwicklung, an den „allmählichen geistigen und sittlichen Fortschritt“ der Menschheit beherrscht ist. Vielleicht noch charakteristischer ist der Satz, daß die „Theorie“ eines prä-existenten Mittlers der Schöpfermacht Gottes im antiken Denken den Platz der Entwicklungstheorie im modernen Denken einnahm. Der Vf. meint, daß die „Theorie“ des Paulus vom Sühnetod Christi für

das moderne Denken wenig bedeutet. Er ist froh, erklären zu können, daß „glücklicherweise“ eine andere Auslegung des „Martyriums Jesu“ möglich ist „in Übereinstimmung mit dem Gewissen und der Vernunft der modernen Welt“. — Wir glauben heute nicht mehr, daß man mit solchen den biblischen Sachverhalt überdeckenden modernen weltanschaulichen Theorien dem voll gerecht wird, was das Neue Testament sagt.

Auf der anderen Seite — das soll nicht verschwiegen werden — ist die Betonung der religiösen Erfahrung (besonders in den Abschnitten über Paulus und Johannes) von großem Wert für die richtige Einschätzung der paulinischen und johanneischen Frömmigkeit.

Im einzelnen ist die Darstellung so übersichtlich, daß sie ein gutes Bild der apostolischen und nachapostolischen Zeit in der Schau des Vf. vermittelt. Der Vf. behandelt 1. das Urevangelium, 2. das paulinische Evangelium, 3. das nachapostolische Evangelium, 4. das Evangelium der frühen Kirchenväter, 5. den Anspruch des Evangeliums. Es werden die einzelnen Schriften besprochen und ihr wesentlicher Inhalt charakterisiert und historisch-kritisch beleuchtet. Viele Urteile des Vf., etwa über die Echtheit einzelner Paulusbriefe oder den Verfasser des Johannesevangeliums, sind umstritten. Manche Hypothesen des Vf. sind originell und interessant. Im ganzen aber gibt der Vf. den Stand der Forschung wieder, der jedenfalls bei uns in Deutschland in manchen Punkten überholt ist. Viele wertvolle Beiträge der deutschen Forschung in der neueren Zeit, die weiter führen, sind von dem Verf. nicht berücksichtigt worden. Recht gut ist indes der Abschnitt in dem Buche, in dem der Vf. — in seinem Sinn — zusammenfassend einen Überblick über die Entwicklung des Evangeliums gibt.

Überschauen wir das ganze Werk, so müssen wir sagen: wir haben eine ausgezeichnete, in sich geschlossene Darstellung der apostolischen und nachapostolischen Zeit, wie sie eine bestimmte Forschergeneration gesehen hat. Insofern ist das Buch von M. von bleibendem Wert. Man wird nur sagen müssen, daß das Bild, das der Vf. von den Anfängen des Christentums entwirft, im Jahre 1953, wenigstens in Deutschland, nicht mehr seine volle Gültigkeit gehabt hat und jetzt nicht mehr hat. Wir sehen vieles unter anderen Gesichtspunkten. Uns ist vor allem die anthropologische Grundlage, auf die der Vf. baut, erschüttert, und wir glauben wieder dem biblischen Wort über die Wirklichkeit des Menschen. Darum urteilen wir auch im letzten Grunde anders über den Wahrheitsanspruch des Evangeliums. Trotzdem bleiben natürlich im einzelnen viele Thesen des Vf. in ihrer Gültigkeit bestehen. Denn die Kritik gilt nicht der historisch-kritischen Methode, sondern den weltanschaulichen Grundlagen des Vf., zu denen wir uns heute nicht mehr bekennen können.

Berlin.

Johannes Schneider.

Ernst Orphal, Das Paulusgebet. Psychologisch-exegetische Untersuchung des Paulus-Gebetslebens auf Grund seiner Selbstzeugnisse. Leopold Klotz, Gotha. 1953. VIII u. 150 S. 8°. RM. 5.—.

Der Verf. behandelt ein Thema, das in der neutestamentlichen Forschung merkwürdig vernachlässigt worden ist. Sobald aber die Frömmigkeit des Paulus in den Vordergrund des Interesses gestellt wird, muß die wesentlichste Äußerung der Frömmigkeit, das Gebet, in das Licht auch der wissenschaftlichen Untersuchung rücken.

Es ist darum innerlich begründet, daß das Buch von Orphal auf die Anregung von Deißmann zurückgeht und ihm auch gewidmet ist. Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf den ersten Kapiteln, in denen der Verf. mit feiner, sachkundiger Hand die Gebetsanreden, Betgewohnheiten und Gebetsanschauungen des Paulus darstellt. Mit großer Sorgfalt ist das umfangreiche, in den Paulusbrieffen weit zerstreute Material gesammelt. Der Verf. vermittelt einen starken Eindruck von der Tiefe und Kraft des paulinischen Gebetslebens. Er hat sich weiter die Aufgabe gestellt, die gebetsähnlichen Sätze von ihrem Briefstil zu lösen und in die direkte Anrede Gottes zu übertragen. Er macht also den Versuch, aus den Briefen des Paulus originale Paulusgebete zu rekonstruieren. Dieser Versuch ist in vielen Fällen geglückt. Wir tun auf diese Weise in der Tat einen tieferen Blick in das Gebetsleben des Paulus hinein, als uns das sonst möglich wäre. Gegen die Methode des Verf.s ist an sich nichts einzuwenden. Aber er geht in seinen Versuchen m. E. zu weit und formuliert oft aus einzelnen Zeilen der Paulusbriefe originale Gebetszeilen des Paulus, wo der unbefangene Leser wirklich kein Gebet oder Gebetsfragment herauslesen kann. Diese Überspitzung eines richtigen methodischen Gesichtspunktes beeinträchtigt etwas den Wert des Buches. Für die kirchliche Praxis bedeutsam ist der Abschnitt über den Gebetsunterricht.

Will man das Buch recht beurteilen, dann muß man sich stets vor Augen halten, daß der Verf. wissenschaftliche Untersuchung und praktische Abzweckung miteinander verbinden will. In dieser doppelten Zwecksetzung liegen natürlich von vornherein Schranken für die Arbeit. Wir haben aber dem Verf. für seine überaus feinsinnige und das innere Wesen der paulinischen Frömmigkeit klar erfassende Untersuchung zu danken. Die lebendige Art, in der der Verf. schreibt, läßt den Leser die Kraft und Tiefe des paulinischen Gebetslebens tief empfinden. Das innere Leben des Paulus berührt durch das Medium dieses Buches unser innerstes religiöses Leben.

Berlin.

Johannes Schneider.

Ernst Barnikol, Mensch und Messias. Der nichtpaulinische Ursprung der Präexistenz-Christologie. Prolegomena zur Neutestamentlichen Dogmengeschichte I. XII und 224 S. RM. 7.—. — Philipper 2. Der marcionitische Ursprung des Mythos-Satzes Phil. 2, 6—7. Prolegomena zur Neutestamentl. Dogmengeschichte II. 156 S. RM. 4.—. (Forschungen zur Entstehung des Urchristentums, des Neuen Testaments und der Kirche VI und VII), Kiel, Mühlau 1932.

Beide Bücher sind dem Erweis der These gewidmet, daß die Christologie des Paulus den Gedanken der Präexistenz Christi nicht enthalten habe. Sie enthalte nur die Aussagen der „Heilsgeschichte“, d. h. sie rede nur von dem Menschen Jesus, den Gott als den Messias gesandt und mit seinem Geist ausgerüstet habe, der den Weg der Selbsterniedrigung bis zum Kreuzestode gegangen sei und der, von Gott auferweckt, in Macht und Herrlichkeit wiederkommen werde. Paulus kenne also nur die geschichtliche Existenz und die Postexistenz Jesu, nicht aber seine Präexistenz.

Enthalten aber die paulinischen Briefe nicht manche Stellen, die von der Präexistenz Christi teils ausdrücklich, teils andeutend als von einer selbstverständlichen Voraussetzung reden? Der Verfasser versucht in

dem zweiten Buche (II) den Nachweis, daß in Phil. 2, 1—11, wo zweifellos von der Menschenwerdung der Präexistenten die Rede ist, die Verse 6 und 7 eine marcionitische Interpolation sind. Die übrigen Paulusstellen werden im ersten Buche (I) behandelt; sie sind nach der Meinung des Verfassers sämtlich so zu verstehen, daß sie nicht von der Präexistenz Christi reden oder sogar gegen sie sprechen; wo solche Deutung nicht möglich ist, da liegt eben eine Interpolation vor. Kol. und Eph. scheiden bei dieser Untersuchung (ebenso wie die Past) als nichtpaulinisch aus, wenn auch beide Briefe paulinisches Gut enthalten mögen.

Die Beweisführung muß als völlig mißlungen bezeichnet werden; ja, die Art der Beweisführung zeigt einen erschreckenden Dilettantismus, der bei aller Gelehrsamkeit und bei allem formalen Scharfsinn von den Erfordernissen einer historischen Exegese und Begriffsuntersuchung wie einer literarkritischen Analyse nicht mehr als eine dürftige Ahnung hat. Es lohnt sich eigentlich nicht, mit dem Verfasser in eine Diskussion einzutreten; und nur, weil er seinen Rezensenten vorzuwerfen pflegt, daß sie auf seine Argumente nicht eingehen, hebe ich einiges heraus und darf im übrigen auf die ausgezeichnete eingehende Besprechung E. Lohmeyers in den Theol. Blättern 13 (1954), Sp. 43—53 verweisen.

1. Das Postulat, das den Ausgangspunkt bildet, daß die Darstellungen der paulinischen Theologie „missionsfähig“ sein müßten, ist falsch oder enthält mindestens eine grobe Unklarheit. Daß Paulus so predigte und schrieb, wie er meinte, von seinen Hörern und Lesern verstanden zu werden, ist freilich sicher, minder sicher schon, ob auch so, daß er wirklich verstanden wurde. Sehen wir indessen davon ab, so ist doch zwischen Theologie und Missionspredigt ein Unterschied, sofern unter Theologie der Gesamtzusammenhang der Gedanken verstanden ist, in dem die Predigt und die briefliche Äußerung fundiert sind. Erst recht besteht wesensmäßig eine weite Distanz zwischen der paulinischen Missionspredigt und einer modernen historischen Reproduktion seiner Theologie. Hat Paulus auch in seinen Briefen (wie vermutlich auch in seinen Predigten) mitunter nicht nur „brieflich“ und „missionarisch“, sondern auch direkt theologisch geredet, so besteht doch für die wissenschaftliche Arbeit die Schwierigkeit, die im Hintergrund aller Äußerungen liegende theologische Gesamtanschauung zu rekonstruieren und zu interpretieren, d. h., da wir in einer anderen als der paulinischen Begrifflichkeit reden, sie auf ihre historischen und systematischen Motive hin zu analysieren. Die Forderung, daß das auf diese Weise entworfene Bild „missionsfähig“ sein müsse, ist absurd; nur das kann gefordert werden, daß von diesem Bilde aus die paulinischen Aussagen wirklich verständlich werden, so daß der Prediger heute die Möglichkeit hat, sie sachgemäß zu vergegenwärtigen. Der Verfasser kommt zu seinem Postulat nur, weil er die angesichts seines Themas bestehenden konkreten Aufgaben nicht sieht, nämlich a) den in Frage stehenden Satz von der Präexistenz Christi vom Ganzen der paulinischen Theologie her zu verstehen, und b) nach der Verständnismöglichkeit des Präexistenzgedankens in der Umwelt des Paulus zu fragen, zu der er wie seine Hörer und Leser gehören.

2. Das Hauptargument des Verf. ist dieses: die Urgemeinden konnten die Präexistenz-Christologie nicht; hätte Paulus sie vertreten, so würden sie sie abgelehnt haben. Die Quellen zeigen aber nichts davon, daß die Urgemeinde sich mit Paulus wegen der Präexistenzfrage ge-

stritten oder entzweit habe; also kann Paulus nicht Präexistenz-Christologe gewesen sein. Ein unhaltbares Argument! Als ob es über den Präexistenzgedanken — vorausgesetzt, daß Paulus ihn gefaßt hatte — notwendig zu einer Diskussion hätte kommen müssen! Es gab eine Frage zu diskutieren, die beiden Teilen wichtiger war, die Frage des Gesetzes. Bestand denn für Paulus bei jener Zusammenkunft Gal. 1, 18 f. oder auch 2, 1 ff. überhaupt Anlaß, dem Petrus oder Jakobus seine etwaigen Präexistenzgedanken vorzutragen? Er redet doch auch in seinen Briefen nicht beständig davon, sondern nur, wenn er Anlaß dazu hat. Angenommen aber, die Urapostel wären darauf aufmerksam geworden, daß Paulus die Präexistenz Christi lehre, bestand denn dann für sie ein Anlaß, einen Streitfall daraus zu machen? Selbst angenommen, sie hätten auf dem Standpunkt der von Justin oder Eusebius charakterisierten Judenchristen gestanden, — lesen wir denn von diesen, daß sie mit dem Präexistenzgläubigen von sich aus Streit angefangen oder gar mit ihnen gebrochen hätten? Aber die Analogie aus einer Zeit, in der sich die Gruppen festigten und „Unterscheidungslehren“ solcher Art eine Rolle zu spielen begannen, ist überhaupt falsch. Die entscheidende Frage nach der „Christologie“ der Urgemeinden ist vom Verf. trotz der ihr gewidmeten 12 Seiten und trotz seiner neuen Terminologie im Grunde gar nicht untersucht worden. Denn wenn eines sicher ist, so dieses, daß Jesu messianischer Titel in der Urgemeinde der Titel „Menschensohn“ war. Ihn untersucht der Verf. überhaupt nicht. Mit ihm aber ist gegeben, daß die Urgemeinde die Gestalt Jesu keineswegs nur „heilsgeschichtlich“ im Sinne des Verfassers, sondern daß sie sie „mythologisch“ verstand. Von dem Menschensohnglauben aus ist auch verständlich, daß die Urgemeinde die Parusie Jesu erwartete, nicht schon — wie Lohmeyer richtig gesehen hat — vom Glauben an die Auferstehung Jesu aus. Wieweit die allen Teilen gemeinsame „Mythologie“ hier und dort entwickelt wurde, darauf ruhte — anders als später in der griechischen Kirche — offenbar kein Interesse, und daraus erwuchs kein Streit. Der Verf. aber mißt die Geschichte der Urgemeinde an den Problemen der späteren Dogmengeschichte. Der Galaterbrief, wie Act. 15 und 21, 23 ff. zeigen, daß man einen Gegensatz nur in der Gesetzesfrage empfand. Im übrigen konnte sich die Urgemeinde zu Frieden geben, wenn Paulus die kerygmatischen Formulierungen wie 1. Kor. 15, 3 ff.; Röm. 1, 3 f. (auch Röm. 5, 24 f.?, 4, 25?) seiner Predigt zugrunde legte (mögen diese Formulierungen nun aus der jerusalemischen Gemeinde stammen oder jüngeren Ursprungs sein). Diese traditionell gegebenen Formulierungen enthalten den Präexistenzgedanken nicht, und dieser wird in der durch Petrus und Jakobus charakterisierten Richtung in der Tat schwerlich ausgesprochen worden sein. Indessen wissen wir nicht, wie bald und wo es der Fall war, haben allerdings Grund zu der Vermutung, daß es schon vor Paulus geschah (s. u.). Jedenfalls ist festzustellen: a) der Verf. sieht nicht, daß schon die Urgemeinde eine „mythologische“ Christologie hat; b) er unterläßt es, die Differenzierungen des jüdischen Messiasglaubens aufzuzeigen (daß I S. 49—51 diese Pflicht erfüllt wird, wird er ja nicht behaupten wollen) und zu fragen, welche Möglichkeiten für den Präexistenzgedanken hier schon vorlagen; c) er unterläßt es, den in der Urgemeinde Jesus als dem Messias beigelegten Titeln nachzugehen und nach den in ihnen enthaltenen Motiven zu fragen; d) er übersieht, daß die Urgemeinde keine eindeutige Größe ist; zum mindesten darf der Typus palästinensischen Christentums, den man aus der synoptischen Tradi-

tion rekonstruieren kann, nicht als die einzige Form des Judenchristentums vorausgesetzt werden, mit dem Paulus zu tun hatte. Die Mehrdeutigkeit der Größe „Urgemeinde“ ist freilich etwas anderes als die dem Verf. vorschwebenden „Urgemeinden“ bei seiner künstlichen Klassifikation einer „dodekanischen, apostolischen, judenchristlichen und ebionitischen Messialogie“. Sie erwächst vielmehr aus dem religionsgeschichtlichen Problem des jüdischen Synkretismus und dem Problem des Übergangs vom palästinensischen zum hellenistischen Christentum. Denn diese von Bousset einst etwas schematisch durchgeführte Unterscheidung darf, so fruchtbar sie war und ist, nicht blind machen für die Frage nach dem Übergang. Aber das religionsgeschichtliche Problem sieht der Verf. nicht, und so kommt er denn auch nicht auf die Frage, die ihm gerade bei seiner Konstruktion zu schaffen machen müßte: wie ist es zu erklären, daß zwischen Paulus und den Uraposteln kein Konflikt daraus erwächst, daß Paulus und seine Gemeinden einen Christuskult kennen, der dem Petrus und Jakobus doch jedenfalls noch fern liegt? Ist denn hier der Gegensatz nicht noch viel eklatanter als beim Präexistenzgedanken? Und doch schweigen die Quellen davon!

5. Die gleiche dilettantische Harmlosigkeit zeigt sich in der Auffassung der paulinischen Christologie. Daß diese in Wahrheit nicht nach dem Gedanken der Barnikolschen „Heilsgeschichte“ gestaltet ist, hat Lohmeyer (a. a. O. 49 ff.) gut gezeigt. Daß sie vom Verf. nicht im Zusammenhang der paulinischen Theologie verstanden ist, habe ich oben schon gesagt. Ich gehe der meist schauerlichen Exegese der einzelnen vom Verf. behandelten Stellen nicht nach. Ich betone nur, daß in der Isolierung dieser Stellen wie der des Präexistenzgedankens überhaupt gerade der methodische Fehler liegt. Eine Exegese von Stellen wie Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 2, 6 ff.; 15, 20 ff. 45; 2. Kor. 8, 9 ist überhaupt nur möglich, wenn die Frage zusammenhängend untersucht wird, ob und wieweit der gnostische Anthroposmythos die Christologie des Paulus bestimmt. Und damit hängt die Frage nach den gnostischen Voraussetzungen für die Begriffs- und Gedankenbildung des Paulus überhaupt zusammen. Nichts davon findet sich beim Verf., der nicht sieht, daß der Präexistenzgedanke zu einer bestimmten Erlösungsmythologie gehört; der die von Lohmeyer vertretene und m. E. richtige Anschauung, daß Phil. 2, 6—11 ein von Paulus übernommenes Stück vorpaulinischer altchristlicher Poesie ist, nicht würdigt; der die hierher gehörigen Aussagen von Kol. und Eph. ignoriert, wo es gilt, dem ursprünglichen Sinn des Präexistenzgedankens auf die Spur zu kommen.

4. Die kritische Analyse von Phil. 2, 1—11 ist geradezu komisch. Wenn man den Text so analysiert, daß man zuerst die Aussagen, die nicht von der Präexistenz reden (und warum sollten solche nicht auch vorliegen?), für sich nimmt ohne Rücksicht auf die damit verbundenen, so behält man natürlich hinterher einen „Rest“, der dann als „mythologischer Block“ erscheint! Die Auflösung des Textes in verschiedene Bestandteile wäre erst dann gerechtfertigt, wenn er als in sich widerspruchsvoll erwiesen wäre. Von einem solchen Erweis aber kann bei B. nicht die Rede sein. Denn daß z. B. das Verhalten (die Selbsterniedrigung) eines präexistenten Wesens nicht Beispiel für gewöhnliche Menschen sein könne, die nicht präexistent sind, ist nicht einzusehen, zumal in bezug auf Paulus, dem das Denken a. min. ad maj. selbstverständlich ist. Und wird nicht das Verhalten Gottes selbst gelegentlich in der Paränese als vorbildlich hingestellt? Daß das *ἐξαριστο* V. 9 den Präxi-

stanzgedanken ausschlieÙe, ist nur dem möglich zu sagen, dem die Denkweise des zugrunde liegenden Mythos verschlossen ist.

5. Die Rolle, die das Argumentum e silentio beim Verf. spielt, ist grotesk. Wie kann etwa daraus, daß in 1. und 2. Thess. von der Präexistenz Christi nicht die Rede ist, geschlossen werden, daß der Autor den Präexistenzgedanken nicht kenne! Seine Hauptbedeutung hat jenes Argumentum bei B. für die These, daß Phil. 2, 6. 7 eine marcionitische Interpolation sind. Diese Verse werden, wie es scheint, in der altkirchlichen Literatur nicht zitiert bis auf Tertullian und Clemens Al., bei diesen aber so, daß der Text des Marcion die Veranlassung bietet. Aber was beweist das? Hat das Präexistenzdogma denn überall zur Diskussion gestanden? Welchen Anlaß soll z. B. Ignatius haben, die genannten Verse zu zitieren? Ihm ist die Sache selbstverständlich, und seinen Lesern braucht er sie auch nicht zu beweisen. Wie viele Paulusstellen werden in dem in Frage kommenden Zeitraum überhaupt zitiert, und wie viele nicht? Und ist uns denn die Literatur jener Zeit so vollständig erhalten, daß auch nur das Silentium sicher wäre? Um ein konkretes Beispiel zu nehmen: wenn Irenäus III 16, 3 in einem Zusammenhang, in dem er die Gottmenschheit Christi beweisen will, nur Röm. 1, 3; 9, 5; Gal. 4, 4 zitiert, aber nicht Phil. 6, 6. 7, so ganz einfach deshalb, weil diese Verse nicht vom Geborensein Jesu aus Davids Samen und vom Weibe (Maria) reden, auf das es ihm im Zusammenhang ankommt. Und ist übrigens der Nachweis des Silentium wirklich so sicher? Das Zeugnis des Briefes der gallischen Märtyrer von 177 (Eus. h. e. V 2, 2) wird, wenn auch nur vorschlagsweise, in geradezu kindlicher Argumentation als Interpolation beseitigt. Spielt nicht der den Präexistenzgedanken enthaltende Satz 1. Klem. 16, 2 (den der Verf. II S. 36 in einer Anm. abtut) auf Phil. 2, 6—8 an? Und wie steht es mit Justin, Dial. 154, 5 und Tatian, Or. ad Gr. 21, 1?

Genug! Die Arbeiten des Verf. erinnern mich allzu lebhaft an die Manuskripte, die ich von pensionierten älteren Herren, Juristen oder Militärs, von Zeit zu Zeit zugeschiekt erhalte, in denen irgendein Einfall, das Neue Testament betreffend, mit oft großem Fleiß und Scharfsinn in dilettantischer Monomanie vorgetragen wird; natürlich immer mit dem Bewußtsein, eine weltbewegende Entdeckung gemacht zu haben.

Marburg.

R. Bultmann.

Johannes Munk, Untersuchungen zu Klemens von Alexandria. (= Forschungen zur Kirchen- u. Geistesgeschichte, herausg. von Erich Seeberg, Erich Caspar, Wilh. Weber, Bd. II.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935. 229 S. RM. 12.—

In diesem Buche hat ein junger dänischer Gelehrter eine Anzahl von Problemen, die mit dem Schrifttum des Klemens von Alexandria gegeben sind, zu fördern gesucht. Es ist zu begrüßen, daß damit die Diskussion über ein sehr wichtiges Thema der Alten Kirchengeschichte von neuem in Fluß gekommen ist. Das Buch handelt in Teil I von der Trilogie des Klemens; Teil II beschäftigt sich mit den Quellenausscheidungen von Bousset, dessen Aufstellungen M. auf der ganzen Linie zurückweisen zu können glaubt. Ein Exkurs handelt von Origenes und der Katechetenschule. Das Buch zeugt von einem energischen Eindringen in die Probleme, die freilich häufig allzu ungestüm bewältigt werden. Abschließend ist es, wenigstens in den Partien, die ich genauer

durchgenommen habe (Teil I), keineswegs. M. bemüht sich hier um das Problem des literarischen Charakters der Stromateis, den von de F a y e postulierten „Didaskalos“ und verwandte Fragen. Er glaubt hier, meine 1902 (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie) vorgetragene Auffassung, obwohl er ihr „wertvolle Momente“ zuerkennt, in der Hauptsache ablehnen und von neuem an de F a y e, dessen Anschauung ich zu widerlegen suchte, anknüpfen zu können. Danach hätte Klemens einen „Didaskalos“ geplant, aber nicht geschrieben; die Stromateis aber hätten mit diesem Didaskalos nichts zu tun. Ich halte es für möglich, daß diese Anschauung nun eine Zeitlang Mode wird. Schon vor M. hat sich Alb. Ehrhard („Die Kirche der Märtyrer“, 1932, S. 291) ebenso ausgesprochen, und Otto Stählin hat jüngst, bereits an M. anknüpfend, die gleiche Auffassung vorgetragen (Bibliothek der Kirchenväter, II. Reihe, Bd. VII, 1954, S. 35—35). Ich meinerseits halte diese Anschauung gleichwohl nicht für richtig, bin vielmehr der Meinung, daß ich mit meiner 1902 gegen de F a y e entwickelten Auffassung, daß die Stromateis der verheißenen Didaskalos sind, in der Hauptsache auf dem richtigen Wege war. Der gleichen Ansicht war Adolf Harnack, dessen Zusammenfassung der Grundgedanken meines Aufsatzes (in seiner Chronologie, Bd. II, 1904, S. 9—16) Munk auffallenderweise überhaupt völlig unerwähnt läßt. Ich kann hier unmöglich meine Auffassung von neuem begründen, aber wenigstens eine Andeutung geben. Gibt man zu, daß nach Klemens der Gläubige zunächst durch den Paidagogos von den Leidenschaften gereinigt werden soll, damit er alsdann durch den Didaskalos in die Gnosis eingeführt werden kann (und dies läßt sich nicht bestreiten, denn es ist Paid. 1, 3 mit deutlichen Worten gesagt), und gibt man weiter zu, daß die Stromateis in die Gnosis einführen wollen (und auch dies läßt sich nicht gut bestreiten, denn Klemens bringt es schon im Titel seines Werkes unzweideutig zum Ausdruck; der ursprüngliche und vollständige Titel nämlich lautet nach Strom. I 29, 182; III 18, 110: κατὰ τὴν ἀληθῆν φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομημάτων στρωματεῖς), — so kann man dem Schluß unmöglich ausweichen, daß die Stromateis der versprochenen Didaskalos sind. Mithin kann ich alles, was M. zu diesem Problemkomplex sagt, so großen Scharfsinn er auch in Bewegung setzt, nur für gründlich verfehlt ansehen. Nicht glücklich ist auch M.'s Angriff gegen das, was er nicht sehr geschickt als „Teilungshypothese“ bezeichnet. Darunter versteht er den von mir im Anschluß an P. Wendland geltend gemachten Einwand gegen de F a y e, Strom. I bis etwa IV könnten vielleicht vor dem Paidagogos geschrieben sein. Mit Bestimmtheit und absolut habe ich das nicht ausgesprochen. M. verwischt die Nuance, mit der ich diesen Punkt vorgetragen habe, und vergörbert damit meine Auffassung; karikierte Behauptungen aber lassen sich meist unschwer widerlegen. Das Ganze war konditional gewendet: die Didaskalohypothese de F a y e s würde unter Umständen auch dadurch gefährdet sein, daß vielleicht die ersten Bücher der Stromateis vor dem Paidagogos geschrieben wären. Ob es sich tatsächlich so verhielte, habe ich deutlich, in immer neuen Wendungen, als nicht sicher bezeichnet. Ich würde mich heute, nach 52 Jahren, allerdings noch vorsichtiger ausdrücken, nicht unter dem Eindruck der von Munk wie anderen dagegen geltend gemachten Gründe (von denen keiner völlig unwiderlegbar ist), sondern einfach weil ich einen zu großen Respekt vor der Tatsache habe, daß das erste Blatt der Stromateis verlorengegangen ist.

Nicht unberührt lassen kann ich leider den überheblichen, hin und wieder verletzenden Ton der Polemik, den M. mir gegenüber anschlagen zu dürfen geglaubt hat; ja nicht einmal ein Forscher wie Bousset ist gegen Überheblichkeiten gesichert (S. 190: „Es ist ja deutlich, daß im Verfahren Boussets eine traurige Unklarheit herrscht“!). Der Gegenstand ist doch wahrlich neutral genug, um ihn in voller Ruhe zu erörtern. Merkwürdig, daß M. an allen Stellen, an denen er scharfe Wendungen gegen mich braucht, sachlich irgendwie im Unrecht ist. Nur ein Beispiel! S. 120 wird 1. fälschlich behauptet, ich hätte übersehen, daß von den 51 von mir zusammengestellten Didaskalos-Stellen 25 in den drei letzten Büchern der Stromateis stünden, während ich dies in Wirklichkeit S. 480¹ durch eine Tabelle verdeutlicht und S. 490² noch einmal darauf verwiesen habe! An derselben Stelle wirft mir M. 2. vor, daß es mir an Phantasie fehle (!), mir den Inhalt des von de Faye postulierten Didaskalos vorzustellen; de Faye habe diese Frage durch die Annahme beantwortet, daß der Didaskalos Origenes' „De principiis“ ähnlich zu denken sei! Aber auf S. 3 f. war zu lesen, de Faye habe mit dieser Auffassung des Didaskalos „zu einer Verzeichnung von Klemens' Verhältnis zur Philosophie beigetragen“!! Und damit nicht genug: Auf S. 25 erfahren wir, es scheine, daß de Faye [in der 2. Aufl.] unter dem Eindruck meiner Ausführungen seine Annahme, der Didaskalos hätte die Form von Origenes' „De principiis“ haben sollen, aufgegeben habe!! Durch die scharfe Polemik, die M. gegen mich führt, wird, so fürchte ich, dem Leser die Erkenntnis sehr erschwert werden, welches das wirkliche Verhältnis der Munkschen Gesamtaufassung zu der seiner Vorgänger ist; aus seinen Formulierungen auf S. 3 wird man es nicht zu erkennen vermögen.

Jena.

Karl Heussi.

Hans Eger, Die Eschatologie Augustins (Greifswalder Theologische Forschungen, Bd. 1). Greifswald, Universitätsverlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg, 1935.

Das Buch von Eger versucht die augustiniische Eschatologie von einem Grundgedanken aus zu erfassen: von der Konzeption der augustiniischen Gottesschau aus, die „der archimedische Punkt in der augustiniischen Frömmigkeit und Theologie ist“. Diese Gottesschau ist das Ziel und die Erfüllung der christlichen Frömmigkeit, das erst in der transzendenten Welt erreicht wird. „Die Verlegung der vollkommenen Gottesschau in die Ewigkeit ist der Punkt, von dem aus die letzten Dinge für Augustin ein Lebensinteresse gewinnen mußten und gewonnen haben.“ In einem Einleitungskapitel versucht demgemäß der Verfasser zu zeigen, wie sich in der Entwicklung Augustins mit der Vertiefung seiner Erkenntnis der Gottesschau auch seine Anschauung von den letzten Dingen immer mehr klärt. Augustins Theologie führt notwendig auf die letzten Dinge, weil sie „eine Theologie der Sehnsucht ist. Sie ist es darum, weil sein Leben auf die Erfüllung in der Ewigkeit ausgerichtet ist“. Nach einem raschen Überblick über die Bedeutung der vor der Bekehrung Augustins liegenden Entwicklung für seine Eschatologie und nach einem flüchtigen und lückenhaften Abriss der Hauptgedanken der voraugustiniischen Eschatologie folgt die eigentliche Darstellung der Eschatologie Augustins in ihrem systematischen Zusammenhang. Dieser systematische Zusammenhang wird aber nicht von dem

genannten Grundgedanken aus entwickelt, sondern besteht, wie der Verf. selbst erklärt, darin, daß „sämtliche Lehrstücke der Eschatologie, wie sie seit der auf Augustin begründeten scholastischen Theologie bis heute in den katholischen Lehrbüchern der Dogmatik und gestern auch noch in den protestantischen aufgeführt wurden, in ihrer logisch-chronologischen Reihenfolge“ aneinandergereiht werden, d. h. es folgt eine Zusammenstellung der Aussagen Augustins über den Zwischenzustand der Seelen nach dem Tode, über die Parusie, die Auferstehung, das Gericht, das Weltende, die Welt der Ewigkeit in ihrer Doppelgestalt, das Reich der Seligen und das Reich der Verdammten. Den Abschluß bildet die Darstellung des Gottesverhältnisses im Reich der Seligen, die *fruitio Dei*, in der Gottesschau.

Wirkt schon dieses Überspringen auf das Schema der theologischen Handbücher nach dem Entwurf eines auf eine ganz andere innere Ordnung hindrängenden Grundansatzes enttäuschend, so wird man noch mehr verblüfft, wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, was der Verf. eigentlich unter Eschatologie versteht. Die Antwort lautet: „Eschatologie ist das Gesamtbild der Vorstellungen, die das zum Gegenstand haben, was jenseits des irdischen Lebens ist.“ Diese Formel zeigt bei aller fleißigen Belesenheit des Autors über die theologische Einkleidung der augustinischen Eschatologie ein erstaunliches Unverständnis des Wesens der christlichen Eschatologie selbst. Seit dem Tag der Auferstehung Christi hat die Endzeiterwartung der christlichen Kirche keinen anderen Inhalt als das Kommen des Reiches Gottes, das der wiederkehrende Herr heraufführt. Auch die augustinische Eschatologie ist in ihrem Grundansatz auf die *civitas Dei* ausgerichtet, und die Gottesschau ist nur eine aus dem Geist seiner neuplatonisch orientierten Metaphysik geborene Deutung des Gottesreiches, das am Ende steht. Hier macht sich auch in der Darstellung des historischen Zusammenhangs störend bemerkbar, daß der Verf. sich durch den an sich richtigen Standpunkt, Augustin „aus sich selbst und in sich selbst“ zu verstehen, verführen ließ, die geschichtlichen Zusammenhänge zu übersehen, welche das endzeitliche Denken Augustins geformt und geklärt haben, vor allem die Auseinandersetzung mit der Eschatologie des Donatismus, wie sie ihm in Ticonius vorlag. Schon bei Ticonius ist die einzig innerlich logische Generallinie der Heilsgeschichte vorgezeichnet, welche die Einordnung der Eschata in den Gesamtverlauf des Heilswerks zeigt: Das Reich der seligen Geister am Anfang, der Riß durch den doppelten Fall Lucifers und Adams, die Versöhnung durch Christus, die Wiederherstellung des transzendenten Gottesreiches durch die geschichtliche Auslese der Reichsgenossen in der Kirche. Insofern genügt es nicht, die Aussagen Augustins nach dem Schema von ein- bis anderthalbtausend Jahren späteren Lehrbüchern zu sammeln, sondern man kann das Eschaton nur darstellen, wenn man es in Beziehung setzt zu dem Anfang, der es n ö t i g machte — dem Fall, und zu dem Anfang, der es m ö g l i c h machte — zu der Inkarnation.

Das wäre also der Haupteinwand: verkannt ist die Tatsache, daß die Eschatologie ganz auf die *civitas dei* ausgerichtet ist, daß sie nur im Zusammenhang mit der gesamten Heilsgeschichte verstanden werden kann, daß sie lediglich das Ende von etwas ist, das bereits in Christus und in der Kirche angefangen hat, sich in der Geschichte zu verwirklichen. Dieser schiefe Grundansatz wirkt sich in der Darstellung jedes einzelnen der eschatologischen loci aus und führt zu einer Anzahl von Fehlschlüssen, die durch die Augustinforschung — die absichtlich nicht

berücksichtigt wurde — längst widerlegt sind. Nur dann kann man vom Endgericht Gottes sagen: „Die Billigkeit und Sittlichkeit des göttlichen Urteils besteht in der Geltendmachung der moralischen Weltordnung“, wenn man nicht begriffen hat, daß das Kommen des Endes und des Gottesreiches der Abschluß des Gegensatzes der *civitas diaboli* und der *civitas dei* auf dem Grund der Weltgeschichte ist und daß es sich ebendarum nicht um eine moralische, sondern um eine metaphysische Weltordnung handelt. Nur dann kann man sagen: „Eine wirkliche Verbindung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes ist von Augustin nicht erreicht worden“, wenn man nicht versteht, daß das Gericht Abschluß einer Geschichtsentwicklung ist, in die die Barmherzigkeit Gottes in Christus geschichtlich expliziert ist und in der durch die Kirche ein Teilhaben für alle ermöglicht ist. Die Geschichte ist ja allein der Ort der Barmherzigkeit; nachher können sich die Gerechten — wie Augustin ausführlich beschreibt — im Reiche Gottes des Anblicks der Qualen der Verdammten erfreuen, ohne Erbarmen zu empfinden, denn sie betrachten ihre Qualen nur unter dem Gesichtspunkte des endlichen Vollzugs der göttlichen *iustitia*. Nur dann kann man sagen: „Seit der Rekapitulationstheorie des Irenaeus war es nichts besonderes, daß man über das Verhältnis . . . der Seligkeit des Paradieses und des ewigen Lebens nachdachte“, wenn man nicht versteht, daß das Reich Gottes am Anfang und das Reich Gottes am Ende nach der Logik der christlichen Heilsgeschichte notwendig zusammengehört und daß das Ende und die Art seines Vollzugs erst durchsichtig wird von dem Anfang und der Art des Falles und der dadurch geschaffenen Situation des Menschen her. Insofern ist der Ansatz der Untersuchung verfälscht durch die alte liberalistische Auffassung, die in der christlichen Eschatologie lediglich ein Bündel von „religiösen Vorstellungen“ sieht, die vielleicht noch in irgendeiner spiritualistischen Umdeutung — Gott als Ziel einer Theologie der Sehnsucht —, aber nicht mehr als die geschichtliche Wirklichkeit der Kirche Christi und das theologische Vorzeichen ihres geschichtlichen Seins verstanden werden.

Halle (Saale).

Ernst Benz.

Mittelalter.

+ Karl Hampe, *Herrschergestalten des deutschen Mittelalters*. 2. verb. Aufl. Leipzig, Quelle & Meyer 1935. 410 S. RM. 10.—.

Bereits im Jahre 1927 hat Hampe eine Reihe älterer und jüngerer Biographien unter diesem Titel zu einer Gesamtdarstellung des deutschen Mittelalters in seinen wichtigsten Phasen vereinigt. Das Buch hat überall besondere Zustimmung erfahren. Darum legt jetzt — kurze Zeit nach dem Erscheinen seiner neuen umfassenden Geschichte des Hochmittelalters — der Verf. eine Neuauflage dieser Sammlung vor. Die Auswahl ist die gleiche geblieben. Die Reihe wird eröffnet durch Theoderich; sie führt dann weiter zu Karl dem Großen, Otto dem Großen und Heinrich IV. Es folgen Friedrich Barbarossa, Heinrich der Löwe und Rudolf von Habsburg, während eine ausführliche Biographie Karls IV. den Abschluß bildet. Auch die Form der Darstellung ist im wesentlichen die bisherige; überall aber sind die neuesten Forschungsergebnisse verwertet und in die Schilderung eingearbeitet; so etwa bei Karl dem

Großen die Forschungen Heldmanns über die Kaiserkrönung von 800 und die Arbeiten Steinens über die Libri Carolini, bei Heinrich dem Löwen die letzten Darstellungen seiner Territorial- und Wirtschaftspolitik. Überall hat hier der Verf. verstanden, die Ergebnisse dieser neuen Arbeiten vorsichtig und kritisch abwägend in prägnanten Sätzen zusammenzufassen. So wird das Buch in seiner neuen Form neue Freunde finden. Hervorgehoben sei in diesem Zusammenhang, daß H. jüngst noch einmal in der Zeitschrift „Vergangenheit u. Gegenwart“ 24 (1954) S. 310 ff. zu den Sachsenkriegen Karls des Großen und den im Zusammenhang damit gegen den Kaiser erhobenen Vorwürfen kritisch Stellung genommen hat.

Berlin.

K. Jordan.

Heinrich Günter, Das werdende Deutschtum und Rom (von Einhard zu Widukind von Korvey). Münchener histor. Abhandlungen, 1. Reihe, allgem. u. politische Geschichte, herausg. von H. Günter, A. O. Meyer und K. A. v. Müller, 6. Heft. München, Becksche Buchhandlung 1954, 55 S., 8°, RM. 2.40.

Die lehrreiche Abhandlung gehört in den Zusammenhang von Gedanken, die der Verfasser teils in besonderen Studien (Das mittelalterliche Kaisertum, Münchner Universitätsreden 27, 1933, und Die Reichsidee im Wandel der Zeiten, Hist. Jahrbuch 53, 1935), teils in seinem Buche: Deutsche Kultur, Leipzig 1952, geäußert hat. Sie laufen darauf hinaus, die spätantik-frühchristliche Verwurzelung der Kaiseridee und ihre durch Theologie und Religion bedingte allgemeine Verbindlichkeit stärker zu betonen. Die vorliegende Abhandlung stellt Äußerungen aus dem fränkisch-deutschen Reich zusammen, die einen Widerspruch gegen Rom und Papsttum bezeugen und für die Übernahme der Kaiseridee durch die späteren Deutschen von Interesse sind: Einhards bekannte Stelle über die Abneigung Karls d. Gr. gegenüber dem Kaisertitel, die Reichserbfolge und Teilungsverträge, die Stellungnahme des fränkischen Episkopats zur Bilderfrage 825, zum Eingreifen des Papstes 855 und zum Ehehandel Lothars II., Hinkmars Konflikte mit der Kurie, schließlich Lothars und Widukinds Reichsauffassung. Die Grundthese ist, daß „überall grundsätzliche und praktische Anerkennung der päpstlichen Autorität“ geherrscht habe (S. 57), von national-kirchlichen Regungen im Frankenreich dürfe man nicht reden. Die Ausführungen beschäftigen sich vielfach kritisch mit den jüngst vortragenen Auffassungen, z. B. mit Heldmanns Überrumpelungstheorie — an der Glaubwürdigkeit der berühmten Einhardstelle wird wieder gezweifelt — und mit R. Faulhaber, Der Reichseinheitsgedanke in der Literatur der Karolingerzeit bis zum Vertrag von Verdun (Berlin 1951). Einiges wäre nachzutragen: zu S. 10 N. 1 die Abhandlung von M. Köbber, Karls d. Gr. erste Urkunde aus der Kaiserzeit, Veröffentlichungen des Hist. Sem. der Univ. Prag 8 (1951) und dazu die Bemerkungen von P. Kehr, NArch. 49, 702 n. 285; zu Einhards späterer Stellung gegenüber Ludwig d. Fr. vgl. M. Lintzel in der Festschrift für Rob. Holtzmann (1953) 22 ff. Zum Ganzen ist zu sagen: Verf. bemüht sich, die „Romfeindschaft der Franken“ aus den von ihm herausgestellten Augenblickslagen wegzudeuten, und unzweifelhaft ist es, daß Rom sich und seine Auffassung in allen Fällen durchgesetzt hat. Eine „völkische Ablehnung“ bestreitet der Verf., m. E. mit Recht, denn man würde sich bei dieser Auffassung auf ein sehr ungeklärtes Gebiet begeben. Aber sehr stark drängt sich gerade aus seinen Erörterungen

doch der Eindruck auf, daß hier in allen Fällen, auch wo fränkische Bischöfe Träger des Oppositionsgeistes sind, Laientum gegen geistliche Herrschaft steht und einer überlegenen, durch große und alte Traditionen genährten Taktik unterliegt. Wenn Notker und Widukind „Mangel an Wissen um das Wesentliche“ (S. 53) vorgeworfen wird, so zeigt das wiederum nur, wie schwer der Universalismus in seiner kirchlichen Ausprägung trotz der Übernahme des Kultes den deutschen Stämmen verständlich wurde.

Halle a. S.

W. Holtzmann.

- ✓ Marie Luise Bulst-Thiele. Kaiserin Agnes. Leipzig-Berlin. B. G. Teubner 1933. (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Hrsg. von Walter Goetz, Heft 52.) V und 124 S. RM. 6.—.

Im Gegensatz zu älteren Arbeiten über Agnes von Poitou beschränkt sich die jüngste Biographie der Kaiserin nicht darauf, lediglich die chronikalischen und urkundlichen Nachrichten über Agnes zusammenzustellen; sie ist in erster Linie bestrebt, die Kaiserin zu sehen und zu würdigen „als Frau ihres Jahrhunderts“. Demgemäß schildert die Verf. zu Beginn ihrer Arbeit die politischen und kulturellen Verhältnisse in Frankreich und Deutschland in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. An Hand der Interventionen in den Urkunden Heinrichs III. zeigt sie sodann die Rolle, die Agnes während der Regierung ihres Gatten gespielt hat. Im Mittelpunkt der Darstellung steht naturgemäß die sechsjährige Regentschaft der Kaiserin von 1056—62. Das Ziel dieser Regentschaft, die man oft falsch bewertet hat, war es, die von Heinrich III. eingeschlagene Richtung möglichst zu wahren, dies Festhalten an der Tradition führte jedoch vielfach zur Passivität und damit zu einem Zurückweichen der Reichsgewalt auf den verschiedensten Gebieten. Ihrem Leben in Italien, dessen Zurückgezogenheit durch einige Missionen im Dienst der Reform unterbrochen wurde, gilt die restliche Schilderung. Recht verdienstlich sind die Zusammenstellungen über die Urkunden von 1056—62 sowie den Besitz der Kaiserin. Das Besondere der Arbeit scheint mir vor allem auch darin zu liegen, daß die Verf. an einem Einzelfall das starke Einwirken des Geistes der Reform im Persönlichen wie im Politischen aufzeigt. Somit bildet die Arbeit auch einen neuen Beitrag zur Geschichte der kluniazensischen Bewegung. Im einzelnen waren hier — etwa bei den Ausführungen über Petrus Damiani und Wazo von Lüttich — die Arbeiten Fliches mehr, als dies geschehen ist, heranzuziehen. Wazo hat inzwischen durch das Buch von R. Huysmanns, Wazo van Luik in den ideënstrijd zijner dagen (Nijmegen-Utrecht 1932) eine biographische Darstellung erfahren; für Cadalus von Parma sind jetzt auch die Ausführungen von F. Herberhold im Hist. Jahrb. 54 (1934) 84 ff. zu nennen.

Berlin.

K. Jordan.

- ✓ Friedrich Reh, Kardinal Peter Capocci. Ein Staatsmann und Feldherr des 15. Jahrhunderts. Berlin, Ebering. 1933. (= Hist. Studien, hrsg. von Ebering. Heft 235.) 183 S. RM. 7.—.

Neben Rainer von Viterbo gehörte der Kardinal Capocci zu den wichtigsten Helfern Innozenz' IV. in seinem Kampf gegen Friedrich II.

und dessen Nachfolger. In der vorliegenden Arbeit, einer Dissertation aus der Schule Hampes, hat er eine eingehende Biographie erhalten. Der Verf. hat das z. T. recht verstreute Quellenmaterial umsichtig gesammelt und zu einem anschaulichen Gesamtbild gestaltet. Peter wurde von Innozenz sofort zu Beginn seines Pontifikates zum Kardinal erhoben und hat für den Papst einige wichtige Legationen, davon zwei nach Deutschland ausgeführt. Am wichtigsten war die erste Legation in den Jahren 1247 und 1248. Damals gelang es dem Kardinal nach dem Tode Heinrich Raspes bei der Wahl des neuen Gegenkönigs Wilhelm von Holland seinen entscheidenden Einfluß auszuüben; außerdem konnte er durch die Neubesetzung zahlreicher Bistümer die päpstliche Partei in Deutschland wesentlich stärken. Weniger erfolgreich waren die Kämpfe, die er in den folgenden Jahren als päpstlicher Legat und Rektor für Mittel- und Süditalien gegen die Staufer führte. Im Jahre 1254 sehen wir Peter Capocci noch einmal in Deutschland, wo er in die schwierigen Verhältnisse an der flandrischen Grenze mit Geschick eingriff. Alle drei Legationen hat R. genau verfolgt. Besonderes Interesse verdienen dabei seine Angaben über die Prokurationen und die anderen finanziellen Anforderungen, die bei den verschiedenen Legationen an die einzelnen Kirchen und Länder gestellt wurden; erhalten wir doch hier neue wichtige Beiträge zur Entwicklung der kurialen Finanzpolitik im 13. Jahrhundert.

Berlin.

K. Jordan.

Walter Groß, Die Revolutionen in der Stadt Rom 1219—1254. (= Hist. Studien, hrsg. von Ebering, Heft 252.) Berlin. E. Ebering, 1954, 110 S. 8°.

Eine Dissertation, der man gerne einiges Lobenswerte nachsagen möchte wegen ihrer im allgemeinen gesunden Kritik und gelegentlich glücklichen Formulierungen, die im ganzen aber doch als unbefriedigend bezeichnet werden muß. Schon der Titel ist irreführend, denn nicht Revolutionen, sondern die politische Stellungnahme und die machtpolitischen Bestrebungen der Stadt Rom in dem Dreieck: Kaiser, Papst und Welthauptstadt werden vorzugsweise geschildert. Hätte der Verf. die „Revolutionen“ mehr in den Mittelpunkt gestellt, d. h. das verfassungsgeschichtliche Moment, so hätte die Zeitspanne anders gewählt werden und Sturz und zweite Senatur des Brancalione degli Andalò sowie die folgenden Ereignisse bis etwa in die Zeit Bonifaz' VIII. hinein mitbehandelt werden müssen. So bleibt das Bild unvollständig; der Verf. zeigt zwar, wie die Stadt in dem Kampf zwischen Papst und Kaiser sich zur „völligen Autonomie“ emporringt; aber damit war im Jahre 1254 weder die Kette der politischen Geschehnisse noch die der verfassungsgeschichtlichen Entwicklungen abgeschlossen. Verfasser möchte — nach seinem Vorwort — über Gregorovius hinauskommen, sowohl in der stärkeren Beschränkung auf die eigentliche Stadtgeschichte wie auch in der Heranziehung des seitdem erschlossenen Materials. Das erste ist vielfach ein Wunsch geblieben, im zweiten bemerkt man bedenkliche Mängel. Man wird bezweifeln dürfen, ob derartige Arbeiten in Deutschland überhaupt gemacht werden können, wo seltenere lokale Literatur nicht erreichbar ist. Aber darüber hinaus sind wichtige neuere Bücher über die römische Stadt- und Verfassungsgeschichte nicht benutzt. Ich nenne: E. Jordan, *Les origines de la domination angevine en Italie* (Paris 1909) S. 236 ff. über Brancalione; dort auch

der Verweis auf G. Rovere, *Brancaleone degli Andalò* (Udine 1895), ein Hinweis, der auch schon Schillmanns Ausgabe des Gregorovius zu entnehmen war; A. de Bouïard, *Le régime politique et les institutions de Rome au moyen-âge 1252—1547* (Paris 1920); A. de Bouïard, *Il partito popolare e il governo di Roma*, *Arch. soc. Rom.* 34 (1911) 495—512; E. Fea, *La rocca dei Frangipani alla Velia*, ebenda 44 (1911) 495—512. Der Graf Petrus von Anguillara (S. 72) gehört einem bekannten Geschlecht an, worüber C. Calisse, *I prefetti di Vico*, *Arch. soc. Rom.* 10 (1887) 1—156 und 353—594 unterrichtet, wie überhaupt auf die Geschichte der römischen Adelsgeschlechter, soweit sie in die Stadtgeschichte eingreifen, wenig Sorgfalt verwendet ist. So bleibt der Ertrag der Arbeit gering.

Halle a. S.

W. Holtzmann.

William E. Lunt, *Papal revenues in the middle ages.*
 (= Records of civilization, sources and studies XIX.) New York,
 Columbia University Press. 1954. 2 vol. X u 341, V u. 665 S. \$ 12.50.

Die Quellen zur päpstlichen Finanzgeschichte im frühen und hohen Mittelalter fließen nicht sehr reichlich; erst mit dem Einsetzen der päpstlichen Rechnungsbücher gegen Ende des 15. Jahrhunderts lichtet sich für uns das Dunkel, das für die früheren Jahrhunderte über dieser so interessanten Materie lastet. Daneben bieten für diese späte Zeit die päpstlichen Register und die Archive der einzelnen Länder, die die Hauptquellen für die päpstlichen Einnahmen bilden, vor allem das Public Record Office in London, reiches, leider sehr zerstreutes Material. Aus diesem Grunde müssen wir jede Publikation, die uns eine Zusammenstellung dieser Materie bringt, besonders begrüßen. William Lunt, der bereits früher eine Reihe von Aufsätzen zur kurialen Finanz im ausgehenden Mittelalter veröffentlicht hat, unternimmt in dem zur Besprechung stehenden Buch diesen Versuch für die Einnahmen der Kurie auf breiter Basis. Der Charakter der Sammlung, in der sein Werk erscheint, die *Records of civilization*, deren Zweck es ist, dem amerikanischen Studenten wichtige mittelalterliche Texte in bestimmter Auswahl und in englischer Übersetzung zu bringen, bedingt auch die Form seines Buches. Er gibt im wesentlichen eine Zusammenstellung von urkundlichem Material in englischer Sprache. Dadurch wird naturgemäß der allgemeine Wert dieser Sammlung leider sehr stark gemindert. Vorausgeschickt ist diesen „Documents“ eine umfangreiche Einleitung, die sich durch eine ausgedehnte Literaturkenntnis auszeichnet. Soweit ich sehe, sind dem Verf. in dieser Einführung, die zunächst kurz über die Finanzverwaltung und dann ausführlicher über die verschiedenen Arten der Einnahmen handelt, wesentliche Untersuchungen aus diesem umfangreichen Fragenkomplex nicht entgangen. Allerdings konnte er die letzten Arbeiten auf diesem Gebiet, das wichtige Buch von Maschke über den Peterspfennig und meine Studien zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert im 25. Band der *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven* nicht mehr benutzen. Danach ist jetzt manches, so die Ausführungen über die Anfänge der päpstlichen Kammer zu ergänzen und zu berichtigen. Den Hauptteil des ersten Bandes und den ganzen zweiten Band bilden die Quellenstellen. Insgesamt sind fast 600 Dokumente auszugsweise oder im genauen Wortlaut in Übersetzung wiedergegeben. Die durch die Form der Sammlung notwendige Auswahl wird man in

der vom Verf. vorgenommenen Art billigen. Er hat es verstanden, aus dem in späterer Zeit stark anwachsenden Material das Interessante und Typische auszusuchen. Das gilt auch für die frühe Zeit, die demgegenüber leider etwas zurücktritt. So finden wir hier z. B. den bekannten Brief Gregors I. an den Rektor Petrus in Sizilien über die Verwaltung der Patrimonien (Mon. Germ. Epp. I, 61 n. 42), die Urkunde, durch die Silvester II. Terracina in lehnsrechtlichen Formen an den Grafen Daifer vergab (JL 3912); die wichtigsten Urkunden und Briefe über die Erhebung des englischen Peterspfennigs und eine Reihe von Eintragungen aus dem Liber censusum. Weniger praktisch scheint mir die Anordnung des Stoffes zu sein. Sie geschieht nicht chronologisch; sondern nach sachlichen Gesichtspunkten, wobei der Verf. einmal zwischen Verwaltung und Einnahmen scheidet und dann auch innerhalb dieser beiden Hauptgruppen eine große Zahl von Unterabteilungen geschaffen hat. Dies Verfahren ist — zum mindesten für die Zeit bis 1200 — zu unübersichtlich. Zudem wird die Verschiedenheit der Nachrichten, die häufig eine Urkunde enthält, nicht genügend berücksichtigt. So ist das Schreiben Urbans II. (JL 5494), in dem er die französische Geistlichkeit um finanzielle Hilfe bittet, bei den „Subsidien“ eingereiht, dadurch tritt die Tatsache zu wenig in Erscheinung, daß das gleiche Schreiben auch interessante Nachrichten über die Form, in der damals kirchliche und klösterliche Abgaben erhoben wurden, bietet. Es hätte sich wenigstens empfohlen, in einem Anhang eine Übersicht über die chronologische Folge der Stücke zu geben; dadurch wäre auch das allmähliche Werden des kurialen Finanzsystems viel deutlicher hervorgetreten. Der größte Teil der angeführten Quellenstellen sind schon aus anderen Drucken bekannt; daneben hat der Verf. noch eine Reihe unbekannter Stücke aus englischen Archiven beigezeichnet, bei denen man die Wiedergabe des originalen Textes besonders schmerzlich vermißt, da durch die Übersetzung die technischen Ausdrücke der Verwaltungssprache nicht zu erfassen sind. Recht nützliche Dienste hingegen wird das umfangreiche Literaturverzeichnis, das dem zweiten Bande beigegeben ist, für weitere Arbeiten leisten.

Berlin.

K. Jordan.

Annie I. Cameron, D. litt., *The Apostolic Camera and the Scottish Benefices 1418—1488*. St. Andrews University Publications No. XXXV. Published by Humphrey Milford, Oxford University Press. 20/— net.

This book is the outcome of researches made in the Vatican Archives, and the main part of it is a Calendar of all the entries relating to Scotland in the Registers of the Apostolic Camera from the accession of Martin V to the death of James III, King of Scots. The extracts are taken from six sources of which the most important are the *Libri Obligationum et Solutionum* and the *Libri Annatarum*, and are printed in six series, each in chronological order. They are almost exclusively records of the financial dealings of the Curia with clerics provided to Scottish benefices large and small. An exhaustive and serviceable index makes it possible to trace the fortunes of ecclesiastical personages, important or otherwise, of that time. Light is also thrown upon the working of the various Church agencies in Scotland, on the temporal side at least, and one learns

with some surprise of the great numbers of Scottish clergy who visited Rome in spite of royal and parliamentary restriction.

Issues of wider interest, however, are also raised, and in two illuminating introductory essays Dr. Cameron discusses the procedure and administration of the Roman Curia in the matter of Consistorial Provisions and of Annates during an important period of Papal History, using Scottish examples to illustrate methods adopted throughout the lands of Western Christendom. Papal Provisions and Annates were a universally felt grievance and were bitterly attacked at the Reforming Councils of Constance and Basel, but the Papacy admittedly needed revenue and the Reformers had no other source to propose. With the failure of the Conciliar movement, therefore, the Curia had no option but to systematize and centralize these important sources of income. Churchmen generally acquiesced, no doubt feeling that their interests were safer in Roman keeping than in the hands of local magnates or even of national Kings. There were difficulties in the way. There was uncertainty in the value of benefices, leading to lengthy investigation on the spot. There was uncertainty as to currency values. There was inability of the beneficiary to pay or even to obtain undisputed possession of his benefice. This Scottish Calendar abounds in examples of intrusions, particularly in the troubled reign of James III. But, in spite of all, the Curia evolved with the aid of Italian bankers an elaborate businesslike and effective fiscal system. Dr. Cameron shows clearly the growing influence of these bankers as intermediaries between the Camera and its debtors, and how they came to advance the money due for provisions or Annates, retaining the bulls of appointment until the parties had paid their dues, probably with interest on the sum advanced. These and many other details are carefully studied by Dr. Cameron on the basis of the new material which she has collected.

The period is also an important one in Scottish Church History, including as it does the completion of the Scottish hierarchy by the erection of the Archbishopric of St. Andrews (1472), and the incorporation into the Scottish Church of the dioceses of Orkney and Sodor (formerly province of Nidarös) and Galloway (Candida Casa, formerly province of York). Not only so, but the advent of James I. (1424) introduces a new and vigorous period in the development of the Scottish monarchy with constant friction between the Crown supported by Parliament and the Papacy. Not till 1487 did the Pope, Innocent VIII, reach an agreement with James III, which assured to the King some say in the appointment of bishops. Of all this there is little upon the surface in the Calendar. The King of Scots appears but seldom in it, though we hear of his procurator at Rome, and of his representations being heard relative to a disputed valuation of the bishopric of Dunblane. Even the entries affecting William Croyser, Archdeacon of Teviotdale, give no hint that he was the catspaw of Eugenius IV in his attack upon the anti-curial legislation of James I, while those affecting John Cameron, Bishop of Glasgow, Chancellor of Scotland and abetter of the King's policy, are simply a record of his continued procrastination in payment of his provision dues. The whole question is fully discussed in the introduction and the entries are explained in the light of what is otherwise known of the historical situation.

The book breaks new ground so far as English-speaking scholarship is concerned, and is a welcome contribution to an obscure but interesting and important period in Scottish Church History.

Edinburgh.

John H. S. Burleigh.

Regesten der Erzbischöfe von Bremen, von Otto Heinrich May. Band I, Lieferung 2. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen XI.) Hannover, Selbstverlag der Historischen Kommission, Kommissionsverlag: Gustav Winters Buchhandlung, Fr. Quelle Nachf., Bremen 1935.

Der in dieser Zeitschrift Neue Folge Band 11 (1929), S. 278 f. angezeigten ersten Lieferung dieser Regesten ist die hier zu verzeichnende zweite Lieferung mit erfreulicher Gleichmäßigkeit und nicht zu großem zeitlichem Abstände gefolgt. Sie verarbeitet den Stoff bis zum Tode des Erzbischofs Giselbert (1506 Nov. 18; dazu noch eine Urkunde vom 16. Dez. 1508), behandelt also die Zeit des 12. und 13. Jahrhunderts. Der erste Band dieser Regesten ist nach seiner Quellensubstanz damit abgeschlossen; ein Vorwort mit den Grundsätzen der Herausgabe sowie Literaturverzeichnis, Liste der Siglen und Register, dazu auch Nachträge und Verbesserungen, sollen als Schlußlieferung folgen und werden hoffentlich baldmöglichst die Benutzer erfreuen.

Die Bearbeitung ist offensichtlich mit der gleichen Umsicht, Sorgfalt und Zuverlässigkeit durchgeführt wie die der ersten Lieferung. Die Regesten sind überall ausführlich und genau gefaßt, Überlieferungen und Druckorte sind mit großer Genauigkeit und Vollständigkeit angegeben. Eine weitschichtige Literatur zu den 1186 Nummern dieser Lieferung (Nr. 401—1586) ist mit großer Gewissenhaftigkeit und vielen Kenntnissen zusammengetragen, auch der Stoff selbst aus verschiedenartigsten Überlieferungen von vielen Orten gesammelt. Man kann nur sagen, daß für jede weitere geschichtliche Arbeit über das Erzbistum Bremen bis 1506 hier ein vorzügliches Arbeitsinstrument geschaffen, eine sichere Grundlage gelegt ist.

Gegenüber der Sichtung des spärlichen und durch Fälschungen verunstalteten Stoffes der Frühzeit in Lieferung 1 ist in Lieferung 2 die Hauptaufgabe des Bearbeiters die Sammlung des umfangreicher werdenden Stoffes der etwas späteren Jahrhunderte. Noch nicht genügend gesichert erscheint mir die Beurteilung der Urkunden des Erzbischofs Adalbero (1125—1148) durch die Arbeit von Biereye in der Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte Band 20 (1915); auch May äußert oft Zweifel und Reserve, aber, wie ich glaube, noch nicht genug, besonders in der Frage der Urkunden für Neumünster. Darüber wird, im Vergleich mit den Angaben bei Helmold, noch einmal eine Sonderuntersuchung notwendig sein, die ich zwar seit langem vorbereitet habe, aber noch nie habe ausführen und vorlegen können. Ich hoffe, daß mir das doch noch einmal möglich sein wird.

Die eigene Leistung des Bearbeiters dieser beiden Lieferungen verdient jedes Lob, möchten die Historische Kommission und er die Schlußlieferung des ersten Bandes möglichst umgehend vorlegen können.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Hans-Walter Klewitz, Studien zur territorialen Entwicklung des Bistums Hildesheim. Ein Beitrag zur historischen Geographie Niedersachsens. Mit einer Lichtdruckwiedergabe der Scharnhorstischen Karte des Bistums Hildesheim (15. Heft der Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas

Niedersachsens, herausg. von der Historischen Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig usw.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1932, 74 S. RM. 7.50.

Joseph Prinz, *Das Territorium des Bistums Osnabrück*. Mit 6 Karten. (15. Heft der gleichen Sammlung.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1934, 237 S. RM. 12.60.

Die bischöfliche Landesherrschaft ist das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung. Schon lange bevor dem Bischof von Hildesheim durch Reichstagsentscheidung von 1235 die politische Unabhängigkeit zugesichert wurde, hatte reicher Grundbesitz, am dichtesten um die Zentrale — doch mit Einschluß zahlreicher auswärtiger Höfe, an denen bischöfliche Kirchen entstanden —, ihn an die Seite und über immerhin zahlreiche andere Grundherren gestellt. Daneben war die Landeshoheit durch Verleihung von Grafschaften (höheren Gerichts- und Verwaltungsbezirken), schon an Bischof Bernward und wieder unter Heinrich IV., der auch ausgedehnte Forstbanne schenkte, in gewissem Umfange begründet worden, aber durch Verlehnungen an weltliche Herren und Übergriffe von Vögten, wie sie in allen Bistümern vorkamen, wieder in Frage gestellt. Rekuperationen etwa der ausgedehnten Grafschaft Winzenburg (1152) und in weiterer Folge von Vogteien (nach 1180) deuten sodann die Anfänge wirklicher Territorialpolitik an, die sich vollends (nach dem schon 1905 erbrachten gründlichen Nachweise von A. Peters) von Bischof Konrad II. an als Burgenpolitik zwecks Ausbildung einer Ämterverfassung darstellt. Zu alledem bringt die vorliegende Abhandlung unter treffender Disposition Einzelbelege bis ins 18. Jahrhundert hinab. Doch wäre ein weit reicheres archivalisches Material (in Hannover, Wolfenbüttel, Hildesheim) zu verwerten gewesen, wodurch diese „Studien“ nach den bisherigen Vorarbeiten ein in allen Beziehungen möglichst abschließendes und genaues Bild des Entwicklungsganges hätten ergeben können. Vom Jahre 1599 liegt z. B. ein Versprechen des erwählten Bischofs in Sachen Gografschaft vor, deren allgemeine Verleihung durch den König 1277 den Auftrieb zur Landesherrschaft mit begünstigt hatte. Zu den Ausstellungen, die u. a. G. Schnath im Niedersächs. Jahrbuch X gebracht hat, füge ich bei, daß die Nachweisung der Gerichte oder Ämter S. 58 ff. durch Berücksichtigung der von Kayser 1897 herausgegebenen reformatorischen Kirchenvisitationen innerhalb des 16. Jahrhunderts ein etwas früheres Datum ergeben hätte (auch wäre Amt Gronau S. 62 f. zunächst richtiger unter das vorhergehende Kapitel zu verstellen gewesen). Bezüglich des Archidiakonatswesens, zu dem ich 1929 Ergänzungen geboten habe, ist zu sagen, daß der Umfang allerdings nur ganz vereinzelter Banne die ältere Gauverfassung noch durchscheinen läßt, andere dagegen sich geschlossen oder streckenweise mit dem Bereich der zu Ämtern umgestalteten Vogteien decken. Was Verf. zu Anfang seiner Untersuchung gegen Urgründung des Bistums in Elze bemerkt, hält angesichts einer mit Lambert von Hersfeld beinahe gleichzeitig auftauchenden schriftlichen Tradition der Hildesheimer Kirche selbst (trotz Hauck) nicht Stich. Auch hat nicht Bischof Bernward, sondern erst unter seinem Nachfolger der Kaiser den Streit über die Zugehörigkeit des Stifts Gandersheim zugunsten Hildesheims entschieden.

Auf viel breiterer Grundlage und unter Benutzung allen erreichbaren Materials behandelt J. Prinz das Territorium Osnabrück, das als Landesherrschaft ebenfalls schließlich nur einen Ausschnitt aus der umfangreichen geistlichen Diözese darstellt. Denn diese er-

streckte sich nw. sogar über einen Teil der jetzigen Niederlande (Westerwald mit Onstwedde als Mittelpunkt¹⁾ und nördlich desselben) und umfaßte das sog. Nordland bis dicht an Oldenburg, wo, wie mir aus einer Mitteilung von Sello bekannt ist, der alte Hauptmündungsarm der Haren in die Hunte, der jetzige Schwanenteich im Schloßpark, die Grenze gegen die Diözese Bremen bildete und an dieser Stelle noch innerhalb der Diöz. Osnabrück um 1378 eine Johanniterkapelle errichtet wurde. Der Verlauf bis zur Bildung eines Territoriums ist im wesentlichen der gleiche wie im obigen Falle. Zwar haben die Osnabrücker Bischöfe keine Grafschaften erlangt²⁾, dafür aber schon 1225 die Verfügung über eine Anzahl wichtiger Gogerichte, und der Rückkauf von Vogteien, vor allem der Stiftsvogtei 1236, war ein Anlauf zu weiterer Machtgewinnung, während die Ausnutzung des Befestigungsregals zur Errichtung von Burgen (auf Grund der königlichen *confoederatio* von 1220 S. 108, 167) gegen 1250 und vollends bis um 1350 nebst weiterer Festigung der Gerichtshoheit (Gogerichte mit verstärkten Befugnissen) den Ausschlag gab, so daß die Ausbildung von Ämtern an den bischöfl. Burgsitzen den Zusammenschluß vollenden konnte. In zehn Kapiteln, die gleichermaßen erschöpfend wie lehrreich sind, führt die Untersuchung den umfangreichen Stoff bis zur Säkularisation des Bistums und darüber hinaus vor, ohne die Erörterung schwieriger Grundbegriffe zu umgehen. Die Beigabe vorzüglicher Karten unterstützt das Verständnis des gesamten Entwicklungsvorganges. Was die Untersuchung ferner besonders auszeichnet, ist die Einfügung eines besonderen Kapitels (III) über die kirchlichen Sprengel des Bistums, in welchem Verf. zu den Anfängen der Missionierung vorstößt und sein besonderes Augenmerk auf Feststellung ältester Kirchen an den Vororten der Gaue richtet. Letztere überhaupt zu bestimmen (Kap. II), war durch die Vorarbeiten F. Philippis erleichtert. Darüber hinaus sucht Prinz einige südliche Gaue näher zu bestimmen³⁾, wobei auch das Problem der *ecclesia in Saxlinga* (Urk. für Visbek 819) zum Austrag kommt⁴⁾, während er die Erwähnungen eines Ammergaus

1) Über die politischen Verhältnisse des Westerwaldes orientierte v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II (1882) 1292 ff.

2) Das vielerörterte Forstbannprivileg von 965 (S. 58 ff.) ist ohne erheblichen Einfluß gewesen (S. 169).

3) Wenn für die Exklave Wiedenbrück (Erklärungsversuch S. 49 f.) die Bezeichnung *Sinithi* (als Gau) gewählt wird, dürfte doch der weitere Umfang dieses Begriffs (Paderborner Senne) trotz der nördlichen Lage des gleichnamigen Waldes in Rechnung zu stellen sein. Aber war es ursprünglich wirklich eine Exklave (vgl. S. 57)?

4) Hiernach käme Emsbüren (w. der Ems!), noch im Lingischen, in Frage, als im gleichnamigen Untergau des Venkigaues gelegen; daß in diesem außer Visbek Münster missionierte, findet eine gewisse Bestätigung durch den Umstand, daß Kloster Werden (Gründung Liudgers) darin Besitzungen hatte (Schapen, auch das Patronatsrecht). Wenn der Begriff *Saxlinga* im Gegensatz zu Lingen gemeint sein sollte, ließe sich annehmen, daß hier etwa Friesen gesiedelt hätten. Die früher geäußerte Vermutung OM III 270, daß die Kirche S. im Lengener Land (Hauptort Remels) anzusetzen sei, wird auszuschließen sein, da Osnabrück schwerlich so früh in diesen nördlichen Bezirk vorgedrungen ist.

anders deutet, als es vor ihm G. Sello getan hat⁵⁾. Die alten Gaukirchen werden, nach dem Grundsatz, daß das Kirchspiel die kleinste territoriale Einheit bildet, auch Sitze von Gogerichten gewesen sein, was freilich erst unter späteren, veränderten Verhältnissen einigermaßen zu erkennen ist. Schon deutlicher ist in diesem Zusammenhange, daß vor Ausbildung der Archidiakonatsverfassung im Bistum (seit 1160 und vor 1224), welche ursprüngliche Zusammengehörigkeiten verwischt hat, im 10. und 11. Jahrhundert einzelne Kirchen als Sendsprengel erscheinen, die durch Zerfall der alten Gaukirchenverbände entstanden waren: damit ist eine nicht zu übersehende Zwischenstufe der kirchlichen Entwicklung und Organisation gegeben (S. 32 f., 63 ff.). Die S. 74 ff. angehängte wertvolle Tabelle bringt die Abzweigungen einzelner Kirchen von den Gau- und Mutterkirchen zu klarer Anschauung, kennzeichnet ihren Charakter (ob Eigenkirche usw.) und ihre Gründungszeit⁶⁾ und vermerkt die erste urkundliche Erwähnung sowie den Heiligenpatron (Patrozinien, deren Kenntnis wie in den anderen westfälischen Diözesen besonders reichlich ausfällt, da die große Mehrzahl der Kirchen den katholischen Konfessionsstand beibehalten hat⁷⁾, ferner den Gründer

5) Die territoriale Entwicklung des Herzogtums Oldenburg, Heft 5 der obengenannten Sammlung, 1917, S. 50 f., wo S. annimmt, daß die Nennung des Gaus Ammeri in der Urk. Ottos II. von 980, wofür 819 (Urk. für Visbek) die Bezeichnung Wald vorliegt, während der Gau 985 als im Bistum Bremen gelegen bezeichnet wird (das heutige Ammerland), vielmehr auf die Gegend zwischen Goldenstedt und Vechna sowie die Nähe von Huntlosen weise. Das hat in der Tat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, da bestimmte Anzeichen (gleiche Ortsnamen wie Westerstede, Lindern, Ihorst) darauf hinführen, daß die Kolonisation des Ammerlandes von Süden her und nicht etwa in umgekehrter Richtung, also auch nicht von Bremen aus (Prinz S. 47), erfolgt ist.

6) Es ist wohl des Guten zuviel getan, wenn Prinz in seiner Tabelle nach dem Vorgange von Tibus (für Diözese Münster), den er doch vorsichtig verwertet (S. 71 A. 6), eine Reihe älterer Kirchen, die nicht gerade Gaukirchen sind, als Urfparreien schon „um 800“ ansetzt, wo die Angabe „9. Jhd.“ schon ein Höchstmaß bedeutet hätte.

7) Lambert, von Lüttich aus, dessen Bischof den ersten Osnabrücker Dom weihte, S. 44 f.; Martin, Remigius, Dionysius nahe der Anfangszeit; Laurentius im Falle Enger und Bünde (sowie Rehme Dz. Minden) vielleicht sogar auf Wittekind zurückzuführen, dessen Bau der Kirche von Enger, seines Begräbnisortes, die ältere Vita Mathildis reg. MGS VI 576 ausdrücklich bezeugt; die drei Orte gelten als Lieblingsaufenthalt des Sachsenführers, in denen gleichzeitig eine Kirche gebaut wurde (Redeker in Westphälische Provinzial-Blätter, Minden 1828, I 4 S. 40). Zur Mundart der Gegend vgl. Schwagmeyer (Diss.). An der alten Kirche in Enger wird das Stift 947 gegründet sein, das in der betr. Urkunde auch den Namen des Laurentius trägt, allerdings schon 950 und 968 unter dem Namen des Dionysius erscheint, der auf Veranlassung der Königin von ihrer älteren Stiftsgründung Quedlinburg her übernommen sein kann, während das Patrozinium der Marktkirche in E. offen bleiben muß. Dasjenige des hl. Alexander in Wallenhorst steht aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhange damit, daß W. (wie Bokern nw. Lohne, auf Karte I neben Damme verlegt) Durchgangsort bei der Übertragung der Gebeine dieses Heiligen war, seine Kirche also älteren Ursprungs sein dürfte, als Prinz S. 205 annimmt (der dor-

oder doch Patronatsherrn⁸⁾ und die Zugehörigkeit zu den betreffenden Archidiaconaten, deren geschlossener Bestand nach der Liste von 1456/58 auf S. 83 erscheint. Sonstige die verschiedenen — insgesamt 166 — Kirchen betreffende Einzelheiten werden in alphabetisch angeordneten Bemerkungen und Belegen gegen Ende der Untersuchung nachgebracht. Allem voran steht ein Kap. (I), das die landschaftlichen Voraussetzungen und Besiedlungsverhältnisse sogar bis in die Vorzeit (jüngere Steinzeit) zurückverfolgt und für die Frühgeschichte Grenzfeststellungen der Mundarten vornimmt, von denen die westfälische auf den Hauptteil der Diözese entfällt, während ihre östliche Grenze sogar mit der des ducatus Westfaliae gegen Engern fast auf der ganzen Linie zusammenläuft. Wir erhalten somit einen besonders reichen und vollständigen Einblick in die Entwicklung dieser Diözese und ihres späteren Territoriums, so daß die Untersuchung einfach als Muster für ähnliche Forschungen dienen kann.

Betheln (Hann.)

E. Hennecke.

Heinrich Christoph Matthes, Die Einheitlichkeit des Orrmulum. Studien zur Textkritik, zu den Quellen und zur sprachlichen Form von Orrmins Evangelienbuch. (Germanische Bibliothek. II. Abteilung: Untersuchungen und Texte.) Heidelberg 1953. Carl Winters Universitätsbuchhandlung. XVI, 277 S. Geh. RM. 17.50, geb. RM. 19.50.

Diese Arbeit setzt es sich zum Ziel, die wesentliche Einheitlichkeit der Verfasserschaft an der frühmittelenglischen Evangelienharmonie

tige Hof konnte dem Bischof auch ohne die Kirche geschenkt sein); die eigentümliche Beobachtung, daß sich auf ihrem Turm im Unterschied von den umliegenden Kirchtürmen eine Henne befindet (als Filialverhältnis gedeutet, vgl. die entsprechenden Figuren auf der Goldschale im Schatz von Monza), mag auf sich beruhen. Vitus als Heiligenpatron findet sich an einer Anzahl von Kirchen, die seit 834 bzw. 855 im Bezirk von Meppen bzw. Visbek zu Corvey gehörten, und ist bei einigen erst nachdem an Stelle ursprünglich anderer getreten (Meppen, Freren); in Barnstorf findet sich 1347 (Urk. des Hist. Ver. für Niedersachsen 673) u. ö. das Patrozinium des hl. Kreuzes (erst später Vitus Prinz S. 181), ebenso in Friesoythe (Urkunden v. J. 1426 bei Reimers, vgl. schon Sello). In Bippen spricht für den hl. Georg das Kirchensiegel (Unterschrift und Figur). In einem weiteren Anhang zur Tabelle hat Verf. die Patrozinien sämtlicher Kirchen im Osnabrückschen mit Einfluß von Kapellen alphabetisch zusammengestellt.

8) Dem Kloster Corvey (s. vorige Anmerkung) weist Verf. eine Anzahl Eigenkirchen ohne beigegebenen Beleg zu, so die Tochterkirchen Hesepe und Rhede (was noch nicht das gleiche Patronatsverhältnis wie der betr. Mutterkirche bedingt), ferner Westerstede (das jetzige Westerbürg, wo Kloster Werden früh begütert war) und Lohne. Was die übrigen betrifft, so ist der in der Tabelle angegebene Zeitpunkt „um 1150“ hinfällig; denn die Nachricht OUB I 279, aus P. Wigands Archiv III 3, S. 8 entnommen, befindet sich erst in einem um 1500 (!) angefertigten Nachtrag der betr. Hs. (Philippi, Abhandlungen über Corveyer Geschichtsschreibung II 129), so daß vor dieser Zeit ein Beweis für die Kirchen in Sögel, Gr.-Kneten, Altenoythe und Belm noch aussteht. Als Patronatskirche des Stifts Herford begegnet Lengerich i. W. schon 1170 WUB I 1958.

„Ormulum“ nachzuweisen. Diese Aufgabe ist methodisch sauber und mit viel kombinatorischem Scharfsinn durchgeführt, und man wird den Ergebnissen, nach denen besonders auch die vielen Einschübe und Korrekturen, wenn nicht vom ursprünglichen Verfasser selbst, so doch von Leuten seiner nächsten Umgebung und auf seine Aufforderung hin vorgenommen wurden, im wesentlichen zustimmen können. Obwohl das Hauptziel der Arbeit rein philologisch ist, fällt auch auf mehrere breitere Problemkreise neues Licht und dadurch gewinnt die Untersuchung auch kirchenhistorisches Interesse. Zunächst wird die Frage der Quellen ausführlich aufgerollt und in Widerlegung früherer Meinungen eine im Ma. weitverbreitete Bibelglosse, die dem Walafrid Strabo und dem Anselm von Laon zugeschrieben wurde, als Hauptquelle nachgewiesen, woneben nur noch einige Bibelkommentare Bedas in Frage kommen. Wichtiger als dieser Beitrag zur Geschichte eines wichtigen Bibelwerkes ist die neue Auffassung vom Wesen des Ormulum, die der Verfasser in überzeugenden Argumenten gegen die bisherigen Ansichten begründet: Wir haben es hier nicht mit einer Homiliensammlung, sondern mit einer sorgfältig durchdachten Evangelienharmonie zu tun. Soweit aber unsere bisherige Kenntnis der Geschichte der Evangelienharmonien geht (196), kannte das Ma. weder vor noch nach Orrmin durchgeführte Evangelienharmonien, und das Ormulum wäre danach eine Neuheit und originelle Leistung. Es wird nämlich in sehr interessanter Weise gezeigt (47–76), wie geschickt hier die verschiedenen Berichte nicht mechanisch aufgereiht, sondern mosaikartig zu einer Einheit verwoben sind. In den späteren Partien läßt das allerdings nach, aber die dafür vom Verfasser als Grund vermuteten bewußten Absichten des Autors (74) leuchten nicht recht ein, und man hat wohl einfach Nachlassen des Eifers anzunehmen. Das wäre sogar ein weiteres Argument dafür, daß eine originelle Leistung vorliegt. Der Verfasser scheut diese Folgerung (196), solange nicht eine genauere Erforschung der Geschichte der Evangelienharmonien das Fehlen von Vorlagen erwiesen habe, und diese Scheu ist vorläufig sicher berechtigt. Aber warum sollte hier nicht einmal gerade eine volkssprachliche Arbeit, selbst wenn sie, wie das Ormulum, aus dem saeculum obscurum der englischen Literatur stammt, Pionierarbeit geleistet haben, da doch die Volksseelsorge eine Evangelienharmonie besonders nahelegte? Die Forschung auf dem Gebiet der Darstellungen des Lebens Jesu könnte jedenfalls durch die vorliegende Untersuchung auf das Ormulum aufmerksam werden.

Bei diesen wertvollen literarhistorischen und kirchenhistorischen Ergebnissen ist es bedauerlich, daß der Verfasser dann doch diesen Fragen nur so weit nachgeht, als sie mit seinem textkritischen Hauptziel zusammenhängen, und etwa nicht auch den Aufbau der verlorenen Teile an der erhaltenen Liste der lat. Texte verfolgt (61), oder die Quellenfrage nicht zu Ende behandelt, nachdem sie schon so weit und ergebnisreich gefördert ist. Diese Dinge hätten eher als das rein philologische Problem einen lohnenden Hauptzweck der übrigens etwas langatmigen Untersuchung gestellt.

Cambridge.

Ludwig Borinski.

Gertrud Frischmuth, Die paulinische Konzeption
in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux.
(= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hsg. von A.

Schlatter und W. Lütgert. 37. Bd. Heft 4.) Gütersloh. Bertelsmann. 1935. 111 S. RM. 5.20.

Das Buch der Verf. ist dadurch bemerkenswert, daß es einen neuen Entwurf der bernhardinischen Frömmigkeit bringt, wie er erst durch die neuen Bernhardforschungen und durch die veränderte Beurteilung der mittelalterlichen Mystik in den Arbeiten der letzten Jahre, vor allem in den Arbeiten von R. Seeberg zur mittelalterlichen Kirchengeschichte möglich geworden ist. Von vornherein wird eine klare Front gegen die beiden traditionell gewordenen Anschauungen abgesteckt, die bisher die Deutung der bernhardinischen Frömmigkeit in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung beeinflußt haben: einmal betr. der Anschauung von den geschichtlichen Zusammenhängen der bernhardinischen Frömmigkeit die Harnacksche These, daß die bernhardinische Frömmigkeit von der augustinisch-neuplatonischen Linie der abendländischen Mystik her zu verstehen sei, zweitens betr. der theologischen Beurteilung Bernhards die Ritsch'sche These, welche einen Gegensatz zwischen Christusglaube und Christumystik konstruierte und die Christumystik als unevangelisch abtat. Demgegenüber geht die Verf. von einer Hauptthese aus: die bernhardinische Frömmigkeit ist eine innere Neugestaltung und Verlebendigung des paulinischen Frömmigkeitstypus, und die bereits von der früheren Forschung festgestellten Beziehungen des bernhardinischen zum paulinischen Denken sind nicht nur punktuelle Berührungen, sondern ein Teilstück aus einer Frömmigkeitshaltung, die in viel umfassenderem Sinne eine Identität mit der paulinischen Frömmigkeit aufweist. Dementsprechend werden die beiden genannten Thesen richtiggestellt — einmal die Harnacksche These durch den Nachweis, daß bei Bernhard nicht die neuplatonische, sondern die paulinische Linie der abendländischen Frömmigkeit aufgenommen wird und daß auch die Anknüpfung Bernhards an Augustin niemals in dem Neuplatonischen bei Augustin, sondern nur in dem Genuinchristlichen bei Augustin zu suchen ist, das aus paulinischem Geiste genährt ist. Diese Abwehr des Augustinismus ist, wie die Verf. ausdrücklich bestätigt, „nicht der Versuch einer Eliminierung des augustinischen Einflusses überhaupt, wohl aber geht die Bemühung dahin, dem Augustinismus den Boden zu entziehen, der Bernhard auf die neuplatonische Ebene schieben wollte“. Zweitens die Ritsch'sche These durch den Nachweis einer inneren Identität in den einzelnen Punkten der bernhardinischen und paulinischen Frömmigkeit: die eigentliche Hauptaufgabe des Buches, die sachlich aufs glücklichste gelöst wird, wenn auch die Form der Darstellung noch manchmal eine gewisse schülerhafte Ungewandtheit und Trockenheit aufweist. Die Untersuchung ist nicht einfach eine Notierung von bernhardinisch-paulinischen Parallelstellen und Pauluszitaten bei Bernhard, sondern sucht im deutlichen Bewußtsein der historischen Distanz und Verlagerung in einer Erforschung der einzelnen Elemente der bernhardinischen Frömmigkeit die innere Verwandtschaft mit dem paulinischen Grundtypus aufzuweisen. Das erste Kapitel bringt die allgemeinen Grundlagen und den Versuch einer Fundierung der These vom paulinischen Einfluß auf Bernhard. Bernhard wird verstanden „als der ertümlich fromme, kontemplativ-praktisch gerichtete, noch ganz untheologische (theologisch in der Richtung des Harnackschen Begriffs vom Dogma verstanden) Typ, der seine Frömmigkeit lebt, dem man nur gerecht wird, wenn man die unmittelbaren Äußerungen seiner Frömmigkeit belauscht“. Für die Beurteilung dieser Frömmigkeit ist entscheidend, daß sie im Liturgischen lebt und dies ihre formale Daseinsbe-

dingung ist. So bringt die Verf. eine Darstellung des liturgischen Rahmens, der liturgischen *forma pietatis* des täglichen Lebens der bernhardinischen Frömmigkeit, der *forma pietatis*, die ihre Zusammenfassung findet in dem Mysterium der geschichtlich vollendeten Erlösung, das in dem dreifachen Zirkel des liturgischen Geschehens des Kirchenjahres, des Tages und der Messe seine ständige Vergegenwärtigung erhält und dauernd auf die kontemplative Frömmigkeit dessen einwirkt, der dieses liturgische Geschehen vollzieht oder erlebt. Von hier aus werden die einzelnen Berührungspunkte aufgezeichnet (2. Kap.): die Entfaltung des Inhalts der bernhardinischen Frömmigkeit als Christusfrömmigkeit, als paulinische Christinnigkeit unter dem Aufriß des dreifachen adventus Christi, des *primus* (geschehenen) adventus Christi in *infirmirate*, des *ultimus* (zukünftigen) adventus Christi in *maiestate*, des *medius* (gegenwärtigen) adventus Christi in *spiritu*. Der erste adventus zeigt Christus *secundum carnem*, der letzte den zur Rechten des Vaters erhöhten Christus. Entscheidend ist die Betrachtung des gegenwärtigen Christus. „Der Strahl, der von dem *praeteritu* noch ausgeht, der Schein, der von dem *futurum* schon zurückstrahlt, schneiden sich und lassen in diesem *praesentischen* Punkte die ganze Glut der subjektiven Frömmigkeit Bernhards aufflammen, die das Vergangene vergegenwärtigt und das Zukünftige antizipierend in ihren gegenwärtigen Lichtkreis ziehen muß.“ „Das Leben in den gegenwärtigen Christus“, „Die Inexistenz Christi und das Existieren in Christus, unter diesem Erlebnis steht die Frömmigkeit Bernhards wie des Paulus.“ Von hier aus erhält die *theologia crucis* ihren Sinn: Die *communio* an dem Leben Christi in seiner Niedrigkeit, seinem Leiden und Tode führt hinüber in die Gemeinschaft an dem Herrlichkeitsleben Christi. Aber für den Gläubigen ist die volle gloria in diesem Aeon noch verborgen mit Christo in Gott. Das In-Christo-sein ist ein *ambulare non per speciem, sed per fidem*. Bernhard selbst gehört aber wie Paulus zu den wenigen, welchen die Wand, die den gegenwärtigen und den zukünftigen Aeon trennt, transparent wurde. „Bernhard ist einer letzten Intensivierung des Geisteslebnisses gewürdigt worden, er erfährt die ekstasis und empfängt hierin gleich seinem geistlichen Vater Paulus die höchste Steigerung seiner Christinnigkeit.“ Die Geistwirkung und Erfahrung vollzieht sich aber nicht als eine wilde, freie, sondern innerhalb der Kirche. So bringt logischerweise das dritte Kapitel die Gestaltwerdung der *Ecclesia* in Analogie zu dem dreifachen adventus Christi. Entsprechend den drei Formen des adventus Christi liegt zwischen den Gestalten der vorweltlichen und der zukünftigen *Ecclesia* des transzendenten Aeons ihr *status praesens*, in dem die Kirche in die polare Spannung der *infirmitas* Christi und der im Gegensatz verhüllten gloria hineingezogen wird. Nur in der Kirche als dem gegenwärtigen Leib Christi ist die Gemeinschaft mit Christus möglich und bedingt die Gliedgemeinschaft aller, die an dem einen Leib Christi teilhaben. So bedeuten also die kirchlichen Elemente seiner Frömmigkeit keine Verdunklung und Durchkreuzung der Verwandtschaft Bernhards mit dem paulinischen Grundtyp, sondern bestätigen sie gerade in der Andersartigkeit ihres religiösen Ausdrucks. Die These: Bernhard ist in seiner Frömmigkeit ein paulinischer Typus wird sowohl seiner Person wie seiner Tätigkeit und seinem Denken gerechter als die herkömmliche protestantische Interpretation, die Bernhard gerade noch gelten ließ, soweit er in seiner Rechtfertigungs-„Lehre“ als ein „Vorläufer“ der Lutherschen *iustificatio sola fide* erscheinen konnte, eine Interpretation, die ihre Berechtigung lediglich in einem theologischen Geschichtsbild hat,

das in den Spuren Gottfried Arnolds die mittelalterliche Kirchengeschichte auf der Idee des Abfalls und der testes veritatis begründet. Auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Mystik gibt die Arbeit eine Antwort, wengleich die Verf. dieses Problem direkt nicht behandelt. Die Frömmigkeit Bernhards zeigt, daß eine christliche Konzeption des mystischen Erlebens möglich ist, in der die konkreten geschichtlichen Elemente der christlichen Offenbarung dem geschichtseliminierenden Einfluß der mystischen Einheitsidee die Waage hält und daß als Grenzfall, als Frömmigkeitstypus, als Typus der *vita christiana* und der *experientia christiana* eine christliche Mystik möglich ist, in der die jeder Mystik innewohnende Tendenz nach einer Auflösung und Spiritualisierung, Mythisierung und Entgeschichtlichung der christlichen Offenbarung in der Praxis der Frömmigkeit gebündelt ist. Auch hier zeigt die Verwandlung der Kirchengeschichtsschreibung in eine Darstellung der Geschichte und Typen der christlichen Frömmigkeit nicht nur eine reichhaltigere, sondern auch eine tiefere und sachlichere geschichtlichere Erfassung der Gestalten der christlichen Kirche, als dies in einer abstrakten Dogmengeschichtsschreibung möglich ist.

Halle (Saale).

Ernst Benz.

Irmentraud Kern, *Das höfische Gut in den Dichtungen Heinrich Frauenlobs.* (= Germanische Studien, Heft 147.) Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering. 1954. 98 S.

Frauenlob, ein deutscher Dichter aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts, ist gekennzeichnet durch seine „Stellung zwischen zwei Zeiten“: der ritterlich-höfischen und der bürgerlichen. Die vorliegende Darstellung hat sich zur Aufgabe gemacht, diese Stellung zu zeichnen, indem sie die Verbindung nach rückwärts, zu der höfischen Dichtung, aufzeigt. Frauenlob schöpft ganz und gar, auch ganz bewußt, aus dem überlieferten höfischen Gut. Aber ebenso deutlich wird die Auffüllung der alten Formen und Begriffe mit neuem Inhalt, der sie für eine neue Zeit lebendig erhalten soll. Die Darstellung geht gewiß in erster Linie die Germanisten an; aber auch der Kirchenhistoriker wird sie auswerten können. Denn es ist gerade die Eigenart Frauenlobs, „den alten höfischen Tugenden von der theologischen Seite her neuen Wert zu verleihen, damit sie für die veränderte, unhöfische Welt Geltung behalten“. Das wird u. a. an der Bedeutung der *êre*, *triuwe*, *staete* in Frauenlobs Dichtungen aufgewiesen, wie auch die religiöse Bedeutung der *saelde* bei Frauenlob hervorgehoben wird. Es wird hingewiesen auf den Zusammenhang der Wertabstufung der Tugenden bei Frauenlob (rein weltliche, die von der *mæze* begrenzt, göttliche, die unbegrenzt sein müssen) mit der Moralphilosophie des Petrus Lombardus. Andererseits wird als charakteristisch für den Dichter, der darin auch ein Vertreter seiner Zeit ist, das Einfließen weltlicher Motive in die geistliche Dichtung dargestellt (z. B.: Christus wird der *leitvertrip* genannt, wie die höfischen Dichter und auch Frauenlob selbst die Frau im Minnesang anreden; das Verhältnis Gottes zur Maria wird als Minne gezeichnet und ganz ins Irdische verkehrt. Darin geht Frauenlob noch über die höfische Mariendichtung hinaus). — Die Bearbeitung eines so eng begrenzten Stückes aus der Geschichte der deutschen Dichtung trägt durch die Darstellung und quellenmäßige Belegung einzelner charakteristischer Züge, die im Gebiet ihrer Betrachtung liegen, dazu bei, Stoff zu bieten zur Erfassung des Glaubenslebens und des theologischen Denkens dieser Zeit geistiger Wandlung.

Berlin.

J. v. Drigalski.

Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen. Reihe: Geistliche Dichtung des Mittelalters, Bd. 6: „Die Erlösung“. Eine geistliche Dichtung des 14. Jahrhunderts. Auf Grund der sämtlichen Handschriften zum erstenmal kritisch herausgegeben von Friedr. Maurer. Leipzig 1934. Phil. Reclam jun. Verlag. Geh. RM. 7.50, Ganzleinen RM. 9.—, Halbleder RM. 15.—.

Das gegenwärtige Bewußtwerden der Kräfte und Bindungen des Volkstums hat auch die Frage nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für das deutsche Volkstum lebendig gemacht. Zur Vertiefung und Klärung dieser Frage trägt es bei, die Geschichte des christlichen Glaubens im deutschen Volk zu verfolgen. Wir müssen auf die Glaubenszeugnisse deutscher Menschen mit Offenheit hinhören, die den christlichen Glauben annahmen und verkündigten und dabei ihr Volkstum ganz unbewußt wirklich lebten, was ja entscheidender ist, als es zu wissen und zu denken, so wichtig dies für eine Zeit sein mag, die sich dem Leben im Volkstum entfremdet hat und dahin zurückfinden will. In der Reihe „Geistliche Dichtung des Mittelalters“, der 2. Reihe in dem Sammelwerk „Deutsche Literatur in Entwicklungsreihen“, deren Herausgeber Friedrich Maurer ist, sollen die wichtigsten literarischen Denkmäler vom Auftreten der deutschen Quellen bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts zusammengestellt werden, die die nationale Aneignung des Christentums aufzeigen. Der 1. Band soll die Karolingerzeit umfassen, Band 2 die Ottonenzeit, Band 3 die Salierzeit, Band 4 die Salierzeit und frühe Stauferzeit, Band 5 die Zeit des Eindringens der Weltlichkeit. Der vorliegende 6. Band, der die Reihe abschließt, ist als erster erschienen. Er bringt die erste kritische auf sämtlichen Handschriften beruhende Gesamtausgabe der „Erlösung“. Diese Dichtung eines hessischen (oder nassauischen) Geistlichen aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts ist das letzte geistliche Epos, eine letzte Zusammenfassung der biblischen und dogmatischen Dichtung, die im 14. Jahrhundert, mit dem Überwiegen des Interesses am Stoff über das an der Form, von der Prosabibel, den prosaischen biblischen Geschichten abgelöst wird. In der Geschichte der nationalen Aneignung der Bibel kommt also diesem Epos eine besondere Bedeutung zu. Es faßt in straffer Form den Inhalt der Bibel unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte, des Wunders der Erlösung durch Christus zusammen. Das Geschehen steht durchaus im Vordergrund, aber auch das christliche Dogma ist in die Dichtung hineingearbeitet. Die dramatische Bewegtheit vieler „Szenen“ hat mit dazu beigetragen, daß das Epos zur Grundlage eines großen Teils des geistlichen Dramas der Folgezeit geworden ist. Auch viele Motive, denen wir in der geistlichen Lyrik, zumal der Marienlyrik, häufig begegnen, sind in die Dichtung eingewoben. Wegen ihrer Vielseitigkeit ist sie in ihrer knappen eindrucksvollen, dramatisch wirkenden Form besonders geeignet, in die Glaubenswelt christlicher Deutscher des Spätmittelalters einzuführen.

Berlin.

J. von Drigalski.

Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung von Konrad Burdach. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. 6. Band. Schriften Johannis von Neumarkt, hrsg. unter Mitwirkung K. Burdachs von Joseph Klapper. Erster Teil. Buch der Liebkosung. Übersetzung des pseudoaugustinischen Liber soliloquiorum animae ad Deum.

1950. 212 S. Geb. RM. 14.— Zweiter Teil. Hieronymus. Übersetzung der unechten Briefe des Eusebius, Augustin und Cyrill zum Lobe des Heiligen. 1932. XII, 556 S. Geh. RM. 52.50. 7. Band. Petrarca's Briefwechsel mit deutschen Zeitgenossen. Mit einem Anhang: Petrarca's sonstige Berichte und Urteile über Deutschland, hrsg. von Paul Piur. 1935. XVII, 271 S., Geh. RM. 24.—

Der sechste und siebente Band von Burdachs großem Werke (vgl. zuletzt ZKG. N. F. Band 12 [1950], S. 64 ff.), von Burdachs Mitarbeitern Klapper und Piur unter Mitwirkung Burdachs ausgeführt, haben verschiedenen Charakter. Der sechste dient der Literatur- und Sprachgeschichte mit der Herausgabe und Bearbeitung der Übersetzungen Johanns von Neumarkt, denen die lateinischen Originaltexte in der Form, in der sie etwa dem Kanzler Karls IV. vorgelegen haben müssen, in Spaltendruck beigegeben sind. Die beiden Halbbände enthalten einsteilen nur die oben angegebenen Texte mit dem notwendigen Apparat dazu; ein Einleitungsteil, der eine Erörterung der Frage, welche Sprachformen im einzelnen dem Johannes zuzuschreiben sind, eine Beschreibung der Handschriften und Darstellung ihrer mundartlichen Züge, eine Begründung des Verwandtschaftsschemas der Handschriften, ein ausführliches Glossar und dergleichen bringen soll, steht noch aus. Der siebente Band von Piur wird und muß dem Historiker hochwillkommen sein. Er enthält eine ausführliche Einleitung mit Darlegung von Petrarca's Beziehungen zu Deutschland (seine Reisen in Deutschland, seine Beziehungen zu Kaiser Karl IV. und dem Prager Hof, Petrarca und Johann von Neumarkt), dann Ausführungen über die Überlieferung des Briefwechsels und der in den Anhang aufgenommenen Stücke, endlich Bemerkungen zur äußeren Einrichtung der Ausgabe. Die Briefe selbst bieten diejenigen von und an Karl IV., von und an Johann von Neumarkt, zweie an den Erzbischof Ernst von Prag und einen an die Kaiserin Anna, im ganzen 56 Stücke. Ein Anhang bringt unter XIV Nummern Briefe Petrarca's und Stücke aus Briefen, die sich alle irgendwie auf Petrarca's Reisen nach Deutschland und seine gesamten Verbindungen mit Deutschland beziehen. Das ist alles von höchstem Wert und größter Wichtigkeit, ausführlich und mit eingehendster Arbeit erläutert. Es ist notwendig, daß sich jeder Historiker, der sich genauer und allgemeiner mit dem 14. Jahrhundert beschäftigt, eingehend mit diesem Bande vertraut macht; auch zu seiner Weiterverarbeitung wird noch manches zu leisten sein.

Auf meine oben genannten Ausführungen in ZKG. von 1950 und auf andere kritische Einwände gegen sein Werk hat Burdach geantwortet: Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung. *Histor. Zeitschrift* Band 149, Heft 3 (1954), S. 477—521. Darauf zu erwidern ist hier nicht der Ort, aber die Leser dieser Zeitschrift sollen doch auf die Ausführungen Burdachs ausdrücklich hingewiesen werden.

Erlangen.

B. Schmeidler.

Julius Böheim. *Das Landschaftsgefühl des ausgehenden Mittelalters.* (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Bd. 46.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1954. VI, 132 S.

Diese Schrift zeichnet sich durch eine ganze Reihe von Vorzügen aus: reiches Material, klare philosophische Problemstellung, sicheren historischen Zeitsinn, eindringliche, phrasenlose Sprache. Der Kirchenhisto-

riker erfährt willkommene Belehrung über den Wandel der kirchlich-theologisch bestimmten Naturferne, der „Autonomie des Menschen“ des Früh- und Hochmittelalters, hinüber zu dem urwüchsigen Naturgefühl der späteren Jahrhunderte, einem Gefühl, das sich in Dichtung und Malerei zu eigenem Ausdruck emporringt und immer mehr den Gegensatz gegen die scholastische Moraltheologie erkennen läßt, wie es gleichzeitig eine untere Strömung der Vulgärtheologie (in der Predigt vornehmlich) durchdringt. Die Arbeit verdient in höchstem Maße Dank und Anerkennung.

Breslau.

Peter Rassow.

Dietrich von Niem, Dialog über Union und Reform der Kirche 1410 (*De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali*). Mit einer 2. Fassung aus dem Jahre 1415. (= Quellen zur Geistesgesch. d. MA. u. d. Renaissance, 5. Band.) Hrg. von Hermann Heimpel. Leipzig-Berlin, B. G. Teubner. 1955. XXXII, 120 S. Geh. RM. 4.50, geb. RM. 5.80.

Wer in Seminarübungen eine Einführung in die Probleme der reformatorischen Kirchengeschichte geben will, wird dankbar diese handliche und sorgfältige Ausgabe einer der wichtigsten Reformschriften durch den Verfasser der neuesten Monographie über Dietrich von Niem (Münster 1952) begrüßen. Die Textgestaltung, die auf der gesamten handschriftlichen Überlieferung fußt und zwei Fassungen berücksichtigen mußte, versucht ein Bild von der beiden Fassungen zugrunde liegenden Urform zu geben, zugleich aber auch die kirchenpolitisch wichtigen Abweichungen der zweiten Fassung von 1415 deutlich zu machen. Darum ist für die gleichlautenden Stellen ein gemeinsamer Text mit Variantenapparat geboten, während die redaktionellen Verschiedenheiten in Spaltendruck wiedergegeben werden. Eine ausführliche Einleitung führt, gut orientierend, in die vorliegenden Probleme ein, stellt zunächst die Bedeutung der Schrift heraus, erörtert dann Textbestand und Disposition und berichtet schließlich über die Überlieferung.

Berlin-Lichterfelde.

Walter Dreyf.

Paul Arendt, Die Predigten des Konstanzer Konzils. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. Freiburg i. Br., Herder & Co. 1953, XI, 267 S. RM. 5.—.

H. Finke hat sich die wissenschaftliche Erforschung des Konstanzer Konzils zur Aufgabe gesetzt. Viele Jahre durchreiste er die ganze Welt, um das zerstreut liegende Quellenmaterial zu sammeln. Der gewaltige Stoff, der in Jahrzehnten angesammelt wurde, bot dann für seine Schüler Material für Dissertationen. Eine solche Arbeit legt uns nunmehr der Regens des Ermländischen Priesterseminars zu Braunsberg, Paul Arendt, vor. Sie behandelt die Predigten des Konstanzer Konzils, die zweifellos eine beachtenswerte Quelle für die Kirchen- und Kulturgeschichte des 15. Jahrhunderts darstellen. Die Untersuchung legt das in den verschiedenen alten Predigtsammlungen gedruckte Material zugrunde und verbindet das von Finke neu erschlossene reiche Material, das Arendt noch nach den Aufzeichnungen Finkes benützte. Für den Druck des zweiten Bandes der Konstanzer Konzilsakten wurde dieses Quellenmaterial noch einmal

überarbeitet und bedeutend vermehrt. Auch diese Ergänzungen wurden von Arendt noch in seine Publikation hineinverarbeitet.

Arendt beschränkt sich auf „Predigten“, während in den Konstanzer Konzilsakten die „Sermones“ als einheitliches Ganzes betrachtet werden. Daraus ergeben sich die von Arendt erwähnten Unterscheidungen, daß z. B. letzterer nur einen Kardinal als Prediger anführt, während Finke mehrere als Redner erwähnt (S. 29). Da es praktisch kaum möglich ist, Reden und Predigten am Konzil zu unterscheiden, halte ich die in den Acta getroffene Stoffbehandlung für die richtige. Denn wenn z. B. bei der Entsendung oder beim Empfang einer Delegation eine Rede gehalten wird, ist dies eine Rede oder eine Predigt? Wenn Arendt die Predigt als „mündlichen Vortrag religiöser Wahrheiten vor der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde im Namen der Kirche“ definiert, so müßte er viele von ihm als „Predigten“ gebrachte Vorträge ausscheiden. Umgekehrt müßte er nach dieser Definition „Reden“ eines Zabarella, ja sogar des Laien Malatesta ohne weiteres als Predigten aufnehmen. Denn Malatesta sprach im Namen seines Mandanten, des Papstes Gregor, also auch im Namen der Kirche. Die Unterscheidung zwischen Reden und Predigten kann in vielen Fällen nur ziemlich willkürlich geschehen. Die angeführte Definition mag für landläufige Predigten passen, für Konzilspredigten ist sie nicht anwendbar. Denn die weitschweifigen Ausführungen über Mißstände in der Kirche, über das Pfründenwesen, über Fragen der Kirchenpolitik, die Lobeshymnen auf König Sigismund können kaum als „religiöse Wahrheiten“ bezeichnet werden. Als Hauptthema nennt Arendt die Kirchenreform: „Ja im Grunde gibt es nur ein einziges eigentliches Thema, die reformatio ecclesiae..., das alle unsere Predigten mehr oder minder durchzieht“ (S. 88). Daneben müßte unbedingt noch die Union der Kirche genannt werden, die in der ersten Konzilszeit ganz im Vordergrund des Konzilsinteresses und daher auch der Predigten gestanden ist.

Arendt muß sich natürlich auch mit der Frage der konziliaren Theorie in Konstanz befassen. Er vertritt dabei die landläufige, auch von Hefele in seiner Konziliengeschichte gehaltene Ansicht des Sieges des Konziliarismus: „Die konziliare Theorie erringt in Konstanz ihren praktischen Sieg und das Konzil erteilt ihr die formelle Sanktion als kirchliche Lehre.“ Die Gegner des Konziliarismus meint Arendt kurzerhand als „Schmeichler Johannis“ qualifizieren zu können. Diese Ansicht entspricht nicht den Tatsachen. Arendt ist der Gefahr erlegen, eine einzige Quelle, die Predigten, zu verabsolutieren. Aber auch selbst dabei hätte er den Gegenstimmen mehr Bedeutung beilegen müssen. So ist es vor allem auch unrichtig, daß der Konziliarismus „in den ersten Jahren das Konzil beherrschte“. Gerade vom Beginn des Konzils kann dies nicht gesagt werden. Bei Auswertung des gesamten Quellenmaterials können wir feststellen, daß es sich bei der Erklärung der Superiorität des Konzils lediglich um eine Notstandsmaßnahme handelte (vgl. meine Ausführungen in der Festschrift für O. Redlich, Mitt. d. öst. Inst. f. Geschf. Ergbd. XI, 395—420 u. Jahrbuch d. Leo-Gesellschaft 1953, S. 110—127).

Im übrigen gibt das Buch Arendts einen wertvollen Überblick über Inhalt und Form der Predigten auf dem Konstanzer Konzil und bedeutet einen beachtenswerten Beitrag zur spätmittelalterlichen Kultur- und Kirchengeschichte.

Wien.

Johannes Hollnsteiner.

P. [Albert] Auer, O.S.B., Ein neu aufgefundener Katalog der Dominikaner [-] Schriftsteller. Lutetiae Paris.: Haloua 1935. (= Institutum historicum f. f. Praedicatorum, Romae. Dissertationes historicae, fasc. 2). (124 S.) 8°. 20 fr.

Jede Entdeckung, die zur Kenntnis der Literaturgeschichtsschreibung im Mittelalter neues Material zutage bringt, erinnert daran, wie vieles auf diesem Gebiet noch zu klären ist; und jede Untersuchung eines solchen Fundes bekommt diesen Mangel zu spüren. Nur eine umfassende Handschriftenkenntnis befähigt dazu, einen solchen Fund überhaupt zu beurteilen, kritisch in das bekannte Material einzuordnen und in geeigneter Weise zu veröffentlichen. Der Entdecker der neuen, im Prager Dominikanerkonvent St. Anna liegenden Handschrift mit einem Gelehrtenkatalog des Predigerordens, beweist durch Form und Methode der Veröffentlichung und Behandlung seines Fundes, daß er das verwandte Überlieferungsmaterial völlig beherrscht — für den Kenner seines Buches über Johann von Dambach keine Neuigkeit. Wenn trotzdem runde Ergebnisse nicht herauszustellen sind, wenn die philologischen und literarhistorischen Untersuchungen eine genaue Abgrenzung von Quellen- und Abhängigkeitsverhältnissen nicht herbeiführen können, so wird man daraus nicht schließen dürfen, daß die Forschungen etwa nicht tief genug gedungen wären. Die zunächst äußerlich erscheinenden Feststellungen durch Nachweis der mit anderen Listen gemeinsamen Namen und ihrer Reihenfolge dienen mehr zu einer Einführung in die Probleme, als um irgend etwas zu beweisen; nimmt man (S. 68 u. 78) nur etwa die Gruppe um Thomas v. Aquin (Nr. 30—35), deren Reihenfolge Verwandtschaft mit dem Erfurter Katalog wahrscheinlich macht, so ist bei der abweichenden Textgestaltung dieser Einfluß doch nicht als innere Abhängigkeit zu erweisen. Zur Vorsicht mahnt die Tatsache, daß der Erfurter Katalogschreiber aus dem Prager Manuskript oder einem gemeinsamen Textträger gerade an den Stellen ganz deutlich geschöpft hat, wo die äußeren Merkmale nicht übereinstimmen. Man wird hier einmal über die Bedeutung des Weiterwirkens der Prager Liste hinausgehen und dankbar feststellen dürfen, daß ein Anlauf gemacht ist, eines der größten mittelalterlichen Werke der Literaturgeschichtsschreibung, den Katalog der Erfurter Kartause, in seiner Entstehung zu erklären. Die Wirksamkeit der Dominikanerliste tritt also gerade außerhalb der Predigerschriftstellerei am deutlichsten in Erscheinung. Um so eifriger wird man die Spuren verfolgen müssen, welche aus der reinen Ordensliteraturgeschichte hinausführen. Auch die Buxheimer Liste (S. 76), die noch als nicht wiederaufgefunden gelten muß (die Ausgabe des alten Katalogs bringt kein Konkordanz mit den erhaltenen Handschriften), verdient weitere Prüfung. Aber bei solcher Auffassung der Aufgabe, die weit über den Rahmen von Auers Untersuchungen hinausführen würden, häufen sich schon bei der Feststellung der Handschriften die Schwierigkeiten. Beweise dafür sind auch die Versuche, über die heutigen Signaturen ehemaliger Victorini Klarheit zu schaffen, was S. 45 nicht, S. 50/51 nur bedingt gelingt, trotz der Pariser Bemühungen. Wer sieht, wie hypothetisch alles an diese Handschriften Anknüpfende bleiben muß, der wird gerne die Notwendigkeit anerkennen, vor allen Forschungen an Handschriften über diese äußeren Handschriftenfragen Klarheit zu schaffen. Auch in Auers Untersuchung würde manches anders aussehen können, wenn erst das Handschriftenmaterial der Bibliotheken systematisch erschlossen wäre; man würde vielleicht die Bezeichnung

„lector“ bei Johannes von Freiburg nicht als charakteristisch ansehen, die „Summa Pisana“ als geläufigen Titel auffassen, den Peregrius nicht vorzugsweise für östliche Bibliotheken in Anspruch nehmen (S. 87). Um viele ähnliche Fragen bemüht sich die Untersuchung wie der umfangreiche Apparat der Ausgabe, die also auch ihrerseits der Handschriftenforschung erhebliche Förderung bringt. Das Druckbild ist nicht durchweg so klar wie die übersichtlich gegliederte und alle Ansprüche befriedigende Darstellung.

Leipzig.

Heinrich Schreiber.

Paul Ruf, Eine Ingolstädter Bücherschenkung vom Jahre 1502. Mit einem beschreibenden Verzeichnis der erhaltenen Handschriften und Drucke. München, Bayer. Akad. d. Wissensch. 1933 (= Sitzungsberichte der Bayer. Akad. d. Wissensch., philol.-hist. Abt. Jg. 1933, H. 4). (87 S.) 8°.

Hätte Magister Urban Klugkheimer, der erste Dekan der Ingolstädter Artisten der *via moderna*, seine Büchersammlung von 123 Bänden statt im Jahre 1502 zwei Jahre früher der theologischen Fakultät in Ingolstadt geschenkt, dann würde das Verzeichnis dieser beachtlichen Büchersammlung das von Paul Ruf fast gleichzeitig mit dieser Ausgabe im 2. Teil des 3. Bandes der Mittelalterlichen Bibliothekskataloge Deutschlands veröffentlichte Material zur mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte der Universität Ingolstadt noch vermehrt haben; und eine solche Abrundung wäre zu begrüßen gewesen. Die Sonderausgabe aber besitzt einen nennenswerten Vorzug, der in der Katalogausgabe hätte unterdrückt werden müssen: Die erhaltenen Stücke der alten Bibliothek werden identifiziert und mit modernen Mitteln beschrieben. Diese bisher wiedergefundenen Stücke (es ist immerhin Aussicht, daß noch mehr wieder auftaucht) liegen alle in der Universitätsbibliothek in München, von deren bedeutenden Handschriftenschatzen ein Katalog noch nicht gedruckt ist. Man muß deshalb diesen Teilkatalog hoch willkommen heißen, er ist, nicht nur seines Umfanges wegen (S. 28—76), der wichtigste Teil der Veröffentlichung; denn nur durch ihn kann das alte Verzeichnis erst zu rechtem Leben erweckt werden. Die Sammlung Klugkheimers ist nicht etwa eine Zusammenstellung der für den Lehrbetrieb einiger Fächer üblichen Texte und Glossen; sie bietet in ihrem auf fast alle Wissensgebiete ausgedehnten Inhalt ein anschauliches Bild von der Vielseitigkeit eines im Unterrichtsbetriebe stehenden Geistlichen der Zeit; sie bietet auch dem Kenner der spätmittelalterlichen Universitätsgeschichte vielerlei Neues, das keineswegs lokal begrenzt ist (so ist S. 46 auch für Leipzig Beachtliches). Besondere Erwähnung verdient vielleicht der Hymnenkodex 4^o 181 mit seinem reichen Inhalt. Lehrreich ist aber auch ein Vergleich des alten Kataloges mit den Angaben in den modernen Beschreibungen; erst durch die Verzeichnung mit den heutigen wissenschaftlichen Hilfsmitteln kommen Dinge zum Vorschein, die sich harmlos im alten Katalog verstecken, auch wenn dieses Inventar (das mit allen Rechtsformen der Schenkungs-urkunde ausgestattet ist) plötzlich (S. 24) glaubt, sich mit Hinweis auf die genaueren Inhaltsangaben im Band selbst begnügen zu können. Durch solchen Vergleich läßt sich ermitteln, daß die alte Angabe *Yrolomi sanctorum* offenbar aus *Viola sanctorum* verderbt ist. In solchen Fällen hätte man gewünscht, daß die Ausgabe nicht ganz so schweigsam gewesen wäre. Der Apparat beschränkt sich auf ganz

wenige Emendationen; wenigstens ein „(!“ hätte man z. B. bei einer ungewöhnlichen Namensform wie S. 21 Johannes de Bronnard (für Bromyard) erwartet, da andere, weniger auffallende Fälle so behandelt sind. So bleibt auch unerklärt, wach ein Maß S. 19 mit arcus gemeint ist, das die Grenze angibt für die magni und die parvi libri (bei den identifizierten Bänden entspricht die Unterscheidung genau der von 2^o u. 4^o); auch andere Stellen geben über das spätmittelalterliche Buchwesen erwünschte Aufschlüsse; so ist S. 10/11 die Gelegenheit benutzt, ein testamentarisches Bücherverzeichnis von 1509 zu veröffentlichen. Die S. 55 erwähnte Bücherliste wird in ihrer Bedeutung nicht klar; ist das angegebene wirklich nur Incipit? Ist es von Klugheimers Hand? — Die Normalisierung von Namen und Titeln ist mit Vorsicht durchgeführt; das Register, dem leider Sachtitel ganz fehlen, zeigt, daß vieles in dieser Richtung stillschweigend getan ist. Erwähnung verdient endlich die aus der Schenkungsurkunde ersichtliche Auffassung des Stifters vom Wesen einer Fakultätsbibliothek seiner Zeit. Als Benützer seiner Bücher denkt er sich ausschließlich pauperes studentes, die das unter fest geregelten Bedingungen entliehene Buch ein Jahr lang benützen dürfen. Wie weit seine Stiftung diese ihre Bestimmung erfüllt hat, geht aus dem mitgeteilten Material nicht hervor.

Leipzig.

Heinrich Schreiber.

Luther.

Martin Luther. Dargestellt von seinen Freunden und Zeitgenossen Johannes Mathesius, Philipp Melancthon, Lucas Cranach d. Ä., Hans Sachs u. a. Mit einer Einleitung von August Ferdinand Cohrs. Herausgegeben und mit Photos der Lutherstätten versehen von Martin Hürli mann. Berlin. Atlantis-Verlag. 1955. 336 S. Geb. RM. 3,75.

Heyck, Eduard, Luther. Mit 65 Abbildungen und 3 Faksimiles. (= Monographien zur Weltgeschichte. In Verbindung mit anderen herausgegeben von Eduard Heyck. Bd. 29: Luther.) 2. bearb. Aufl. Bielefeld und Leipzig. Velhagen und Klasing. 1955. 120 S. Geb. RM.

Beide Bücher verfolgen keine wissenschaftliche Absicht, aber jedes ist in seiner Art charakteristisch und durch seltene Faksimiles und sehr gute photographische Wiedergaben von Bildern aus der Reformationszeit und Lutherstätten, wobei vor allem nicht allgemein Bekanntes gezeigt wird, ausgezeichnet. Hürli mann kam es bei seinem Werke darauf an, das zeitgenössische Luther-Bildnis vorzuführen, wie es Mitarbeiter, Freunde und Gegner erlebt haben. So bietet er aus den zeitgenössischen Quellen eine schöne Auswahl dar. An größeren Stücken werden Melancthons Vita von 1546 ganz und Predigt I—XIV der 16 Lutherpredigten von Johannes Mathesius abgedruckt. Unter dem Thema „Stimmen der Zeit“ sind die Eindrücke, die Luther während der Leipziger Disputation auf Mosellanus und in Worms auf Aleander und Ölhafen machte, wiedergegeben.

Dazu kommen aus der Bulle Exsurge Domine und dem Breve von 1525 die Stimmen Leos X. und Hadrians VI.; ihnen reihen sich die Urteile von Erasmus, Notizen aus Dürers Reisetagebuch und die Ein-

drücke Blarers in seiner Wittenberger Studienzeit an. Eine anschauliche Schilderung des Erländer Bischofs, Staatsmannes und Dichters Johannes Dantiscus von seinem Besuch in Wittenberg — ihm machte Luthers gewandtes, freundlich-überlegenes, geselliges Wesen und der vornehme Stil seines Auftretens und Hauses Eindruck — und die Äußerungen von Erasmus Alberus, der wie Melanchthon u. a. in Luther den besonders begnadeten „Mann Gottes“ sieht — die Wurzeln dafür liegen in Luthers Selbstauffassung — beschließen dieses Kapitel. Vielleicht hätte man noch einige Stücke aus Johann Oldecops Tagebuch, etwa die über die Vorlesungstätigkeit Luthers, hinzufügen können. Die Begräbnisreden von Melanchthon, Jonas und Bugenhagen, die Luthers Persönlichkeit unter bestimmten geschichtstheologischen Kategorien sehen und sie so in den Verlauf der Kirchengeschichte einordnen, bilden das Schlußkapitel. Hans Sachs' kostbare Gedichte — die Wittenbergisch Nachtigall und das Epitaphium — eröffnen und schließen das gelungene Werk, in dem Wort und Bild gleich stark reden, ab. Die Einleitung von Cohrs geht klug und besonnen auf die Fragestellungen über Luthers Werk und Person, die die Gegenwart aufgeworfen hat, ein; aber sie verliert, indem sie Luther zu einem Theologen der Existenz und Entscheidung umdeutet.

Lebendig und anschaulich geschrieben ist Heycks Werk. Es stellt vorwiegend den Ablauf der politischen und äußeren Ereignisse der Reformationszeit dar, ohne dabei genügend das in dieser Epoche der deutschen Geschichte ja besonders deutliche Ineinander von politischer und religiöser Haltung bei den einzelnen Personen hervortreten zu lassen. Die Gedankenwelt Luthers wird, wo gelegentlich auf sie eingegangen wird, unter dem doch jetzt überwundenen psychologischen Gesichtspunkt gesehen; Luthers große Werke werden selten, und wenn es geschieht, mangelhaft charakterisiert; Luthers innere Entwicklung kann ohne eingehende Vorarbeit an den Quellen nicht gezeichnet werden. Aufs Ganze gesehen scheint bei H. bewußt oder unbewußt das Lutherwerk Hausraths nachzuwirken.

Berlin.

Peter Meinhold.

Literatur zum Lutherjubiläum von 1953.

Das Lutherjubiläum von 1953 hat eine Reihe von Editionen, von Einzeluntersuchungen und Universitätsreden gebracht, die die zur Zeit besonders akute Frage nach den „deutschen“ Zügen in der Persönlichkeit und in der Theologie Luthers behandeln. — Das zur Lektüre an Schulen bestimmte Sammelbändchen von Brodführer¹⁾ bringt in modernem Deutsch eine Auswahl aus den Streit- und Gelegenheitschriften, Tischreden, Liedern und Briefen Luthers. Die ausgewählten Abschnitte vermitteln immerhin einen Eindruck von der Person Luthers, seinem Anteil an der Ausprägung des deutschen Nationalgefühls und seinen Einwirkungen auf das öffentliche und kulturelle Leben in Deutschland.

Die literarische Bedeutung von Luthers gesamtem Schrifttum für die Entwicklung der frühneuhochdeutschen Sprache an geeigneter Aus-

1) Martin Luther, Auswahl aus seinen Werken. Mit 6 Bildern. Ausgewählt und mit Anmerkungen versehen von Eduard Brodführer. Breslau, Ferd. Hirt, 1953. 126 S. RM —.50, geb. RM. —.85.

wahl vorzuführen, ist der Zweck der von Bebermeyer²⁾ veranstalteten Ausgabe. An erster Stelle wird Luther als der sprachschöpferische, den gegebenen Stoff mit dem Geist der Muttersprache durchdringende Übersetzer vorgeführt. Daß Luther die Schwierigkeiten solcher Arbeiten selbst empfunden, sie aber auch gemeistert hat — für Luther ist Sprache geformter Geist —, zeigen die von B. ausgewählten Abschnitte, in denen vor allem Luther sich über seine Übersetzungsarbeit ausspricht. Aber es veranschaulichen auch die dargebotenen Vergleiche einzelner Bibelstellen der lutherischen und vorlutherischen Übersetzung. Die Zainerbibel hat Luther, wie B. ausführt, nur gelegentlich als Hilfsmittel, nicht aber als ständige Vorlage benutzt. Neben dem Abdruck kurzer Abschnitte aus Luthers exegetischen Schriften, seinen Flug- und Streitschriften, in denen sich besonders sein Zeitgefühl und seine Zeitbeurteilung widerspiegeln, die aber auch die Kraft seiner Diktion veranschaulichen, vereinigt die zum Schluß gebrachte Auswahl aus den Tischreden, Briefen und Liedern Bekanntes und weniger Bekanntes. Hier tritt Luther in seiner ganzen persönlichen Unmittelbarkeit vor uns, muß man ihn doch auch als den Begründer dieser literarischen Gattungen für die deutsche Literatur ansehen.

Zu den bisher schon bekannten und in der Weimarer Ausgabe gedruckten Randbemerkungen bringt die von Degering³⁾ veranstaltete Ausgabe von Luthers Randbemerkungen zu Biels *Collectorium in quattuor libros sententiarum* und zu dessen *Expositio canonis missae* eine wertvolle Ergänzung. Nach D.s sicheren Feststellungen muß Luther diese beiden Werke in der Zeit vom Beginn des Jahres 1515 bis zur Mitte von 1516 gelesen haben. Die Fülle der handschriftlichen Eintragungen legt dafür Zeugnis ab, daß außer Luther auch seine Wittenberger Ordensbrüder ihre Lektüre an den beiden Bänden trieben. Aus den reichen, im Duktus der Handschrift oft sehr ähnlichen Randbemerkungen (besonders mit der Schrift J. Langs) hat D. in gründlicher Untersuchung der verschiedenen Kennzeichen und mit zutreffendem Urteil die Lutherschen herausgehoben und sie der Forschung nunmehr zugänglich gemacht. — Die von D. aus Luthers Briefen beigebrachten Gründe, nach denen Luthers Arbeit an den Bielschen Werken in die Zeit von 1515/16 zu setzen ist, erfahren, wenn man die gleichzeitige Römerbriefvorlesung (Ostern 1515 bis Sommer 1516) zum Vergleich heranzieht, auch von dieser her eine Bestätigung. Es ist sicher kein Zufall, daß Luther zum Schluß der Römerbriefvorlesung an zwei Stellen Fragen bespricht, die auch ausführlich in Biels *Expositio* behandelt werden. So wird an der ersten Stelle die in der *Expositio lect. 62 D* behandelte *oratio vocalis, de qua nunc usitatus est sermo*, von Luther abgelehnt (*Rm II, 288, 26*). An einer zweiten Stelle weist Luther das ebenfalls in der *Expositio lect. 59 D* (*sub fine*)

2) Deutsche Literaturdenkmäler des 16. Jahrhunderts. I. Martin Luther. Ausgewählt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Gustav Bebermeyer. (= Sammlung Göschen Nr. 7.) Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1935. 128 S. RM. 1.62.

3) Degering, Hermann, Luthers Randbemerkungen zu Gabriel Biels *Collectorium in quattuor libros sententiarum* und zu dessen *Sacri canonis missae expositio* Lyon 1514. (Festgabe der Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers zur Feier des 450. Geburtstages Luthers, 10. 11. 1955.) Weimar, Böhlau Nachfolger, 1935. XII u. 20 S. RM. 2.40.

behandelte *facere quod in se est* als verkappten Pelagianismus zurück (Rm II, 525, 12 ff.; 522, 28). Dazu stimmen sachlich die kurzen Notizen der Randbemerkungen zu Biels *Collectorium*, in denen mit dem Vorwurf des Pelagianismus die scholastische Behauptung abgetan wird, daß der Mensch *ex suis naturalibus* Gott über alles lieben oder der menschliche Wille von sich aus, *seclusa gratia*, einen guten Akt hervorbringen könne (vgl. Degering a. a. O. S. 15 f.; 14; 15), *quasi non sit ad malum prona natura*. Dazu wäre auch Rm I, 144, 7 ff. zu vergleichen, wo die Erbsünde im Fortschritt gegenüber der Psalmenvorlesung als *prinitas ipsa ad malum* definiert wird (WA 3, 453, 7 ff.). Man wird in den von mir genannten Stellen der Römerbriefvorlesung zweifellos Reminiszenzen an die von Luther zur Zeit dieser Vorlesung getriebene Lektüre der Bielschen *Expositio* und seines *Collectoriums* zu erblicken haben. Damit erhält der von D. zunächst aus den Briefen gewonnene zeitliche Ansatz für die Randbemerkungen zu Biel eine weitere Stütze. Darüber hinaus steckt in den Marginalien Luthers auch mancher sachlich interessante Gedanke. So etwa der, daß in dem über die Zeit erhabenen Ewigen Akt und Potenz identisch sind (Deg. S. 9), oder der, daß das entscheidende Merkmal der Wirksamkeit Gottes in den Sakramenten nicht seine alles wirkende Kraft — diese ist ja auch in den Kreaturen wirksam, die sonst Sakramente sein müßten —, sondern das *verbum vocale* als *verbum ipsius Dei* ist und daß Biel unaufhörlich die Wirkungen des Sakramentes, aber nicht den an das Wissen um die Verheißung gebundenen Glauben erörtert (S. 18 f.). Was gewinnt man aus diesen Randbemerkungen für die Kenntnis Luthers? Man sieht, wie „spät“ und wie kritisch Luther, bereits bestimmt durch seine, zwar später erst in der Auseinandersetzung mit Erasmus über den freien Willen und den Schwärmern über das „äußere Wort“ voll entfaltete theologische Konzeption, Gabriel Biel gelesen hat. Zur Zeit der Römerbrief-Vorlesung — zwar nicht in dieser selbst — hat Luther ihr schon charakteristischen Ausdruck verliehen. Man sieht ferner, wie die seit Melanchthon kursierende Legende, daß Luther „*pene ad verbum*“ Biel gekannt habe, zu anderen von Melanchthon aufgebrauchten historischen Unhaltbarkeiten zu stellen ist. Wir sind D. für seine mühevollen Arbeit und die saubere Ausgabe zu Dank verpflichtet.

Eine Reihe anderer bekannter Legenden um Luther hat Johannes Luther⁴⁾ auf ihren Ursprung und die Unmöglichkeit, sie z. T. überhaupt mit Luther in Zusammenhang zu bringen, untersucht. So die Legende vom Tintenfleck, den Spruch „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang . . .“ und schließlich den berühmten Wormser Ausspruch, der höchstwahrscheinlich in einer verkürzten Fassung als Ausruf Luthers auf dem Wormser Reichstag gefallen ist.

Eine besondere Gabe zum Lutherjubiläum hat Bornhäuser⁵⁾ mit seiner Erklärung des kleinen Katechismus vorgelegt. B. fragt

4) Luther, Johannes, *Legenden um Luther*. (= Greifswalder Studien zur Lutherforschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte, hsg. von der Greifswalder Gelehrten Gesellschaft für Lutherforschung und neuzeitliche Geistesgeschichte, Heft 9.) Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1933, 49 S., geh. RM. 3.—.

5) Bornhäuser, Karl, *Der Ursinn des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers*, Gütersloh (Bertelsmann) 1933. VII u. 192 S., geh. RM. 4.50, geb. RM. 6.—.

nach dem „Ursinn“ dieses dem Schul- und kirchlichen Unterricht zugrunde gelegten Buches, d. h. nach dem Sinn, den Luther selbst mit der Abfassung seines Katechismus verbunden hat, in dem er ihn verstanden wissen wollte und in dem er verstanden werden mußte. B. macht zur Beantwortung dieser Frage eines deutlich: nur wenn man den kleinen Katechismus wieder hineinstellt in die lebendige Wirklichkeit, für die er geschrieben wurde, d. h., wenn man sich den „zeitgenössischen Sinn“ dieses Buches vor Augen führt, ist es möglich, den richtigen Ort für sein Verständnis zu gewinnen. So sind es die wirklichen Verhältnisse des kursächsischen Bauernhauses, von denen aus B. den kleinen Katechismus mit einer ganzen Reihe schöner Einzelbeobachtungen in allen seinen Stücken erklärt. Es sind also nicht der Pfarrer und Lehrer in erster Linie, denen Luther nach B. dieses Buch zugedacht hat, sondern dem „christlichen Hausvater“, d. h. dem kursächsischen Bauern ist es als Hausbuch zur Unterweisung von Familie und Gesinde als Ausdruck seines persönlichen Bekenntnisses in die Hand gegeben. B. will also den ausschließlichen Charakter eines nur für den schulischen und kirchlichen Unterricht bestimmten Lehr- und Lernbuches dem kleinen Katechismus zugunsten eines christlichen Hausbuches nehmen, und daß er mit seiner „zeitgenössischen“ Erklärung auf dem richtigen Wege ist, wird einem klar, sobald man als Gegenstück den Heidelberger Katechismus mit seinem Aufbau nach Frage und Antwort, mit der Menge des beigegebenen lehrhaften Gutes vergleicht. Nur darf man nicht außer acht lassen, daß Luther in seiner Vorrede zum kleinen Katechismus selbst sehr stark die pädagogische Abzweckung seines Buches im Gedanken an Pfarrer und Lehrer ausgesprochen hat.

Die Universitätsreden zum Lutherjubiläum von Bornkamm⁶⁾, Dörries⁷⁾, Heussi⁸⁾ gehen der Frage nach, welche typisch deutschen Züge in den theologischen Gedanken Luthers ihren Ausdruck gefunden haben. Heussi geht von dem Selbstbewußtsein Luthers aus; über dem Bewußtsein der nationalen Sendung Luthers steht das der „prophetischen“, aber mit jenem eng verbunden, so daß Luther als der Verkünder des Evangeliums an das deutsche Volk gewußt hat. Dörries zeigt die Verbindung des nationalen Empfindens Luthers aus der Berührung mit dem Humanismus auf und ordnet Luthers Selbstbewußtsein in die Zusammenhänge seiner eschatologisch ausgerichteten Geschichts- und Weltauffassung ein. Stärker — aber sachlich kaum mit mehr Recht, was hier im einzelnen nicht nachgewiesen werden kann — betont Bornkamm, wie Luthers Gestaltung der Wirklichkeit ihre Wurzel hat in einem „der christlichen Botschaft im Innersten gleichförmigen Erleben“. Von diesem verschiedenen Ansatz her zeichnen die Verfasser sodann in großen Linien Luthers Entwick-

6) Bornkamm, Heinrich, Luther und der deutsche Geist (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Nr. 170). Tübingen (Mohr) 1934, 20 S., RM. 1.50.

7) Dörries, Herm., Luther und Deutschland (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Nr. 169). Tübingen (Mohr) 1934, 26 S., RM. 1.50.

8) Heussi, Karl, Luthers deutsche Sendung. Jena (Biedermann) 1934, 23 S., geh. RM. —.90.

lung und Weiterbildung der deutschen Staatsauffassung sowie der deutschen Geistesgeschichte bis zum Idealismus und zur Gegenwart, und schließlich Luthers Bedeutung für die Entwicklung der deutschen Sprache und die dadurch bewirkte Prägung des deutschen Volksgeistes. Was dabei in Luthers theologischen Gedanken das eigentlich „Deutsche“ ausmacht, liegt in der Betonung Luthers, daß Religion, nur soweit sie persönliches Erlebnis wird, Realität für den einzelnen ist. Dies darf allerdings nicht so verstanden werden, als sei „die deutsche Innerlichkeit“ an Luther der hervorstechendste Zug. Sodann darf die Lutherische Akzentuierung des religiösen Erlebnisses nicht dazu führen, Luther zu einem Theologen der „Entscheidung“ und des „Anspruchs“ zu machen; denn diese im letzten Grunde moralistischen Begriffe der dialektischen Theologie sind zu flach, um Luthers Tiefe — man denke an die Prädestination und Metaphysik — fassen zu können. Man wird die Frage nach den „deutschen“ Momenten in der Theologie Luthers überhaupt am ehesten beantworten können bei dogmengeschichtlicher Betrachtung derselben und man wird fragen müssen, welche Züge Luther etwa mit der „deutschen“ Mystik einerseits, bzw. mit der scholastischen Theologie andererseits, die ja aufs Ganze gesehen die Wiedergabe einer überkommenen Vorstellungswelt durch den germanischen Geist sind, verbinden bzw. ihn davon trennen.

Die dogmengeschichtlichen Wurzeln hat E. Seeberg⁹⁾ herausgearbeitet in seiner Lutherrede, die ihrer Diktion nach auch wirklich Rede ist und auch Luthers Persönlichkeit und die in der Reformation der Kirche bestehende Leistung zeichnet. Damit ist implicite zugleich eine Antwort auf die obige Frage gegeben. Verbunden mit der deutschen Mystik ist Luther durch die Auffassung der Religion als „passio dei“, durch die theologica crucis und durch den — freilich umgedeuteten — Gedanken vom verborgenen Gott. Getrennt ist Luther von ihr durch seine Anthropologie und seinen geschichtlichen Offenbarungsbegriff. Hier zeigt es sich schon, daß die Provenienz Luthers aus dem Nominalismus die mystischen Ideen ergänzt und in ihrer Entwicklung bestimmt, die ihrerseits wieder die einseitige Herrschaft des Nominalismus verhindert haben. Als okkamtisch wird man bei Luther die „Betonung der von Gott gewollten Institutionen“, seinen ins Dynamische übertragenen Voluntarismus, der ja schon bei Okkam selbst den Bruch mit der theologischen Substanzmetaphysik bedeutet, bezeichnen dürfen. Als Umbildung nominalistischer Ideen erscheinen auch Luthers philosophische Gedanken mit ihrer Ablehnung der aristotelischen Kausalbetrachtung, Luthers Transzendentalismus und schließlich sein Gottesgedanke. Das „deutsche“ Element in der Theologie Luthers würde hiebei, large dictum, sein Dynamismus ausmachen. So ist Luther nicht einfach Repristinator der paulinischen Theologie — mag er sich selbst historisch unrichtig in dieser Vereinfachung auch gesehen haben —, aber „das ewige Evangelium“ ist im deutschen Evangelium ‚verborgen‘.

Luthers „theologisches Grundanliegen“ ist die Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben schlechthin, wie Rudolf Hermann¹⁰⁾

9) Seeberg, Erich, Martin Luther. Gedächtnisrede zu seinem 450. Geburtstag bei der Gedenkfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Berlin 1953 (Preuß. Druckerei- und Verlags-Aktiengesellschaft Berlin), 24 S. Vgl. auch ZKG. 52, 1953, S. 525 ff.

10) Hermann, Rud., Luthers theologisches Grundanliegen. Rede zum 450. Geburtstag Luthers (Greifswalder Universitätsreden 58). Greifswald (Bamberg) 1953. 28 S., geh. RM. 1.—

in seiner durch viele Belege aus den Texten ausgezeichneten Rede ausführt. Nur von dieser theologischen Grundhaltung aus sind alle Ausführungen Luthers über Kirche, Staat und Familie verständlich. Vom „Schöpfungsglauben“ Luthers ausgehend entwickelt H. sodann im einzelnen Luthers „theologisches Grundanliegen“, wobei ich hier nur auf die treffenden Bemerkungen H.s über die Bedeutung des Gesetzes verweisen möchte. Zwischen den Zeilen freilich wird der Kundige in der Rede Hermanns sehr viel mehr finden, als hier bei der durch den Raum auferlegten Beschränkung angedeutet werden kann: Der Ausgang von der Schöpfungswirklichkeit ist auch in philosophischer Hinsicht bedeutsam, als Ausgang von fundamentalen Gegebenheiten, die in ihrer konkret-lebendigen Totalität unser Sein in jeder Beziehung formieren.

Die Lutherrede von Otto Scheel¹¹⁾, die er stark erweitert und mit viel Textverweisen vorlegt, zeichnet sich durch ein Doppeltes aus. Erstens sieht auch Scheel Luthers Gedanken in einem philosophisch neuen Lichte. Ich denke an die Ausführungen Scheels über Luthers dynamistische Geschichtsbetrachtung, die er an dem Problem des Genius in der Geschichte und dem Leben des Volkes durchführt; oder an die Darstellung von Luthers Rechtsauffassung, die das natürliche Recht nicht als „geschichtsleeres rationales Recht“ versteht, sondern als „praktisches Prinzip“, das erst in den verschiedenen Volksrechten in des Landes und Volkes „eigen art und gaben“ sich durchsetzt und Gestalt gewinnt. Die inneren Zusammenhänge dieser mit allem Rationalismus brechenden Rechtsauffassung und Luthers geschichtsphilosophischen Ideen liegen auf der Hand: wie die Geschichte für Luther selbst nicht entleert ist zu sinnlosem Geschehen, wie Geist und Geschehen nicht diastatisch geschieden werden, so gibt es kein abstraktes, universales, in übernatürlichen Vernunftwahrheiten gründendes, sondern das stets in Landesrecht und Landessitte lebende, durch den „Helden“ in der Geschichte ausgesprochene und sich manifestierende „Recht der Natur“. Von diesen Gedanken aus hat Luther auch die Vorstellung vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation „in der Wurzel“ zerstört, indem er den mittelalterlichen politischen Universalismus im Gegensatz zum Humanismus überwindet. Schließlich bekundet Luthers Selbstauffassung den Bruch mit jeder individualistischen und humanistischen Lebensanschauung. Sodann zeichnet sich Scheels Lutherbroschüre durch die Fülle treffender Beobachtungen zu einzelnen theologischen und philologischen Fragen aus: zu dem Problem der Kirche und des öffentlichen Gottesdienstes, zu der Bedeutung von Luthers schöpferischen sprachlichen Arbeiten für die Entwicklung des Neuhochdeutschen und des deutschen Volksgefühls, zur Frage nach der Ausgabe der Lutherbibel letzter Hand.

Die Lutherreden, die wir kurz skizzierten, geben das Resumée der großen Arbeiten, mit denen die genannten Forscher, teils den Weg von Holl, teils den von Reinhold Seeberg fortführend, die Lutherforschung der letzten Jahre entscheidend beeinflusst haben. Soviel dürfte über den Stand der gegenwärtigen Forschung klar sein: die Isolierung, in der Luther lange Zeit gestanden hat, und in die man

11) Scheel, Otto, Evangelium, Kirche und Volk bei Luther. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 51, Heft 2, Nr. 156.) Leipzig, M. Heinsius Nachfolger, 1594. VIII u. 80 S. Brosch. RM. 2.60.

ihn immer wieder zu drängen sucht, ist durchbrochen; auch eine neu orientierte philosophische Betrachtung wird sich künftig mit seiner Gedankenwelt auseinandersetzen haben, denn hier liegen die Wurzeln für die, allerdings durch andere Motive mitbestimmte Entwicklung der deutschen Geistesgeschichte¹²⁾. Das „deutsche“ Element in der Theologie liegt nicht in einzelnen Zügen, sondern in dem Ganzen: in der realistischen und dynamistischen Grundhaltung.

Berlin.

Peter Meinhold.

Hans Schmidt, *Luther und das Buch der Psalmen*. (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge Nr. 167) Tübingen, Mohr 1933, 60 S., RM. 1.50.

Hans Schmidt bietet in seiner kurzen Abhandlung einen vorzüglichen und geschickten Überblick über Luthers Beschäftigung mit den Psalmen. Er behandelt nacheinander die Psalmenexegese und -übersetzung und die Psalmenlieder Luthers. Nach einer kurzen, besonders an Boehmers Forschungen sich anschließenden Einführung in die Quellen, werden zunächst die hermeneutischen Prinzipien der 1. Psalmenvorlesung entwickelt. Vf. sieht richtig, daß die wörtl.-historische Auslegungsweise, die Luther fordert, ganz und gar christozentrisch gerichtet ist, also gerade das Gegenteil unserer modernen, historisch-philologischen a.t. Exegese darstellt, wenn man etwa von einem Buche wie dem W. Vischers „Jahve, der Gott Kains“ absieht. Der prophetisch-christologische Sinn ist der einzig literale Sinn der Psalmen. Vielleicht hätte Sch. deutlicher die Ursprünge dieses Grundsatzes aufzeigen können. Der Grundsatz selber ist direkt von Faber Stapulensis übernommen. Das zeigen deutlich Luthers Randbemerkungen zu Fabers *Quincuplex Psalterium*. Weil der Geist der Autor der prophetischen Worte ist, stellt sich der wörtliche Sinn der prophetischen Schriften, wie der Bibel überhaupt, als „Geistsinn“, *sensus spiritualis* dar. Der der Intention des Propheten entsprechende Sinn ist also literal zu nennen. Luthers Übernahme dieses Faberschen Grundsatzes wird ermöglicht durch die heilsschematischen Kategorien, in denen Luther wie Faber denken. Auch von hier aus konnte die „historische“ Exegese des A.T. gar nicht anders als christozentrisch sein. So versteht man, wenn Luther gelegentlich diesen literal-christologischen Sinn den *principalis sensus* nennt und in ihm das Fundament aller übrigen Sinne — Luther behielt ja in den *Dictata* die *Quadrige* bei — sieht. Der *Terminus litera spiritualis* ist daher kein echt lutherisches Paradoxon, sondern gibt eben nur Fabers Gedanken wieder.

Aber wie der erste Advent bedeutungslos wäre ohne den zweiten, so erfüllt auch die literal-christologische Exegese erst ihre volle Aufgabe in der tropologischen Deutung. Sch. hat die Bedeutung der tropologischen Auslegungsweise für Luthers Theologie, näherhin für seine Rechtfertigungslehre erkannt (so schon E. Seeberg, *Studien zu Luthers Genesisvorlesung*, 1932). Hier wäre allerdings nach zwei Seiten etwas tiefer zu graben:

a) Es dürfte zu modern und idealistisch gesehen sein, wenn man mit Sch. — im Anschluß an Holl — in der Fähigkeit des „Sichhineinversetzens“ und des „tiefen Mitempfindens mit dem Dichter der Psal-

12) Vgl. dazu den jüngst erschienenen, sehr instruktiven Bericht von Erwin Metzke, *Lutherforschung und deutsche Philosophiegeschichte*. *Blätter für Deutsche Philosophie*, VIII. Bd. (1934) Heft 415 S. 355 ff.

men“, kurz gesagt: in der „Konformität der Affekte“ (Holl) die letzte Voraussetzung für das Verstehen der Schrift überhaupt erkennen möchte. Diese Forderung der „Konformität der Affekte“ — eine Forderung, die übrigens keine „persönliche Errungenschaft“ (Holl) Luthers bedeutet, sondern sich schon bei Faber als Bedingung des Verstehens findet — ist letztlich aus der alten, aristotelischen Formulierung „Gleiches versteht Gleiches“ herausgewachsen und geht im Rahmen des lutherischen Denkens auf eine große Identitätsbeziehung zurück, in der die Differenzierung in auslegendes Subjekt und auszulegendes Objekt aufgehoben ist, und nur ein Subjekt, Gott oder sein Geist durch ein Medium hindurch zu sich selber wirkt. Wieweit diese Gedanken bereits ansatzweise in Fabers Gottesgedanken vorhanden sind, kann hier nicht ausgeführt werden.

b) Die Tropologie selber erwächst nicht aus dem „Sichhineinversetzen“, sondern aus dem Sicut der Corpus-mysticum-Vorstellung; d. h. ebenso wie Christus erleidet auch der Christusgläubige das Christusschicksal, denn Christus und der Gläubige sind ein Leib. Christus als das proprium opus Dei ist das Exemplar, das Urbild aller Werke Gottes. Wie mit Christus, so handelt Gott mit seinen Heiligen. Durch das nur im Glauben wirkliche corpus mysticum und die aus dieser Vorstellung erwachsene tropologische Exegese wird das Christussein unser Sein, werden wir mithineingetaucht in das Christusschicksal, wird Christi Gerechtigkeit zur eigenen Gerechtigkeit. Was ist dies anderes als Luthers Rechtfertigungslehre! Die ganze Inkarnation, der 1. Advent wird erst für uns mächtig durch den 2. Advent. Von hier aus wird verständlich, wenn der tropologische Sinn primarius sensus genannt wird.

Schmidt gibt dann einen informatorischen Überblick über die weitere exegetische Arbeit Luthers an den Psalmen. Leider tritt vor der Fülle des Interessanten aus der Übersetzungsarbeit Luthers, die nun ausführlich und recht anschaulich behandelt wird, eine Charakteristik der Operationes in Psalmos, des Koburger Psalters, der Summarien über die Psalmen und der einzelnen Psalmenauslegungen und ihre Einordnung in die exegetische Entwicklung Luthers zurück. Besonders hätte dabei — allerdings wäre damit auch wohl der enge Rahmen des Vortrages gesprengt worden — die schärfere, von der Anwendung der Quadriga ungetrübte Betonung des wörtlichen Sinnes (germanus et proprius sensus) in ihrem Zusammenhang mit der Theologie Luthers dargestellt werden müssen. Hier wäre auch der Unterschied zu Faber, nämlich das an der Inkarnation orientierte Gesetz des Gegensatzes, deutlich geworden, das für die Exegese Luthers fruchtbar wird. Die wörtliche „einfeltige“ Auslegung gilt gerade und trotz der „Hure Vernunft“. Von hier aus würde zugleich die Unmöglichkeit humanistischer Einflüsse evident werden. Je paradoxer die Auslegung ist, um so näher ist man dem wahren, „hellen“ Sinn der Schrift. Schließlich ergäbe sich, daß Luthers Gottesgedanke, der deus absconditus und das Inkarnationsdenken das eigentlich tragende Motiv der exegetischen Methode Luthers ausmacht. Auch müßte man abschließend Luthers Betonung und Interesse an der Geschichte und damit im Zusammenhang die philosophischen Grundlagen Luthers, insbesondere seine Wertung der res, in eine vollständige Charakteristik, die Vf. ja auch kaum erstrebt hat, miteinbeziehen.

Fast die Hälfte seiner Abhandlung widmet Schmidt den verschiedenen Psalmenübersetzungen und Psalmenliedern Luthers. Sch. führt trotz aller Details lebendig in die sorgfältige Übersetzungsarbeit Lu-

thers ein und gibt an Hand einiger Beispiele ein anschauliches Bild der Arbeit Luthers und seines „Sanhedrin“. Interessant sind hier zwei Feststellungen Sch.s, einmal: Luther hat mitunter den Rhythmus seiner Übersetzung — wohl unbewußt — aus dem Rhythmus des Hebräischen abgeleitet; und dann: Luther geht in seiner Übersetzung, abgesehen von der 1. Bußpsalmenausgabe, nicht von der Vulgata, sondern vom Urtext aus.

Schließlich noch ein Wort zu Luthers Übersetzungsgrundsätzen. Sch. betont mit Recht, daß Luther einerseits deutsch reden, aber auch andererseits den Skopus der Schrift, d. h. doch letztlich nichts anderes als seine Rechtfertigungslehre, unverkürzt wiedergeben möchte. Dabei ist aber — und dies hätte wohl deutlicher gesagt werden können — bei aller Übersetzungsarbeit die Theologie Luthers das Entscheidende. Denn Luthers Theologie bestimmt seine Übersetzung, die ja selber nichts anderes ist als eine abgekürzte Exegese. Das theologische Gesamtverständnis geht der Einzelexegese wie auch der Übersetzung voraus. Ich möchte daher nicht nur von einer genialen „Verdeutschung“ der Psalmen durch Luther reden, sondern man könnte, wenn man die Untersuchung auf weitere Beispiele ausdehnt, mit noch größerem Recht von einer „Verchristlichung“ der Psalmen durch Luthers Übersetzung sprechen; denn Luthers heilsschematische Denkweise und sein Skopus der Schrift, d. h. seine Rechtfertigungslehre im engeren und weiteren Sinne, also das geschichtstheologische und christozentrische Denken gestalten Luthers Exegese und Übersetzung.

Hopfmannsfeld (Oberhessen).

F. Hahn.

Carl Pabst, *Volkskirche und Freikirche. Eine theologische Besinnung über Wesen und Form evangelischer Kirchen als Beitrag zum Neubau der Kirche.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933. 118 S. 8^o. RM. 5.—.

Es ist zuweilen gut und nicht nur tragisch, daß Bücher, die mit der Absicht geschrieben sind, die Gegenwart zu gestalten und die Richtung des Geschehens zu beeinflussen, die Dynamik, die hinter allem Geschehen steht, nicht berühren, sondern von ihr überholt werden. Dies ist das nicht beklagenswerte Schicksal des vorliegenden Werkes geworden. Als Symptom der Zeit freilich wird es stehenbleiben; aus diesem Grunde soll ihm in einer wissenschaftlichen Zeitschrift ein Wort der Kritik geschenkt werden. Der weitaus größte Teil der Arbeit von Pabst, die mit ihrem Titel die Behandlung eines systematisch-praktischen Themas ankündigt, ist der historischen Untersuchung über Luthers Kirchenbegriff gewidmet. Luthers Auffassung von der Kirche wird die Albrecht Ritschls konfrontiert und schon nach den ersten Sätzen des Vf. und seiner Darstellung Luthers ist es dem Leser ja von vornherein klar, daß Ritschl „nicht recht hat“; das ist gut so, denn sonst könnte man auch Luthers „Aussagen über das Kirchentum für unsere Gegenwart“ nicht „anerkennen“. Die eine bestimmte theologische Infektion vertratende Einstellung des Vf. steht unter dem Motto: „Gott bedarf unserer Mittätigkeit nicht.“ Unter dem Zwange dieser Voraussetzung hat er Luther und Ritschl z. T. gelesen, die sekundäre Literatur, von der er vorwiegend ältere Erscheinungen berücksichtigt, nach Belieben herangezogen und sich die Fragestellung im einzelnen diktieren lassen. Das Zaubermittel, mit dem hier alle Probleme im großen wie im einzelnen gelöst werden, ist das „Wort Gottes“, das die Menschen „gefangennimmt und in die Gemeinschaft der ‚wahren‘ Kirche bindet“. Luthers

Aussagen über die Kirche werden unterschieden als „Aussagen über die Kirche als Glaubensobjekt“ und als Aussagen über „die ‚gemachte‘ Kirche“, d. h. über ihre empirische Erscheinungsform. Weil die Volkskirche „möglichst weite Kreise erfaßt und unter das Wort Gottes stellt“, war sie die „geeignete“ Form der Kirche für Luther. — Die Frage nach dem Verhältnis von Wort und Sakrament wird in einem ganz besonders knapp ausgefallenen Abschnitt mit dem Satz beantwortet: „Dem Evangelium ordnet Luther die Sakramente bei“ (S. 36)! Von der Tiefe der Lutherschen Anschauung vom Menschen als dem *cooperator dei*, die die neuere Forschung erhoben hat, ahnt der Verfasser auf Grund seiner Einstellung natürlich nichts. Auf Schritt und Tritt bekundet das Buch einen Horror vor idealistischen Luther-Interpretationen, und Ritschls System weist „verzweifelte Ähnlichkeit“ mit der Philosophie des Idealismus auf. Dabei ist der Vf. offenbar von idealistischen Gedankengängen selbst nicht frei, wenn er sagen kann, daß der Kirche die volle göttliche Wahrheit erst durch ihre Geschichte „aufgegangen“ sei. Noch nie ist dem Rezensenten ein so systematisch einfältiges, historisch schlecht fundiertes und dazu anspruchsvolles Buch in die Hand gekommen.

Berlin.

Peter Meinhold.

Reformation und Gegenreformation.

Theodor Legge, *Flug- und Streitschriften der Reformationszeit in Westfalen (1523—1583)*. Münster i. W., Aschendorff 1935. XVI, 235 S. u. 12 Tafeln, 8°, RM. 12.50. [= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausg. von A. Ehrhard, H. 58/59.]

Die von Heinrich Günter angenommene Münchener phil. Diss. Legges beginnt S. 1—41 mit einem bibliographischen Katalog von 56 Flugschriften, die aus dem Glaubenskampf im Lande Westfalen hervorgegangen sind, untersucht anschließend S. 42—117 die „örtliche Herkunft“, d. h. die Entstehungsverhältnisse der verzeichneten Flugschriften und zieht schließlich aus der Untersuchung des Inhalts Schlüsse auf die Triebkräfte der Reformation in Westfalen (S. 118 bis 153). Zur Erläuterung des Gesagten sind 11 ausgewählte Texte und 12 Tafeln mit Titel- bzw. Schlußvignetten beigelegt.

Das zuerst in die Augen fallende Ergebnis ist, daß die Hochflutjahre der Publizistik 1518—1525, in denen Mittel- und Süddeutschland mit Flugschriften geradezu überschwemmt werden, an Westfalen nahezu spurlos vorübergegangen sind: Legge vermag nur vier Schriften aus dieser Zeit nachzuweisen! Unter ihnen ist der „Klaus Bur“ ein neuer Beleg für die bereits von Blochwitz (ARG 27 [1930] 145—254) erhärtete Tatsache, daß in der Publizistik der ersten Jahre des Kampfes die eigentlich religiösen Ideen Luthers verhältnismäßig von wenigen verstanden werden; der „Klaus“ wandelt das beliebte Thema vom hab- und geldgierigen Kleriker ab, ohne spezifisch evangelische Gedanken und Antriebe zu verraten. Die Hauptmasse der Flugschriften (n. 6—37) gehört der zweiten Periode der Reformationspublizistik an, die etwa mit dem Trienter Konzil abschließt. Es mag für die protestantischen Schriftsteller richtig sein, was L. S. 153

bemerkt, daß sie sich nach dem Augsburger Religionsfrieden sicherer fühlen — aufs Ganze gesehen, wenn man beide Lager, deutsche und romanische Länder, Form und Inhalt in Betracht zieht, wird man doch daran festhalten müssen, daß erst der Abschluß des Konzils den Scheitelpunkt zu einer neuen Periode bildet (vgl. meine Bemerkungen HJ 55 [1935] 79 f.). L. macht übrigens mit Recht darauf aufmerksam, daß die wichtigsten *capita controversa*, Rechtfertigung und Meßopfer, mit nur wenigen Schriften vertreten sind, sehr stark dagegen die insbesondere seit dem Interim vielerörterten praktischen Fragen: Priesterehe, Laienkelch, Ausgestaltung des Gottesdienstes. Erschienen doch während der letzten Konzilstagung in Westfalen allein 6 Schriften über die Keldfrage! Sie sind zugleich eine neue Illustration für eine empfindliche Lücke in Constants großangelegter Geschichte der Keldfrage: die Außerachtlassung der parallellaufenden Literatur. Eine letzte, in sich geschlossene Gruppe sind die Flugschriften zum Kölnischen Krieg (n. 40—56), die aber nach Zeit, Zweck und Anlage doch bereits ins Zeitalter der konfessionellen Kämpfe gehören.

Die Nachprüfung der Bibliographie und der Texte ist mir z. Z. nicht möglich; zur Ergänzung ist einiges bereits von A. Bömer (DLZ. 1933, Sp. 2480—2485) gesagt. Die S. 77 erwähnte Synodalrede von Roeteken hätte m. E. in den Katalog aufgenommen werden sollen. Nur noch eine quellenkritische Glosse sei mir gestattet. Verf. hat selbstverständlich das Recht und sogar die Pflicht, seine Flugschriften daraufhin zu befragen, wo sie die Ursachen der Spaltung sehen. Es mag auch weithin richtig sein, daß soziale und wirtschaftliche Gegensätze zwischen Klerus und Laien, dazu der sittliche Zustand des Klerus (allerdings wie die Verfasser der Flugschriften ihn in den 40er und 50er Jahren vor sich sahen!) entscheidenden Anteil am Gang der Dinge gehabt haben. Aber es bleibt als Grundregel bestehen, daß Publizistik immer nur im Zusammenhang mit den übrigen, uns zur Verfügung stehenden Quellen für eine genetische Geschichtsbetrachtung ausgewertet werden darf, und daß in allgemeinen Schlußfolgerungen, wie sie z. B. S. 152 f. niedergelegt sind, große Vorsicht geboten ist. Es wäre zu wünschen, daß auch für andere deutsche Landschaften, in denen noch nicht genügend für die Erfassung der Reformationspublizistik geschehen ist, ähnliche Arbeiten in Angriff genommen werden.

Rom.

Hubert Jedin.

Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel von Cochläus, Witzel und Hoffmeister (1538 und 1539), herausg. von Hans Volz, Münster i. W. 1932, Aschendorff, LXIX, 225 S. [= Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 18.]

Aus der umfangreichen Publizistik, die aus der Diskussion über das oft geforderte und versprochene, aber so lang hinausgeschobene Generalkonzil zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit herausgewachsen ist, greift Volz die drei Gegenschriften des Cochläus, Witzel und Hoffmeister gegen Luthers Schmalkaldische Artikel (1537) heraus. Unter ihnen erregen die beiden letzteren deshalb unsere höchste Aufmerksamkeit, weil sie die entschiedene Ablehnung

der lutherischen Artikel und eine scharfe Kritik an der Uneinigkeit der führenden protestantischen Theologen samt dem sittlichen Zustande ihrer Anhänger mit einer erfrischend offenen Sprache hinsichtlich der Reformbedürftigkeit der alten Kirche verbinden, nach dem Grundsatz: „Alle newigkeit und was wedder in der schrift Gottes noch der veter schein hat, verteidigen woellen, stercket die herese ynd briget der kirchen einen abfall“ (72 Z. 10 f.). Witzel ist dabei zweifellos von dem Ideal der „Alten Kirche“ geleitet, so, wenn er z. B. gegen die Vielheit der Messen, das Überwuchern des Bruderschaftswesens und die Mißbräuche bei manchen Benediktionen Stellung nimmt, wenn er den Orden die Regel des hl. Basilius, die *Vitae patrum* und die *Regula S. Benedicti* als Spiegel vorhält und schließlich sagt, Luthers Gründung wäre „ein Butterwecken“, wenn die Kirche so heilige Päpste hätte wie in den ersten 5 Jahrhunderten. Die Priesterehe möchte der — selbst verheiratete — Witzel gestattet sehen (108). Doch sagt er natürlich auch Luther sehr unangenehme Wahrheiten: er sei betrogen von Pfaffenhaß und Eigenliebe (71), nur darauf erpicht, die Spaltung aufrechtzuerhalten (81) und vergesse, daß es leichter ist, das Alte zu zerbrechen als Neues aufzubauen (90).

Anders als bei dem im Grunde irenischen Witzel ist die Tonart bei dem jungen Augustiner Hoffmeister. Der — damals noch katholische — Rat von Kolmar nahm an ihr solchen Anstoß, daß er die Schrift beschlagnahmte und vernichten ließ, so daß der Druck heute nur noch in einem Exemplar vorhanden ist. Hoffmeister sagt beiden Parteien gründlich die Wahrheit: Luther hält er vor, es komme ihm nur darauf an, „das Papsttum herunterzubringen“ (185). Er legt aber auch den Finger auf die Mißbräuche in der Heiligenverehrung (150) und in den Orden, ja, er meint, im Papsttum habe man mehr auf Menschensatzungen als auf Gottes Gebot gesehen. Witzels „Antzeigung, wie unbilllich das aussgeschriben concilium von dem Lutherthumb abgeschlagen und gehindert wird“, läßt erkennen, wie pessimistisch damals reformwillige deutsche Katholiken das Gebaren der Kurie und die Aussichten auf eine wahre Reform beurteilten. In seiner Widerlegung der einzelnen lutherischen Artikel zieht er in umfassender Weise die Schriften anderer Reformatoren heran, mit dem Ziele, Widersprüche aufzudecken; er tut darin noch mehr als der Verfasser des „*Lutherus septiceps*“.

Als Bearbeiter der Schmalkaldischen Artikel in der Jubiläumsausgabe der evangelischen Bekenntnisschriften war Volz auf das Beste für seine Aufgabe vorbereitet. Man wird kaum bezweifeln können, daß ein Katholik nur mit großer Mühe die vielen Zitate aus z. T. entlegenen Schriften der Reformatoren so vollständig hätte nachweisen können, wie es hier geschehen ist. Zur Datierung des „Bedenkens“ von Cochläus bemerke ich, daß der Brief Sadolets, in dem er für die Übersendung der Schrift dankt, in den Epp. III 32 ff. zwischen zwei Briefe vom 25. und 28. September 1538 eingereiht ist; er beantwortet einen gemeinsamen Brief von Cochläus und Pflug, der zweifellos nach dem vom 16. Juli (der Sadolet erst am 24. November erreichte) geschrieben war; außerdem verweist er auf den Brief an Herzog Georg (Epp. III 52, vom 25. Sept. 1538), der kurz zuvor geschrieben sein muß. Man darf also die Ankunft der Cochläuschrift in Carpentras etwa Ende September, ihr Erscheinen somit rund einen Monat früher ansetzen.

Eine ausführliche Einleitung und die beim CC üblichen Indices erleichtern die Benutzung des wertvollen Bandes; die Germanisten seien auf die eingehende Untersuchung der sprachlichen Eigenart der drei Autoren (XXXII—LXIX) aufmerksam gemacht.

Rom.

Hubert Jedin.

Ferdinand Doelle, O. F. M., Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Vertreibung der Franziskaner aus Altenburg und Zwickau. (= Franziskanische Studien, Beiheft 15.) Münster i. W., Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. 1935, XXIV und 300 S. RM. 14.50, geb. RM. 16.50.

Der Wert der vorliegenden umfangreichen Arbeit liegt in der Erschließung der Quellen besonders aus den Ratsprotokollen des Zwickauer Ratsarchivs, des Staatsarchivs in Altenburg u. a. Altenburg u. Zwickau nehmen in der Geschichte der Reformation in Kursachsen eine besondere Stelle ein. In beiden Städten vollzog sich die Reformation in einer gewissen einheitlichen Form. In beiden Städten leitete Luther die Reformation auch persönlich. Der Verfasser sieht in ihm in Altenburg und Zwickau wie in Wittenberg das Haupt der Reformation, er wirft ihm daher die Hauptschuld an den Grausamkeiten der Unduldsamkeit in Altenburg und Zwickau vor (S. 164). Luther gab die Weisung aus, die von seinen Anhängern mit erbarmungsloser Gesinnung durchgeführt wurde (S. 168). Das Buch nennt die Intoleranz der „Neugläubigen“ hart (S. 157). Mit bemerkenswerter Schärfe vertritt der Verf. allenthalben den Standpunkt, daß sich die Unduldsamkeit der Neugläubigen besonders gegen die Franziskaner gerichtet habe.

Indessen bringt der Verf. noch anderes Material bei, daß in die Bahnen der beruhigten wissenschaftlichen Betrachtung einmündet. Dazu gehören die beiden Abschnitte über Klosterbibliotheken und das Klosterbräu insonderheit, die uns die Verdienste der Franziskaner als Gründer großer Klosterbibliotheken im Mittelalter bezeugen, besonders auch in Sachsen. Das dabei im einzelnen vorgetragene reiche Wissen greift weit über den Rahmen der Arbeit hinaus, wenn es auch immer wieder auf die besonderen sächsischen Verhältnisse zurückführt. Zusammenfassend kann man sagen, daß trotz der gereizten Haltung des Verfassers durch die Ausbreitung und Verwertung des Quellenstoffes eine sehr aufschlußreiche wissenschaftliche Arbeit geboten wird, deren Einzelheiten vielfach über die örtlichen Beziehungen hinaus beachtet werden müssen.

Jena.

Friedrich Schneider.

J. B. Götz, Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit. (= Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 65.) Münster. Aschendorff. 1954. VII, 120 S. RM. 6.—.

Das Bistum Eichstätt gehörte zu den kleineren fränkischen Bistümern; ein Gebilde, aus politischen Beweggründen entstanden, konnte es nie die Bedeutung von Würzburg oder Bamberg erringen. Es führte ein stilles Eigenleben, das von der Forschung weniger beachtet wurde, weil auch über seine archivalischen Schätze mancher Unstern waltete.

Der Geschlossenheit seiner Entwicklung tat auch der Umstand Abbruch, daß der größte Teil seines geistlichen Machtbereiches auf fremden Territorien lag und deshalb im Laufe der Zeit die wechselvollsten Schicksale: Verlust und Wiedergewinnung erlebte. Daß aber von Bedeutungslosigkeit nicht gesprochen werden darf, weiß jeder, der die unermüdliche Arbeit Suttners kennt. Seinem Vorbild folgt auch die beiiegende Studie. Ein äußerer Anlaß hat uns eine wichtige Quelle zur Bistumsgeschichte von Eichstätt erhalten. Der Erbküchenmeister des Fürstbistums hatte das Recht, für die Festmahlzeiten, die sich an bestimmte kirchliche Festfeiern (Weihe von Kirchen, Äbten, Primizianten) anschlossen, eine bestimmte Gebühr zu erheben. Diese wurde beim Generalvikar eingezahlt und in bestimmten Abschnitten dann abgeliefert. Daher haben sich für 1495—1577 wenigstens die Abschriften von Primiziantenverzeichnissen erhalten. Bei der vielfachen Unklarheit über die Schicksale der in der Reformationszeit lebenden Persönlichkeiten gewinnt ein solcher Fund ganz von selbst Wert, z. B. wird Osiander genannt. Der Verfasser hat aber rastlos sich bemüht, die Geschieke der Genannten aufzuhellen, und gewinnt damit die Materialien zu einer kirchlichen Kulturgeschichte. Die Herkunft und Bildung, das Studium und die Kenntnisse der Primizianten werden eingehend geschildert, die Gebräuche bei Weihe und Primiz genau dargelegt. So wird die Arbeit wirklich zu einem Beitrag zur Geschichte des deutschen Klerus in der Reformationszeit, den jeder Forscher mit Gewinn benutzen wird. Ausführliche Register erleichtern die Benutzung dazu ungemein.

Nürnberg.

Schorndorf.

Rudolf Kapp, Heilige und Heiligenlegenden in England. Studien zum 16. und 17. Jahrhundert. Erster Band. Max Niemeyer Verlag. Halle/Saale. 1954. XII, 371 S. Geh. RM. 14.—, geb. RM. 16.—.

Schon die Absicht, die Haltung zu den Heiligen, zum Heiligenkult und zur Legendenliteratur in Gesetzgebung, religiösem Volksleben und Kultur Englands von den letzten katholischen Zeiten bis ins 17. Jahrhundert hinein zu schildern, könnte auf das größte Interesse rechnen. Tatsächlich wird die Literaturgeschichte ebenso wie die Kirchengeschichte, besonders die noch kaum in Angriff genommene Erforschung der Geschichte der Seelsorge und des religiösen Alltagslebens in dem vorliegenden Band eine Menge interessanter Einzelmateriale finden. Literargeschichtlich sind besonders das fünfte (Legenden und Legendenmotive in den Frühdrucken der mittelalterlichen weltlichen Dichtung), sechste (Humanisten und Antiquare), zwölfte (Chronisten und Geschichtsschreiber) und dreizehnte (Religiöse Dichter und Schriftsteller der Elisabethanischen Zeit) Kapitel wichtig, religionssoziologisch das zehnte (Legenden und der Volksglaube), literatursoziologisch das elfte (Die Volksbücher) Kapitel, ebenso wie die überallhin verstreute eingehende Darstellung der Verbreitung der Legenden in Druck und Handschriften, die Versuche zur Erforschung ihres Leserkreises usw. Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit Spencers Stellung zu den Legenden und leitet damit zu der Behandlung einzelner großer Gestalten der Literatur unter diesem Gesichtspunkt über, in welcher Richtung der angekündigte zweite Band noch mehr in Aussicht stellt. Um hier mit der Kritik einzusetzen, so ist Spencers Stellung zu Puritanismus und Calvinismus im wesentlichen richtig gesehen, aber es ist nicht zwischen kirchenpolitischem und religiösem Puritanismus unterschieden.

So erklärt sich Spensers positive Haltung zu den Heiligen und sonstigen katholischen Anschauungen, die dem Verfasser Schwierigkeiten macht (340 ff.). Denn Spensers Puritanismus beschränkte sich auf dessen kirchenpolitische Anschauungen. Auch sonst bedürfen manche Aufstellungen des Verfassers der Ergänzung. Wenn er nachweist, daß sich die Legendendrucke vorwiegend an das weibliche Leserpublikum wenden (57 f., 70), so hat das seinen Grund in der auch sonst im Spätmittelalter zu beobachtenden Tatsache, daß überhaupt die Frauen mehr lasen, auch was die weltliche Unterhaltungsliteratur angeht. Daß Collier noch um 1700 die Legendenwunder verteidigt (285), erklärt sich aus seiner Stellung auf der äußersten katholisierenden Rechten des Anglikanismus. Bedürfen soweit nur an sich richtige Beobachtungen der Ergänzung, so fehlt es doch auch nicht an direkt schiefen und unzutreffenden Behauptungen. Die Reformation hat nicht die scholastischen Studien von den Universitäten verdrängt (111), More ist einseitig als Humanist gesehen (121), während er in Wirklichkeit in erster Linie ein Träger mittelalterlich-katholischer und scholastischer Tradition war; andererseits wird er aber schon wenige Seiten später zum „Gegner des modernen Staates“ (151). Die vier Kardinaltugenden der Antike sind ein Gemeingut aller mittelalterlichen Denker und der offiziellen kirchlichen Lehre, und nicht erst von der Renaissance entdeckt (153). Den Kampf der Heiligen gegen die Idolatrie in den Legenden kann man nicht mit dem protestantischen Bildersturm zusammenhalten (153). Gemeindegesang gibt es nicht erst seit der Reformation (225). Das Mittelalter einfach als weltfeindlich zu bezeichnen, wie es in der ganzen Arbeit geschieht, vergrößert in dieser Verallgemeinerung den viel komplizierteren Tatbestand. Überhaupt leidet das Werk an unklaren und schiefen Formulierungen, der Darstellung fehlt zudem oft ein leitender Gesichtspunkt, was häufige Abschweifungen, Wiederholungen und Widersprüche zur Folge hat. So große Verdienste sich deshalb auch der Verfasser durch die Vermittlung wertvollen und schwer zugänglichen Materials erworben hat, so ist die Arbeit doch nur nach Richtungstellung einer nicht unbeträchtlichen Menge von Einzelheiten zu verwerfen.

Cambridge.

Ludwig Borinski.

Heinz Längin, Grundlinien der Erkenntnislehre
Valentin Weigels. (= Sonderdruck aus „Archiv für Ge-
schichte der Philosophie“ XLI. Band.) Berlin 1953. 43 S.

Dieser vorzügliche Aufsatz greift ein schweres Problem mit schöner gedanklicher Schärfe an. Die Grundfrage läßt sich geschichtlich in einem Satz ausdrücken: Es gibt im 17. Jahrhundert Philosophen, die ihre Gedanken im System begründen, es ist die Reihe der Theoretiker, die von Descartes und Hobbes bis zu Leibniz führt. Weiterhin gibt es Mystiker, die die menschliche Erkenntnis verachten, sich der Begnadung öffnen, Systematik und Menschenverstand gering achten und aus dem Erlebnis ihre Schau verkünden. Längin stellt den wichtigen Vorgänger Jakob Böhmes, den Zschopauer Geistlichen Valentin Weigel, Jahrzehnte vor Knorr von Rosenroth, in die wichtige Reihe der Kompromißmenschen ein, die ihre Berufung begründen. Längin entwickelt aus Weigels Werk ein erkenntnistheoretisches System, das bei dem Unterschied von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt beginnt, den Begriff der Relation beider kennt und lange beim Problem des Irrtums oder der mangelhaften Erkenntnis stockt. Bis hierher ist Weigel theoretisch ein Idealist. Aber wo Kant den Unterschied zwischen der persönlichen

Schranke, die dem Menschen das Weitergehen verbietet, und der grundsätzlichen Grenze der Erkenntnis statuiert, findet Weigel den Übergang zum mystischen Denken: Über der natürlichen Erkenntnis steht der „Weg nach innen“, der über cogitatio und meditatio zur Einheit mit Gott, zum Erlebnis der mystischen Unio führt. Weil Weigel aber ein Theoretiker der Erkenntnis ist, wird ihm Problem, was die reinen Mystiker übersehen und ohne Nachdenken beiseite lassen: Das mystische Erlebnis ist unaussagbar, ineffabile — darf man überhaupt von Erkenntnissen sprechen, die sich der Aussage entziehen? An dieser grundsätzlichen Frage wird auch der scharfe Denker Weigel wie sein kluger Interpret unklar: Die Tatsache, daß Weigel sein System im Hinblick auf seine Brauchbarkeit für die praktische Seelsorge ausbildete, die daraus entstehenden Kompromißformulierungen und die durch die Sprache der Zeit bedingten Wendungen vom Zusammenklang von „zweierlei Weisheit“ verschleiern das bis heute noch nicht zureichend erklärte Phänomen der Erkenntnis, die grundsätzlich nur unschreibbar, aber niemals in Worten darstellbar und dennoch Erkenntnis ist, anstatt es in seiner Unlösbarkeit aufzuzeigen. Längin begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß sich das im Augenblick der Unio erworbene Wissen des Erleuchteten auf „das Leben in der alteritas ausdehnt“. Er begegnet sich hier mit dem Philosophen Mehlis, der zwischen dem Erlebnis des Mystikers und den „Erstarrungsprodukten der Mystik“ scheidet und will. Er gibt einen geschichtlich bedeutsamen Beitrag zur Klärung der Geschichte der Mystik, der uns erneut davor warnt, dieses Zentralproblem der Geistesgeschichte zu isolieren.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

Neuzeit.

Karl Bihlmeyer, Kirchengeschichte auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk. 3. Teil: Die Neuzeit und die neueste Zeit. In: Wissenschaftliche Handbibliothek, eine Sammlung theologischer Lehrbücher. Paderborn, Ferd. Schöningh 1934. 8. u. 9. Aufl. XIII, 479 S.

Mit der Vollendung des 3. Bandes ist Bihlmeyers Werk zum Abschluß gekommen. Es soll eine Neubearbeitung der alten Funkschen Kirchengeschichte sein. Doch kann dieser dritte und letzte Teil, der nach des Verfassers eigenem Urteil als ein ganz neues und eigenes Werk betrachtet werden muß, ohne Berücksichtigung des alten Werkes angezeigt werden. — B. schließt sich in der Einteilung dem jetzt in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung gebrauchten Schema an. Der Westfälische Friede und die französische Revolution gelten als Wendepunkte. In einem letzten Kapitel wird die Zeit nach Ausbruch des Weltkrieges behandelt, wobei die Auffassung begründet wird, daß hier auch eine neue Epoche einsetzt. Die Unterteilung rückt meist die Geschichte der katholischen Kirche in den Vordergrund. Bei der Darstellung der Aufklärung dagegen wird mit den protestantischen Ländern begonnen. Da die Geschichte der katholischen Kirche stets in B.s Darstellung mit der Papstgeschichte einsetzt, fehlt die geistesgeschichtliche Einführung in die beiden letzten Perioden der Kirchengeschichte. Meist ist die allgemeine geistige Entwicklung in wenigen Sätzen geschildert und einfach der Darstellung des Protestantismus

einverleibt. Insofern ist B. durchaus andere Wege gegangen, als sie H. Stephan und ich im Handbuch der Kirchengeschichte (² 1931) beschritten haben. — Als letztes Ziel schwebt B. vor, den Gang der katholischen Kirche durch die Welt seit ihrer Restauration in der Mitte des 16. Jahrhunderts geschichtlich zu verfolgen. Deshalb ist die Missionsgeschichte besonders stark herangezogen. Dabei wird B. seiner Aufgabe viel besser gerecht als Veit in seinem Werke: Die Kirche im Zeitalter des Individualismus (1931—35; vgl. meine Anzeige in dieser Zeitschrift, 52. Bd., S. 673 f.). Denn B. gibt Geschichte, die zur Gegenwart führt, während es Veit auf die Schilderung des orbis catholicus in der Gegenwart ankommt. Auch in der Auffassung der Dinge und damit vor allem in der Beurteilung des Protestantismus und seiner Geschichte weicht B. von Veit ab. Er selbst spricht im Vorwort die Hoffnung aus, daß er in den leitenden Ideen und in der Methode dem besten Geist der alten Tübinger historischen Schule, die durch die Namen Möhler-Hefele-Funk repräsentiert wird, treu geblieben ist. Wie ihm dies gelungen ist, lese man in seiner Darstellung der deutschen Reformation oder der Religionskriege nach. Hier merkt man auf Schritt und Tritt, daß nicht ein Polemiker, sondern ein Historiker der Vergangenheit gegenübersteht. Gewiß wünschte man für das 18. und 19. Jahrhundert eine stärkere Berücksichtigung des Protestantismus. Es gibt Vorgänge, die da fast unbeachtet bleiben. So wird die deutsche Erweckungsbewegung kaum erwähnt.

B. wendet sich mit seinem Werke vor allem an die Studenten. Daher ist das Tatsachenmaterial exakt vor dem Leser ausgebreitet. Aber ob er damit zugleich die notwendigen Ansatzpunkte der zu gestaltenden Synthese gegeben hat, wie er glaubt, scheint mir fraglich zu sein. Die Darstellung der Gegenreformation (= Wiedererneuerung der katholischen Kirche) setzt sofort mit dem Neuaufschwung des Ordenswesens ein, dann geht das Werk auf die Päpste, das Konzil von Trient, die Heidenmission, die Wissenschaft und Kunst über. Aber es bleibt die Frage unerörtert, wo die inneren Kräfte zur katholischen Restauration liegen. Man wünschte doch hier, daß der Ausgangspunkt von Spanien genommen würde. Dagegen geht B. sehr ausführlich auf das innere Leben der Kirche ein. Auch die religiöse Dichtung, Musik und Kunst werden herangezogen. Die Literaturangaben sind in solcher Fülle gegeben, daß selbst der Fachmann sie gern benutzen wird. Vor allem sei auf die ausländische Literatur aufmerksam gemacht, die kein anderes Handbuch der Kirchengeschichte so reichhaltig bringt.

Breslau.

Leube.

Henri Vuilleumier, Histoire de l'Eglise réformée du Pays de Vaud sous le régime bernois. Tome quatrième: Le déclin du régime bernois. Avec deux planches hors-texte et l'index général. Lausanne, Editions de la Concorde MDCCCXXX—XVI + 792 S.

Die 1927 begonnene Herausgabe des Werkes von Henri Vuilleumier: „Geschichte der reformierten Kirche der Waadt zur Zeit der Bernerherrschaft“, ist mit dem 4. Bande zum Abschluß gekommen. Die reformierte Waadtländerkirche besitzt in diesem Werke nun ein Denkmal, um das sie gewiß manche andere Landeskirche beneiden könnte. Auch der vorliegende Schlußband zeigt alle Vorzüge der Geschichtsschreibung von Henri Vuilleumier: Gründliche Quellenbeherrschung bis zu den schwer auffindbarsten Dokumenten (einiges Neuere ist auch im 4. Band

wieder von den Redaktoren noch beigebracht worden), dann die kluge Ausnützung des Materials, die leicht lesbare und schöne Darstellung, welche die Lektüre dieses großangelegten Werkes zu einem wahren Genuß macht. Spürbar ist überall die warme Verbundenheit des Autors mit dem Stoff, die sich in gelegentlich recht persönlich betonten Urteilen äußert (so besonders pp. 124. 136. 154. 160. 335. 335. 540. 548. 351. 395. 449. 454). Wenn wir noch hinzufügen, daß über der ganzen Darstellung etwas von der Heiterkeit und Klarheit liegt, die etwa an einem sonnigen Herbsttag über die reichen Gestade des Léman sich breitet, so haben wir noch ein Wesentliches zur Gesamtcharakteristik auch des letzten Stückes eines Lebenswerkes gesagt. Es bedeutete *déclin* auch für den Verfasser. Die Feder ist seiner Hand entsunken, ehe er sein Werk ganz vollenden konnte. Ein letztes Kapitel: „L'état religieux et moral des habitants du Pays de Vaud dans la seconde moitié du XVIII^e siècle“ blieb ungeschrieben. Die Herausgeber haben pietätvoll im Vorwort, die in Form einer Notiz von Henri Vuilleumier noch aufgezeichneten Richtlinien zur Bearbeitung dieses Schlußkapitels veröffentlicht. Der Verfasser macht darin aufmerksam, wie viel schwieriger es sei, die geistige Physiognomie einer Zeit zu schildern, als die äußern Fakta darzustellen. Jenes hat er aber schon bei der Darstellung der einzelnen geschichtlichen Vorgänge je und je nicht versäumt. So ist wohl das zusammenfassende Schlußkapitel nicht geschrieben worden, aber auch der letzte Band gibt fast Seite um Seite in der Schilderung der äußeren Geschehnisse zugleich auch ihr inneres Bild.

In einem 1. Kapitel von Band 4 wird die kirchliche Organisation der Waadt des 18. Jahrhunderts dargelegt. Auch sie ist gekennzeichnet durch das régime paternel, das Bern im Untertanenland ausübt. Sichtbar wird dabei die Tendenz der Berner Regierung, die Kirche des „Welschlandes“ mit der deutschbernischen gleichzuschalten. Ausführlich wird aufgezeigt, inwieweit die Waadtländer diesem Bestreben sich gefügt, inwieweit sie sich dagegen aufgelehnt haben. Die Tage der Bernerregierung in der Waadt begannen ja gezählt zu sein. Mit dem Jahrhundertende sollte auch die Waadtländerkirche von der bernischen Staatsaufsicht befreit werden. Vuilleumier kann aber dem Staate Bern das Zeugnis geben, daß er im großen und ganzen bis zuletzt den Beruf eines Pflegevaters dieser seiner welschen Tochter gegenüber mit Strenge, aber auch mit verantwortungsbewußter, oft etwas langsamer Fürsorglichkeit ausgeübt hat. Mehr in das innere Leben der Waadtländerkirche läßt uns das 2. Kapitel blicken. Überleitend hat Vuilleumier den äußeren Werdegang eines Waadtländerpfarrers etwas familiär, aber hübsch in der fingierten Biographie des Pfarrers Jean-Jacques Dieudonné erzählt. Nun schildert er ferner die gottesdienstlichen Einrichtungen in der Waadtländer Kirche: Liturgische Reformen (so die von 1725) entsprechend der französischen Eigenart, die auch jetzt sich lieber an Genf oder Neuenburg anlehnen möchte als an Bern; Bibelverbreitung; Kirchengesangsreform, wobei neben dem alten Psalmodieren sich die neuern Kirchenlieder vernehmlich zu machen beginnen; Orgelmusik, welche die alten Zinken und Posaunen immer mehr verstummen läßt; Ausführungen über die Predigt, wo immer mehr sich auch französische und englische Vorbilder in der Waadt fühlbar machen; auch die Einführung der Konfirmation in der Waadt kommt vom Anglikanismus her (p. 145); Heirat, wobei der Bräutigam in seiner Soldatenuniform mit Säbel zur Trauung zu erscheinen hat wie im alten Bernerland (p. 147); Aufzählung von

Kirchengebäuden, die verlottern, repariert oder neugebaut werden; alles dies wird in diesem Kapitel eingehend geschildert. Noch tiefer hineingeführt in die geistigen und religiösen Hintergründe eines trotz allem reichen kirchlichen Lebens werden wir im 3. Kapitel, das von der Lehre handelt. Ohne die einzelnen Theologen nennen zu wollen, die Vuilleumier trefflich charakterisiert, können wir dieses Kapitel kurz so wiedergeben: Übergang von der stark von Bern aufgezungenen Orthodoxie zu einem freieren, mehr pietistisch oder rationalistisch angehauchten Christentum. Wohl delegiert Bern den großen Albrecht von Haller in Begleitung des Herrn von Bonstetten 1757 (p. 231 ss.) zur Inspektion der theologischen Akademie von Lausanne, aber der Geist der Zeit ist nicht aufzuhalten. Das 4., das Schlußkapitel, zeigt uns endlich die Waadtländerkirche des 18. Jahrhunderts in ihren Beziehungen nach außen. Einmal zum Katholizismus. Das katholische Freiburg teilte sich mit dem reformierten Bern in die Herrschaft gewisser jetzt im Kanton Waadt liegender Gebiete von paritätischer Bevölkerung. Alle fünf Jahre reitet der Landvogt auf, der abwechselungsweise von den beiden Städten bestellt wird. Daraus mußten sich allerhand Schwierigkeiten ergeben. Die schweizerische Reformationsgeschichte des Waadtländers Abram Ruchat (erschienen in Genf 1727—28) zur Berner Reformationsfeier war noch im Geist konfessioneller Intoleranz geschrieben. Immerhin macht sich schon, auch zugunsten der waadtländer Reformierten, in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die Auswirkung des Sieges der Protestanten bei Villmergen 1712 geltend, wo ja auch Söhne der Waadt unter Berns Fahnen gefochten. Mit der 2. Hälfte des Jahrhunderts kommt immer mehr das Toleranzprinzip zur Anwendung.

Das Hauptinteresse aber in diesem 4. Kapitel richtet sich auf das bescheidene, und doch so grandiose Fürsorgewerk, das Lausanne unter dem Schutze Berns für den darniederliegenden französischen Protestantismus beherbergte: die theologische Schule, begründet von Antoine Court, wo die Prediger für die Wüstenkirche ausgebildet wurden. Mit Recht macht Vuilleumier darauf aufmerksam, daß durch Jahrzehnte hindurch Lausanne so der geistige Mittelpunkt der französischen Kirchen unter dem Kreuz war, bis dann unter Court de Gébelin mit der aufkommenden Duldung die Leitung naturgemäß nach Frankreich zurückging. Abgesehen von diesem Hilfswerk ist auch durchs 18. Jahrhundert hindurch die Waadt noch in reichem Maße mitbeteiligt an der Fürsorge für Refugienten aus dem benachbarten Frankreich oder für die Namensbrüder, die Vaudois aus dem Piémont. Auf ihrer Durchreise oder bei ihrer Niederlassung im Lande selber ist für diese Emigranten auch in der Waadt Großes getan worden.

Wenn es dem Autor versagt blieb, nun noch ein letztes Kapitel über das eigentlich religiös-sittliche Leben in der Waadtländerkirche zu schreiben, so hat er gerade mit der obgedachten Schilderung praktischen hilfsbereiten Christensinns im Waadtland des 18. Jahrhunderts von jenem Leben aufs schönste Zeugnis geben dürfen. Wir möchten diese Besprechung nicht abschließen, ohne noch die gediegene typographische Ausgestaltung des Werkes, die vornehmen Bildbeilagen (Porträt von Abram Ruchat, der beiden Apokalyptiker Th. Crinsoz und J. Ph. Loys de Cheseaux) erwähnt zu haben. Ein besonderes Verdienst hat sich endlich der Präsident der Redaktionskommission, Prof. Frank Olivier, Kanzler der Universität Lausanne, erworben durch Aufstellung eines Generalindex zu allen vier Bänden. Darin

werden nicht nur einfach Personen-Ort-Sachnamen mit Seitenzahlen hingesetzt, sondern nach der Art alter, aber so wertvoller Register werden zu den einzelnen Namen kurz nähere Angaben gemacht mit den nötigen Stellenhinweisen. So ist dieses Register, zusammen mit der ausführlichen Bibliographie, ein wirklicher Index raisonné.

Bern.

O. E. Straßer.

Hans-Günther Huober, Zinzendorfs Kirchenliederdichtung. Untersuchung über das Verhältnis von Erlebnis und Sprachform. (= Germanische Studien, Heft 150.) Berlin, Verlag Dr. Emil Ebering. 1954. 86 S.

Die fleißige Arbeit, die methodisch freilich manchmal an Klarheit vermissen läßt, umgreift ein Problem, das zu schwierig ist, um auf knapp siebzig Seiten erschöpfend abgehandelt zu werden. So muß vieles aphoristisch bleiben, und wir buchen als Ergebnis der Studie das Wissen um ein Grenzgebiet von Philologie, Kirchen- und allgemeiner Geistesgeschichte, das noch endgültiger Erschließung harret.

Zinzendorfs Lieder sind bisher nur polemisch behandelt, von Philologen alter Schule unverstanden verlacht, von Herrnhuter Brüdern überschwänglich gelobt, und sogar zum Objekt psychoanalytischer Betrachtung benutzt worden. Jetzt setzt Huober richtig an. Er weiß, daß Zinzendorf als Dichter in der Mittlerstellung zwischen Barock und Aufklärung, daß er geistesgeschichtlich zwischen den Zeiten steht. Er erklärt gleichzeitig die Gedichte aus der Herrnhutischen Theologie und fragt zum Dritten nach den Bedingungen, unter denen ein Kirchenlied als ein Kunstwerk zum Gebrauch der Gemeinde steht. Er rückt also von drei Punkten aus vor: von der Geistesgeschichte, der Theologie und der literarischen Poetik. Die zweite Frage wird in Umrissen zureichend beantwortet. In Uttendorfer und Bettermann hat H. die rechten Gewährsmänner, wenn er die Eigentümlichkeit des Herrnhutischen Blutdogmas in seiner Bedeutung für das Kirchenlied Zinzendorfs erklärt und wenn er die dualistische herrnhutische Theologie streng von der Mystik scheidet, mit der sie sachlich und historisch falsch oft verbunden wird. Schwächer sind die Antworten, die H. auf die andern beiden Fragen gibt. Er fragt immer wieder nach dem Erlebnis, das den Liedern Zinzendorfs innewohne und operiert mit dem Begriff Erlebnis im Barock und in der Aufklärung, in der Mystik und im Rationalismus, aber er faßt das Wort Erlebnis in seinen viel schillernden Bedeutungen zu eng. Im Ansatz richtig, aber in der Durchführung zu starr wird zwischen dem Lehrlied und dem erlebten Ich-Lied geschieden. Als Beweis dafür, wie wenig erlebt das Lehrlied sei, wird die Parallele zwischen einer Predigt und einem Liede Zinzendorfs gezogen und das Lied als Umschreibung der Gedanken der Predigt erwiesen. Aber wohnt nicht schon Zinzendorfs Predigt in bestimmtem Sinne ein Erlebnis inne? Und wenn vollends beim gefühlsmäßigen Ich-Lied darauf hingewiesen wird, daß Zinzendorf immer wieder zur Objektivierung dränge, daß er ein rationaler Mensch sei, der unter einem Mangel an Darstellungsfähigkeit leide und darum zu den oft krausen und überstiegenen Bildern komme, die seinen Versen eignen, so ist damit immer noch nicht gesagt, daß die Ratio dem Erlebten widerstreite.

Die Arbeit ist keine endgültige Lösung, sie ist ein guter Ansatz, der ein Weiterarbeiten gestattet und fordert.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

Hans Wagner, *Die Handlung Abraham Dürninger & Co. in Herrnhut in den Jahren 1747 bis 1833*. Herrnhut. Gustav Winter. 1934. 185 S. RM. 4.—.

Das Herrnhutertum hat zwei wirtschaftliche Unternehmungen hervorgebracht, die zu größerer Bedeutung gelangt sind und die als Ausdruck seines Wesens gelten können: die Siedlung Bethlehem in Pennsylvanien und die Handlung Abrah. Dürninger & Co. Mit dem zweiten dieser beiden Wirtschaftsgebilde befaßt sich das Buch Wagners, das von der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als staatswissenschaftliche Dissertation angenommen wurde. Der Gründer der Firma, Abraham Dürninger, der einer alten Straßburger Kaufmannsfamilie entstammte und der unter seinen Ahnen auch einen evangelischen Pfarrer Dürninger hat, ist schon 1925 von Herbert Hammer biographisch behandelt und als frommer und genialer Kaufherr geschildert worden. Wagner legt im Unterschied dazu den Nachdruck auf das Werk Dürningers, zieht seine Nachfolger mit in den Bereich der Betrachtung und führt den Nachweis, daß Dürninger nicht nur persönlich das ihn zunächst stark bedrängende Problem des christlichen Kaufmanns gemeistert, sondern auch eine Tradition geschaffen hat, von der eine Firma mit christlichen Grundsätzen und Zielen mehr als ein Jahrhundert hat leben können. Man liest heute nicht mehr mit Achselzucken, sondern mit Freuden von diesen christlichen Grundsätzen, die, statt auf Gewinn auszugehen, den Dienst am Nächsten und am Reiche Gottes vorschrieben. Sie standen nicht etwa in Spannung mit dem klug rechnenden und umsichtigen kaufmännischen Denken, sondern waren seine eigentliche Triebkraft. Hammers zwar eindrucksvolle, aber etwas zu sehr ästhetisierende und psychologisierende Darstellung hatte in Dürninger einen Zwiespalt zwischen Rationalem und Irrationalem konstruiert und auch etwas Pathologisches gefunden; ohne sich damit im einzelnen auseinanderzusetzen, gibt Wagner mit seiner weniger glänzenden, aber wohl wirklichkeitsnäheren Schilderung ein einheitlicheres Bild des großen Kaufmanns und kann darum auch an diesem Punkt, der ja für ihn nicht so sehr im Vordergrund steht, Hammer ergänzen und berichtigen. Zu den allgemeinen Ausführungen über das Herrnhutertum, die Wagner seiner Arbeit voranstellt, ist noch eine Bemerkung zu machen, die ihn aber nicht allein trifft, sondern allgemein die Darstellungen der religiös-sozialen Schichtung des Herrnhutertums. Der Charakter der in Herrnhut eingewanderten Mähren wird gewöhnlich nach dem Stande beschrieben, in dem sich die Böhmisches Brüder um 1480 befanden. Die asketischen Ideale: Ablehnung des Eides, der öffentlichen Ämter, des Heeresdienstes und des Handels, die immer angeführt werden, erfuhren schon 1490 eine merkliche Abschwächung und ließen sich um so weniger halten, je mehr Gebildete und Adlige der Unität beitraten. Auch übte die deutsche Reformation ihren Einfluß aus. Vor allem aber hatten die Mähren, die nach der Vernichtung der Unität etwa 100 Jahre als „verborgener Same“ im Katholizismus lebten, nur noch dunkle Erinnerungen an ihre alte Kirche und brachten so gut wie nichts von deren Gedankengut nach Herrnhut. Ihre heimlichen evangelischen Gesinnungen hatten sie mit altbrüderischen Liedern, aber auch mit aus Deutschland bezogenen Büchern genährt. Dazu hatten sie zuletzt noch eine pietistische Erweckung durchgemacht. Man kann sie einfach als Pietisten rechnen, vielleicht mit der besonderen Kennzeichnung, daß sie unter starkem Druck gelebt hatten, ihren Glauben hatten heimlich halten und zu Staat und Kirche in einem

unversöhnlichen Gegensatz hatten stehen müssen. Was von Weltabgewandtheit in ihnen war, stammte aus ihrem Bauerntum und aus dem Pietismus. Das Problem wird dadurch wesentlich vereinfacht und verliert schließlich dadurch seine Bedeutung, daß die eigentlichen Mäheren für das Wirtschaftsleben Herrnhuts immer weniger in Frage kamen, weil ihr größter Teil in ferne Länder verschickt wurde. Die Wirtschaftsgesinnung Herrnhuts beruht darauf, daß Zinzendorf Pietisten zu lutherischer Rechtfertigungsfrömmigkeit und Berufsauffassung führte und ihnen dazu noch für ihre weltliche Arbeit ein konkretes religiöses Ziel gab. Etwas Positives hat der Pietismus durch seine nahen Beziehungen zu den Realien und zur werdenden Technik beigetragen, wodurch ein dem Zug der Zeit folgendes fortschrittliches Wirtschaftsdenken ermöglicht wurde, das sich, sobald die pietistischen Bedenken durch einen positiven religiösen Antrieb überwunden waren, auswirken konnte.

Herrnhut.

Bettermann.

Arnold Winkler, Österreich und die Klösteraufhebung im Aargau. Zur Gesch. der europäischen Politik im Vormärz. Herausgegeben von der Aargauischen historischen Gesellschaft. Aarau, Verlag H. R. Sauerländer u. Cie. 1935. 1. Teil 186 S.; 2. Teil 298 S.

Am 15. Jänner 1841 faßte der Große Rat von Aarau den Beschluß, die im Gebiete des Kantons Aargau gelegenen Klöster aufzuheben. Bereits drei Tage später legte der österreichische Gesandte Ludwig Graf Bombelles beim eidgenössischen Bundespräsidenten Karl Neuhaus gegen dieses Vorhaben Verwahrung ein. Die Wiener Staatskanzlei leitete darauf eine internationale Aktion ein, indem sie Frankreich, England, Preußen, Rußland und Sardinien für einen gemeinsamen Schritt bei der Berner Regierung wegen der Vorgänge im Aargau zu gewinnen suchte. Der Schwerpunkt der Verhandlungen lag in Paris, woselbst der österreichisch-ungarische Botschafter Graf Apponyi, von Bombelles dauernd auf dem laufenden gehalten, den franz. Außenminister Guizot von der Richtigkeit des Standpunktes des Wiener Kabinetts überzeugen sollte. Das diplomatische Unternehmen führte ungeachtet der Bereitwilligkeit der anderen Regierungen zu keinem Ergebnis, da Frankreich sich weigerte, außer Vorstellungen in Bern einen stärkeren Druck auf die Schweiz auszuüben, und die Berner Regierung nicht nachgab. Das Wiener Außenministerium führte gegen die Klösteraufhebung im Aargau außer einem staatspolitischen Einspruch, für den sie die Gefolgschaft der übrigen Mächte anstrebte, „einen dynastischen Protest“ ins Treffen. Bei jenem stützte sie sich auf Artikel 12 des schweizerischen Bundesvertrages aus dem Jahre 1815, worin der Fortbestand der Klöster und die Sicherheit ihres Eigentums gewährleistet wurden, bei diesem berief sie sich auf den Umstand, daß die mitbetroffene Abtei Muri als eine Habsburgische Stiftung aus dem Jahre 1027 unter kaiserlicher Schirmvogtei stehe und daß durch ihre Aufhebung kaiserliches Patrimonialvermögen verschleudert werde. Aus der Verletzung des Bundesvertrages, der Grundlage der schweizerischen Einheit, leitete die Staatskanzlei am Ballhausplatz das Interventionsrecht der die Neutralität der Schweiz garantierenden Mächte ab. Allen diesen Einwürfen trat Neuhaus mit zäher Entschlossenheit entgegen, indem er einerseits die Einmischung des Auslandes in eine innere Angelegenheit der souveränen

Schweiz, als welche die Klösteraufhebung anzusehen sei, entschieden zurückwies und andererseits jegliche Rechtsbefugnisse des österreichischen Kaisers hinsichtlich der Abtei Muri für längst erloschen erklärte. In diesem Zusammenhang ließ er sich nicht nehmen, auf die durch Joseph II. und Franz II. durchgeführten Einziehungen von Klostergebühren hinzuweisen. Seinen Standpunkt setzte er schließlich durch. Unter eingehender Erörterung „der Rechtsfragen“ gelangt W. zu dem Ergebnis, daß der schweizerische Bundespräsident sich nicht im Unrecht befand, als er die Forderungen der Wiener Regierung ablehnte. Diesen Abschnitt unterbaut der Verfasser ebenso wie seine Ausführungen über „die österreichische Politik“ unter Ausnutzung der Bestände des Wiener Staatsarchivs quellenmäßig. Im zweiten Teil veröffentlicht er „ausgewählte Akten“ zu dem Gegenstand, wodurch er zugleich den Beweis für die Gründlichkeit seiner Arbeitsweise erbringt. Kirchenhistorisch beachtenswert sind die Denkschriften, die der in der Wiener Staatskanzlei mit dem betreffenden Referat betraute Hofrat Werner bei dem reformierten Antistes von Schaffhausen Friedrich Hurter einholte (II, S. 236—287). Man gewinnt hier den deutlichen Eindruck, daß dessen nachmaliger Übertritt zum Katholizismus sich bereits damals vorbereitete. Zu der instruktiven Untersuchung W.s seien nur zwei Fragezeichen angebracht: Kann der für Österreich diplomatisch erfolglose Ausgang des Aargauer Klosterstreites in dem Sinne gedeutet werden, daß Metternichs Staatskunst hier versagt habe (S. 184)? Nachdem der päpstliche Stuhl die Vermittlung der Staatskanzlei angerufen hatte, konnte diese nicht anders handeln, als daß sie mit allen wenn auch fadenscheinigen Rechtsgründen unter großer Aufmachung gegen die Schweizer Regierung auftrumpfte, um nicht Frankreich den Vortritt als Schutzmacht des römischen Katholizismus zu überlassen. Der moralische Eindruck, daß Österreich vor Frankreich die katholischen Interessen verfechtete, blieb trotz der Unnachgiebigkeit von Neuhaus bestehen, zumal als den Insassen des Konventes von Muri das ehemalige Chorherrenstift zu Gries in Tirol als Asyl angeboten wurde. Ferner: Hat es in der damaligen Epoche für Europa tatsächlich außer der orientalischen Frage keine wichtigere und schwierigere Angelegenheit als die Klösteraufhebung im Aargau gegeben (S. 181)? Aus dem Schweigen Metternichs über die Schweizerfrage in seinen „Nachgelassenen Papieren“ wird ersichtlich, daß er ihr keine sonderliche Bedeutung beilegte. Ungeachtet der diplomatischen Begleitumstände erscheint die Klösteraufhebung im Aargau als eine der zahlreichen Säkularisationen des politischen Liberalismus, der wohl als Gesamtbewegung, aber nicht durch einen Einzelfall die Revolution des Jahres 1848 anbahnte. Auch ohne den Schweizerischen Sonderbundkrieg 1847 hätten sich die Märzereignisse (1848) wohl nicht anders abgewickelt, als sie in allgemeiner Erinnerung sind. W.s Ergebnisse bestätigen die Ausführungen des Rez. in seinem Aufsatz über „Metternichs Kirchenpolitik“ (Z.K.G. XLIX, 1950, S. 222—246), daß der Staatskanzler kirchliche Forderungen hinter staatlichen Interessen zurücktreten ließ, wenn der Staatsregierung daraus ein Vorteil erwuchs. So begnügte er sich auch im Aargauischen Klosterstreit unter Wahrung des Scheins einer energischen diplomatischen Aktion mit einer Geste, als er merkte, daß Österreich bei einer anderen Haltung gegenüber den andern Mächten politisch ins Hintertreffen geraten könnte. W.s Werk bietet dem Kirchenhistoriker mannigfache Anregungen.

Eduard Winter, Bernard Bolzano und sein Kreis. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung der Nachlässe Bolzanos und seiner Freunde. Leipzig. Hegner 1935. 288 S.

Derselbe, Religion und Offenbarung in der Religionsphilosophie Bernard Bolzanos. Dargestellt mit erstmaliger Heranziehung des handschriftlichen Nachlasses Bolzanos. Breslau. Müller & Seifert 1932. 183 S.

Bolzano war am 5. Oktober 1781 geboren. Deutsches und italienisches Blut war in ihm gemischt. Von 1805—1820 war er in Prag inmitten einer „neuartig selbsterdachten Welt von Begriffen“ als „Lehrer, Erzieher und Seelsorger der akademischen Jugend“ tätig. Dann kam die Absetzung wegen seines „fortschrittlichen Sozialismus“ und der langwierige Prozeß um seine Rechtgläubigkeit (1820—1826). Seine Religionsphilosophie wird 1839 endgültig verurteilt. Um 1830 ist seine Wissenschaftslehre fertig. 1854 erscheint die Religionsphilosophie. Bis 1841 dauert noch das Idyll in Techobus, wo er im Hause seiner mütterlichen Freundin Anna Hoffman lebte. Nach deren Tode von 1842—1848 war er zu keinen umfassenden Arbeiten mehr fähig. Er starb heiter und in Sorge um seine helfenden Mitmenschen am 18. Dezember 1848 (I, 250).

Die Biographie (I) verrät bis in die Form ihrer Darstellung hinein bolzanistischen Geist, auch wenn sie (und entschiedener noch die religionsphilosophische Studie (II) Bolzano gegenüber die rechtmäßige katholische Lehre zur Geltung bringt. Was sie auszeichnet: eine seltsame Mischung von Tiefe und analytischer Genauigkeit bis ins Einzelne hinein, gibt auch den eigenen Schriften Bolzanos ihr abschreckendes und zugleich immer wieder anziehendes Gepräge. So ist nicht nur ein Buch entstanden, das erstmals eine wenig bekannte Epoche des böhmischen Katholizismus aus unerschlossenen Quellen erhellt, sondern zugleich ein kleines Kunstwerk, das in seiner Art klassisch ist und unserer Zeit den Anspruch Bolzanos lebendig vermittelt.

„Bolzano verlangt selbständige Denkungsart, gutes Gedächtnis, Überlegetheit seiner Handlungen, Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit, Geistesgegenwart, Mut, Standhaftigkeit, Fleiß und rastloses Streben, Geduld, Glauben an die menschliche Besserungsfähigkeit, Begierde, das Übel abzuschaffen, wo man es trifft, doch ohne Neuerungssucht, Demut, Selbstlosigkeit, Freude an Mitarbeitern, Verleugnung eigener zeitlicher Vorteile, Gesundheit, besonders der Nerven. Ein solcher Reformator zu werden, ist Bolzanos Lebensaufgabe, der er stets treu blieb“ (I, 45 f.). In anderem Zusammenhang wird der Inbegriff dieses reformatorischen Strebens als „christlicher Sozialismus“ bezeichnet. Aber dieser Begriff trifft viel weniger als jenes lange Zitat, das unserer überspitzten protestantischen Problematik von heute durchaus die Waage hält. In Bolzano spricht sich ein Lebensbewußtsein aus, das zwar im 18. Jahrhundert zu Hause ist, und doch dem 20. nicht über Gebühr schuldig bleibt. Es ist der Primat der praktischen Vernunft, der bei Bolzano wie bei Kant, aber in einem ganz anderen Sinn, jederzeit über seine weitgespannten mathematisch-logischen Bemühungen die Oberhand behält und auch in ihnen seine verborgene Anwesenheit nicht verleugnet.

Bolzano wurzelt allerdings in der Aufklärung. Er ist niemals ernstlich beunruhigt worden durch die kritische Stellungnahme Kants gegen die verständigen Möglichkeiten. Er ist immer ein heftiger Gegner des deutschen Idealismus gewesen, weil dessen spekulative Dialektik ihm

unverständlich bleiben mußte. Er hat es verhindert, daß Kant und Hegel in Böhmen Wurzel fassen konnten. Seine Liebe gehört Leibniz, dem er doch so unähnlich wie nur möglich ist. Wie weit entfernt sich nicht die genialische Leichtigkeit und die weltmännische Beweglichkeit Leibnizens von der nichts als böhmischen Beharrlichkeit und Unermüdlichkeit Bolzanos! Und doch hat er mit jenem gemeinsam den Glauben an die Höherentwicklung der Menschheit und seinen erzieherischen Optimismus. Doch ist seine Stellung zur Metaphysik durch Leibnizens Monadologie vorgebildet. Doch verraten seine Paradoxien des Unendlichen ebenso wie seine logistischen Bemühungen unmißverständlich die Herkunft seines Philosophierens.

Wenn man ihn trotzdem weniger den Leibniz als den Sokrates auf böhmischem Boden nennen wollte (I, 266), so lag das an dem einseitigen Vorwalten seines erzieherischen Eifers. Bolzano fühlte sich als religiöser und sozialer Reformator der Menschheit (I, 228). In Demokratie und Nationalismus sah er die beiden Gefahren, die nicht nur in Böhmen, sondern in der ganzen Welt den Fortschritt in der Versittlichung bedrohten. Die Förderung des Gesamtwohls der Menschheit war das oberste Sittengesetz, an dem er unentwegt festhielt. Bolzano war durch und durch Eudämonist. Wie in der Logik lehnte er auch in der Ethik die Begriffsmystik auf das entschiedenste ab. Von Bolzano her ist Böhmen der vorbestimmte Boden für die gegenstandstheoretischen Forschungen geworden. Bolzano hat der Romantik jeder Prägung in Böhmen den Einbruch unmöglich gemacht. Erst sein pädagogischer Rivale und Geistesverwandter Herbart vermochte gegen Ende seines Lebens einen bestimmenden Einfluß auf die Gesamtverfassung des böhmischen Geistes zu gewinnen.

Diese große pädagogische Wirkung Bolzanos beruhte offenbar in erster Linie auf der unbeugsamen Strenge, mit der er gegen sich selbst verfuhr. Die eigene sittliche Größe ist ihm die wichtigste Voraussetzung für erzieherisches Wirken. Perfektibilität und eigene sittliche Vorbildlichkeit sind Zielsetzungen der Aufklärung, die leichter mit katholischer als protestantischer Religiosität verträglich sind. Bolzano war ein leidenschaftlicher Katholik, obwohl ihm jedes dogmatische Christentum fernlag. Er sah in der Trennung der beiden christlichen Konfessionen mehr ein machtpolitisches als ein religiöses Problem. So wie man in Böhmen auf katholischen Kathedern Exegese und Kirchengeschichte nach protestantischen Lehrbüchern vortrug, würde Bolzano, vor ein Entweder-Oder gestellt, sich für den protestantischen Rationalismus und gegen die katholische Restauration erklärt haben. Aber ein solches Entweder-Oder bedrängte ihn in Böhmen nicht. Seine Gegner saßen in Wien. Hier lagen die römisch-päpstliche und die österreichisch-dynastische Richtung des Katholizismus miteinander in Streit, beide dem böhmischen Reformkatholizismus gleichermaßen feindlich gesonnen, der unter Deutschen wie Tschechen bis in den Adel und die hohe Geistlichkeit hinein die fast unbestrittene Herrschaft hatte. Daß die katholische Aufklärung sich bis zur Jahrhundertmitte in Böhmen zu halten vermochte, ist in erster Linie Bolzanos Werk, dessen allsonntägliche Erbauungsreden, die er vor über 1000 studentischen und gebildeten Zuhörern abhielt, den Kampf für Aufklärung und Fortschritt gegen Schwärmerei und Romantik vortrugen, und zwar unter innigster Anlehnung an die biblischen und kirchlichen Lebensgrundsätze.

Denn obwohl ihm die dogmatische Dialektik gänzlich fernlag und er überall auf eine sittlich-religiöse Auslegung der Texte drang, schien ihm doch Widersätzlichkeit gegen die Kirchenlehre im einzelnen undenkbar, wenn man ihr im Ganzen zugestimmt hatte. „Denn daß die katholische Kirche den bei ihr anzutreffenden Gesamtglauben für durchaus unfehlbar erkläre, ist so folgerecht und so notwendig, daß sie, wenn sie es nicht täte, in eine Art von Selbstwiderspruch geriete“ (II, 160).

Trotzdem: die Zustimmung im Ganzen erfolgt auf Grund sittlicher Maßstäbe. „Vernünftigkeit und Nützlichkeit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu erweisen“ (I, 172), ist das Hauptanliegen von Bolzanos Religionsphilosophie. Der Katholizismus ist von Gott gewollt, weil er vernünftig und sittlich ist. Es ist das sicherste Kennzeichen eines religiösen Satzes, daß durch ihn der Grad unserer Tugend gesteigert wird (II, 44). Bolzano bekämpft Kants Religionsphilosophie, weil sie Vernunftreligion und Offenbarungsreligion einander entgegengesetzt. Für Bolzano ist die Vernünftigkeit das gewisseste Anzeichen für das Vorhandensein einer Offenbarung. Wo eine außerordentliche Begebenheit in ganz hervorragender Weise dem Wohl des Ganzen zuträglich ist, darf der Mensch zuversichtlich ein Zeugnisgebenwollen Gottes voraussetzen. Ist er aber dessen gewiß, dann darf der Mensch sich um Gottes willen an die Kirche ausliefern, die in diesem Zeugnis ihren Grund sich gelegt findet. Man lese das von Winter (II, 154 ff.) wieder abgedruckte Glaubensbekenntnis Bolzanos, um zu ermessen, wieweit ein aufgeklärter Philosoph die biblische und kirchliche Tradition sich lebendig zuzueignen vermag.

Es ist höchst seltsam zu sehen, wie unsicher sich die bisherige Geschichte der Philosophie über die Einordnung Bolzanos war. Der eine sieht in Bolzano einen Vorläufer Husserls. Der andere stellt ihn zu den Epigonen des Idealismus neben Trendelenburg und Lotze. Der dritte reiht ihn den katholisierenden Vorläufern der Philosophie der Gegenwart zu. Bolzano gehört noch zur Aufklärung. Das ist das Überraschende, daß es ein Land in Deutschland gegeben hat, in dem Kant sich überhaupt nicht auszuwirken vermocht hat, das ohne Bruch aus der Aufklärung des 18. in die wissenschaftsgläubige Epoche des späteren 19. Jahrhunderts sich hinüberentwickelt hat. Das war Bolzanos Werk, dessen geschichtliche Tragweite uns E. Winter erstmals sichtbar gemacht hat.

Bremen.

Hinrich Knittermeyer.

Heinrich Meisner, Schleiermachers Lehrjahre. Hsg. von Hermann Mulert. Berlin. Walter de Gruyter & Co. 1934. 85 S. RM. 4.20.

Die Schleiermacher-Forschung ist zum 100. Todestage ihres Meisters durch eine Schrift über Schls. Lehrjahre bereichert worden, die Mulert aus dem Nachlaß Meisners herausgegeben hat. Meisner hat lange Jahre hindurch den Nachlaß Schls. im Berliner Literaturarchiv verwaltet und sich mit besonderer Liebe des biographischen Materials angenommen, verdanken wir ihm doch die Herausgabe dreier Briefbände, die eine Fülle bis dahin ungedruckten Materials enthalten.

Meisners Schrift will keine Wiederholung von Diltheys gewaltiger Leistung sein, sie sucht vielmehr die Partien zu ergänzen, denen der Philosoph Dilthey ein geringeres Interesse zuwandte, ist also stär-

ker auf das rein Biographische als auf das Werk Schls. gerichtet. Dazu kommt, daß Dilthey den Nachlaß Schls. nicht zu erschöpfen vermochte, daß Meisner durch Überprüfung des ganzen Nachlasses und vieler inzwischen neu aufgefunderer Dokumente Einzelheiten klarer sehen und auch zu neuen, über Dilthey hinausgehenden Ergebnissen kommen konnte.

Kurz behandelt werden von Meisner alle die Abschnitte in Schls. Leben, die der Forschung nichts Neues bieten, ausführlich hingegen die, die durch neues Quellenmaterial ergänzt werden konnten. Das Ganze umfaßt Schls. Leben von den Anfängen bis zur ersten entscheidenden literarischen Wirksamkeit 1799—1800. Schon der erste Abschnitt über die Vorfahren Schls. bietet viele bisher unbekannte Tatsachen. Das Verständnis der Eigenart der Schlschen Persönlichkeit wird vorbereitet durch die feine Analyse der Charaktere und Schicksale der Vorfahren aus beiden Familien. Lebendigkeit des Geistes, Neigung zu extremer religiöser Haltung, der ganze Ernst reformierter Frömmigkeit väterlicherseits, eine stille Frömmigkeit patriarchalischen Gepräges und geschlossenes Denken mütterlicherseits — das war das Erbe, das Schl. antrat, und das in ihm zu neuer, ungeahnter Prägung kam. Über den Jugendjahre Schls. liegt eine gewisse Melancholie, die in Meisners Darstellung besonders hervortritt. Er malt auch hier genauer als die Forschung bisher; die innere Einsamkeit des Kindes, seine frühe Liebe zum klassischen Altertum treten, unterstützt durch neue biographische Einzelheiten, als Charakteristika hervor. Der Abschnitt über Niesky berührt weniger über die auch sonst bekannten religiösen Erlebnisse Schls. in der Brüdergemeinde, als über den Beginn des tragischen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Schls. Lehrer in Niesky und Barby, seine Mitschüler in Barby werden mit großer Liebe geschildert, ihre persönlichen Schicksale, ihre weiteren oder engeren Beziehungen zu Schl. aufgezeigt. Lebendiger als bisher steht uns die Zeit in Barby vor der Seele durch die Kenntnis der Menschen, die Schls. Lehrer und Freunde wurden. Wenig Neues bietet die Schilderung der religiösen Befreiung Schls., abgesehen von den biographischen Notizen über seinen Bruder Karl und seine Stiefschwestern. Die Zeit des Studiums in Halle erscheint insofern in neuem Lichte, als die positive Bedeutung dieser Lehrjahre stärker als bisher herausgehoben wird. Neues an Einzelheiten findet sich auch hier in der Liste seiner Lehrer. Der alte Eberhard als Lehrer und Brinkmann als Freund sind die stärksten Anreger in Halle gewesen. Aufschlußreich ist der Einblick in Schls. außerordentlich vielseitige Lektüre. In Drossen, im Hause des Onkel Stubenrauch, das ihn schon in Halle beherbergt hatte, kommt Schl. zum erstenmal in seinem Leben zu innerer Ruhe. Neben einer ungeheuren Aufnahmefähigkeit für alle Gebiete des Wissens entwickelt sich hier die erste produktive Tätigkeit seines Geistes. Treffend hat Meisner das tiefste Anliegen des jungen Denkers gezeichnet: „Es ist bezeichnend, daß der den ersten Schritt nach außen wagende junge Denker nicht die Vertiefung in die Metaphysik des Gottesbegriffes, sondern die praktischen Erfordernisse des inneren Lebens, die Ethik, sucht. Aus den langen, durchdachten Briefen an Brinkmann ergibt sich bereits die Grundlage, auf der Schl. seine Philosophie aufzurichten gedachte und aufgebaut hat: keine volle Hingabe an Lehren eines Meisters, sondern Kenntnis, Zergliederung, Kritik der Schriften aller, Abneigung gegen fruchtlose Erörterung von Theoremen, schneller, oft leidenschaftlicher Durchbruch seiner inneren, lang erwogenen Überzeugungen, ein oft zu sehr beschleunigter Versuch, seiner Gedanken über ein Thema sich zu entladen,

nicht selten zuungunsten einer klaren Darstellung — das alles sind Züge, die wir in Schls. Werkezeit finden und deren er sich zeitlebens nie ganz entäußern konnte.“ (S. 40.)

Interessante Streiflichter fallen auf die Zustände in der theologischen Fakultät der Frankfurter Universität. Neu von Meisner gesehen und als Vorstufe späterer Erlebnisse gewertet ist die Bekanntschaft Schls. mit seiner Cousine Benecke. Zum erstenmal tritt hier die Eigenart der Beziehung Schls. zur Frau ins Licht, sein feinfühliges, im tiefsten moralischer, verstehender, entsagender, immer auch pädagogischer Sinn. — Überraschendes tritt in den Erörterungen über Schls. erstes theologisches Examen hervor: Die Themen seiner schriftlichen Arbeiten, die Beurteilung durch seine Lehrer. In den Hausarbeiten hatte sich Schl. 1. mit dem 5. Kapitel des Galaterbriefes und 2. mit dem Zweck der Polemik auseinandersetzen. Die beiden noch erhaltenen Arbeiten hat Meisner vorzüglich charakterisiert. Besonders die zweite scheint mir bezeichnend als erstes Eintreten Schls. für die Mitte zwischen den Gegensätzen. Dieser Geisteshaltung ist Schl. treu geblieben. Die schriftliche Arbeit über die Polemik hat ihm im Zeugnis ein „vorzüglich“ eingetragen. Auch die anderen Noten, sowie die Beurteilung seiner Examenspredigt als philosophischer Abhandlung ohne den rechten Kanzelton dürften auf ein weiteres Interesse rechnen.

Der Bericht über die Schlobittener Zeit ist durch neue Nachrichten über die Schicksale der jungen Gräfin Friderike bedeutsam; neues Licht fällt auch auf die Predigten der damaligen Zeit, die, durch die täglichen Gespräche befruchtet, ein philosophisch-ethisches Gepräge haben. Auch über die zweite theologische Prüfung, der sich Schl. 1794 in Berlin unterzog, war bisher wenig bekannt. Das immer noch ungedruckte Material ist von Meisner ausgewertet: Die Themen der Klausuren, die Zensurierung im einzelnen dürften jeden Schl.-Kenner interessieren. Nach dem Examen hat Schl. sich auch innerlich für das Predigtamt entschieden und in Landsberg seine erste Tätigkeit entfaltet. Meisner zeigt, welcher noch unausgeschöpfte Reichtum in den vielen Predigtentwürfen gerade jener Jahre verborgen liegt.

Unser Wissen über die erste entscheidende literarische Tätigkeit Schls., die Zeit der Reden und Monologen, wird ergänzt durch den Hinweis auf die Übersetzungen englischer Reisebeschreibungen, die Schl. z. T. zusammen mit Henriette Herz unternahm. Die inneren Gründe zu dieser Art literarischer Tätigkeit sind nicht ganz durchsichtig. Mit dem Briefwechsel zwischen Schl. und seinem Verleger Spener über die Monologen und den Urteilen von Freund und Feind über dieses Werk schließt die an neuen Einzelerkenntnissen so reiche und für jeden Schl.-Kenner unentbehrliche Schrift ab.

Jena.

Hanna Jursch.

Johannes Wendland, Hermann von der Goltz in Basel (1865—1873) und die kirchlich-theologischen Kämpfe seiner Zeit. Ein Zeitbild aus dem Basel des vorigen Jahrhunderts. Basler Rektoratsprogramm. Basel, Reinhardt, 1935. 65 S.

Hermann von der Goltz, groß geworden in der heilsgeschichtlichen Theologie Hofmanns und im biblischen Realismus, erlebte während seiner Basler Zeit den Einbruch der Reform in die bis dahin noch recht konservative Basler Kirche und wurde von den sich daraus ergebenden theologischen und kirchlichen Problemen stark bewegt. Obwohl er vor

seiner Basler Zeit das westschweizerische Freikirchentum schätzen gelernt hatte, setzte er sich für die Erhaltung der Volkskirche ein, aber mit der Forderung größerer Freiheit gegenüber dem Staate, und vertrat die Überzeugung, daß keine der drei Richtungen (Orthodoxe, Pietisten, Liberale) das Christentum voll verwirkliche, daß aber alle in einem christlichen Wahrheitskern einig seien. Das Wesentliche des Christentums zu erfassen und die Grenzen aufzuzeigen, die einzuhalten sind, wenn dieses Wesentliche erhalten bleiben soll, wurde sein Hauptanliegen, dem vor allem sein Hauptwerk „Die christlichen Grundwahrheiten“ (1873) diente. Wendland stellt die Grundtendenzen der Reform und der Goltzschen Vermittlungstheologie mit klarer Prägnanz und gerechtem Urteil dar und schließt mit dem Ausblick auf den verschiedenartigen Verlauf der Dinge in Basel und Preußen, wo v. d. Goltz nach seiner Basler Zeit in leitenden Stellungen, zuletzt als Vizepräsident des Oberkirchenrates, wirkte. In Basel verlief die Entwicklung in der Richtung der Goltzschen Gedanken, während sich ihnen in Preußen eine schroff konfessionelle Rechte entgegenstimmte. Man sieht: Es handelt sich in dieser Schrift nicht um eine harmlose Lokalgeschichte einiger Jahre; sondern Wendland behandelt sein Thema so, daß wir in diesem Spiegel entscheidende Grundtendenzen der noch lange nicht genügend durchforschten Gesamtkirchengeschichte des späteren 19. Jahrhunderts schauen.

Bern.

Heinrich Hoffmann.

Martin Gerhardt, Theodor Fliedner. Ein Lebensbild. Erster Band. Düsseldorf-Kaiserswerth. Buchhandlung der Diakonissen-Anstalt 1935. 455 S. Geb. RM. 6.—.

Eigentlich waren wir über Leben und Wirken des „Erneuerers des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche“ schon hinreichend unterrichtet durch die bisher erschienene Literatur, zumal durch die von seinem Sohne Georg herausgegebene dreibändige Biographie (1908—1912). Trotzdem halten wir diese Neuerscheinung des bekannten Wichern-Biographen nicht für überflüssig, sondern begrüßen sie mit großer Freude. Sie weist mancherlei Vorzüge auf: sie entstammt der Feder eines Historikers vom Fach, der zuvor das ungeheure Quellenmaterial gründlich durchgearbeitet, gesichtet und geordnet hat. So war es möglich, für manches bisher Gebotene Ergänzungen und Berichtigungen zu bringen. Sodann ist es ein Vorzug, daß der Verf. mit Th. Fliedner nicht verwandt ist; so führt ihm nicht lediglich die Pietät die Feder, sondern er kommt durch sein Fernerstehen der Wirklichkeit weit näher, kann objektiver urteilen, neben den Lichtseiten auch die Schattenseiten aufzeigen. — „Der vorliegende erste Band führt bis an die Schwelle der Diakonissenanstalt“ und behandelt außer Jugend- und Studienzeit vornehmlich Fliedners Wirken als Gemeindepfarrer, die Gründung der Gefängnisgesellschaft und im Schlußkapitel den uns heute höchst interessierenden Kampf um Agende und Kirchenverfassung.

Essen-West.

Wilhelm Rotscheidt.

Wilhelm Schümer, Tod und Leben bei Dostojewski.
Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen
Christentums (auch als „Studien des Brücke-Verlags“,

Heft 1). Die Brücke, evangelischer Verlag, Calw. Ohne Jahr [1953]. 96 S.

Die Arbeit Schümers behandelt ein Thema, dessen zentrale Bedeutung für Dostojewskij unbezweifelbar ist. Seltsamerweise wurde dieses Thema in der Dostojewskij-Literatur verhältnismäßig wenig beachtet.

Die Schrift ist in drei Teile gegliedert: „Der Tod als Doppelgänger des Lebens“, „Das Leben unter der Herrschaft des Todes“, „Das wahre Leben“. Der erste sehr kurze einleitende Hauptteil beginnt mit der durchaus richtigen Feststellung, daß Dostojewskij sich vorwiegend für die „Grenzgebiete des Lebens“ interessiere (13): „Zustände der Apathie, der Bewußtlosigkeit, der großen Stille und Augenblicke der höchsten Spannung“, z. B. die Augenblicke der mystischen Ekstase seien vorwiegend die Gegenstände seiner Schilderung... Aber nach dieser Aufzählung ist uns nicht ganz verständlich, wie der Verfasser alle diese Zustände unter die eine Formel bringen will: „Alle diese Momente haben eines gemeinsam: die unmittelbare Nachbarschaft des Todes“ (14). Ebensovienig befriedigen uns die Definitionen, die der Verfasser den beiden Grundbegriffen seiner weiteren Betrachtungen — dem Leben und dem Tode — (gelegentlich) gibt: „Leben heißt: Verlangen nach Leben, Dürsten nach Leben“ (12). „Der Tod ist das sinnentleerte Leben“ (18)... Diese Undeutlichkeit in der Problemstellung und die Unklarheit der Grundbegriffe macht auch die Interpretation des zweiten und dritten Hauptteils etwas unscharf und unklar: Das, was der Verfasser behandelt, ist eigentlich gar nicht nur der Tod, sondern auch andere Formen des Existenzverlustes und der Existenzabschwächung, für die Dostojewskij — er steht dabei in der Tradition der Romantik, der Einfluß von E. Th. A. Hoffmann auf ihn ist in diesem Punkte unverkennbar! — ein besonderes Interesse hat, die er aber z. T. dem Tode ausdrücklich gegenüberstellt. Es wäre wohl berechtigt gewesen, einem traditionellen Wortgebrauch gemäß diese verschiedenen Formen der Abschwächung der menschlichen Existenz als „Tod“ zu bezeichnen; doch der Verfasser wagte das nicht und sein Wortgebrauch bleibt ein durchaus naturalistischer. (Eine naturalistische Auffassung des Todesproblems finden wir bei einem anderen großen russischen Dichter, bei L. Tolstoj, auf welchen die grundsätzlichen Betrachtungen des Verfassers viel besser als auf Dostojewskij gepaßt hätten.) Die reiche und interessante Stoffansammlung ist eine anerkennenswerte Leistung des Verfassers und wird sicherlich ihre Bedeutung in der Dostojewskij-Literatur haben (nur bleibt der ewige Zweifel bestehen, ob man so ohne weiteres alle Worte der Helden Dostojewskijs zur Charakteristik der Gedanken des Dichters selbst gebrauchen kann). Aber mit Hilfe des naturalistischen und unklaren Todesbegriffes des Verfassers läßt sich dieser Stoff nicht interpretieren. Ohne Zweifel könnte man — wie gesagt — auf die alte Unterscheidung der Todesarten zurückgreifen. Es ist unbegreiflich, wie der Verfasser einer theologisch orientierten Arbeit hier die Möglichkeit übersehen konnte, die Bedeutung des Wortes Tod in der Art zu differenzieren, wie es etwa in der altchristlichen Literatur geschah. Der Verfasser bringt nur ein zufälliges Zitat aus Athanasius — aus Kattenbuschs Konfessionskunde! —, macht aber von diesem Zitat keinen Gebrauch! — Auch Ambrosius wäre natürlich zu beachten. Man dürfte die Ansichten Dostojewskijs gegebenenfalls auch mit den Ansichten der antiken Philosophie

zusammenstellen: eine Unterscheidung von verschiedenen „Todes“-arten wobei als „Tod“ auch gewisse Formen des Lebens bezeichnet werden, finden wir bekanntlich bei den Stoikern. Für Dostojewskij käme natürlich vor allem die russische Sammlung der asketischen Kirchenväterschriften, die „Philokalia“ in Betracht; die Tradition der griechisch-orthodoxen Kirche kommt z. B. in einer ukrainischen Leichenpredigt von Meletij Smotryčkyj aus dem Jahre 1620 zum Ausdruck, der fünf verschiedene Arten des Lebens und des Todes unterscheidet. — Ich glaube jedoch, daß die Gedanken Dostojewskijs auch unter diese christlich-traditionellen Schemata nur zum Teil zu bringen sind! Um so weniger aber unter die starre Formel des Verfassers! Jedenfalls kommt das Eigenartige und das Wesentliche der Dostojewskijschen Gedanken kaum zur Geltung, wenn man alle Formen der Existenzabschwächung bei ihm — „Alltäglichkeit“ und „Selbstgefälligkeit“, Rauschzustände verschiedener Art, „die Flucht in die Welt der Lüge, des Traumes, der ‚Idee‘ und des Wahnsinns“, Selbstmord, Nihilismus (wir hätten lieber vom „Aufklärertum“ gesprochen) — unter einen allgemeinen Begriff des „Lebens unter der Herrschaft des Todes“ bringen will! — So bleibt der Zentralteil der Arbeit leider nur eine interessante Stoffsammlung, die noch nach anderen Gesichtspunkten als denjenigen des Verfassers zu interpretieren wäre. — Nicht uninteressant ist auch die Stoffsammlung zum Thema „Wahres Leben“. Hier liegen allerdings objektive Schwierigkeiten für die Interpretation vor, die auch von der russischen Dostojewskij-Literatur nicht überwunden worden sind: die völlige Dunkelheit, in welcher bis heute das geistige Leben der russischen Klöster in den letzten Jahrhunderten verborgen liegt. Den ersten Antrieb machte — mit seiner Untersuchung über den hlg. Tichon Zadonskij und Dostojewskij — Komarovič, nur wird bei Komarvič das ganze Schrifttum, das sich um das Starzentum gruppiert und das nicht weniger inhaltreich und interessant ist als die Schriften von Tichon, nicht berücksichtigt (den ersten, allerdings noch als Vorarbeit anzusehenden Versuch machte R. Pletnev in der Sammelschrift „Von Dostojewskij“, Bd. II, Prag 1933, 73 ff., russisch). Die positiven Lehren Dostojewskijs, die man nur aus einer Kenntnis des ganzen geistesgeschichtlichen und religiösen Hintergrundes genügend verstehen kann, werden bei unserem Verfasser gar nicht individuell charakterisiert; vieles, was der Verfasser hervorhebt, ist allgemein-christlich, ja allgemein-menschlich! (Vgl. die Lehre Dostojewskijs von der Alleinheit, die evtl. mehr von Schiller als vom griechischen Christentum beeinflußt ist.)

Viele Mängel der Arbeit, die im ganzen — wie gesagt — eine interessante Stoffansammlung bietet, erklären sich aus der Tatsache, daß der Verfasser das Russische nicht beherrscht, und daß ihm die russische Literatur nicht zugänglich war. Man kann keinesfalls grundsätzlich dagegen sein, daß man wissenschaftlich (etwa theologisch und philosophisch) über slavische Themata schreibt, ohne slavische Sprachen zu kennen, wenn die betreffenden Texte in Übersetzungen vorliegen. Doch muß man von dem Verfasser solcher Arbeiten genügend Vorsicht verlangen, und der Verfasser muß gewärtig sein, daß sich seine Arbeit vielleicht in dem einen oder anderen Punkte als unzulänglich erweist. Herr Schümer kennt aber auch einige deutsche Veröffentlichungen nicht, und leider gerade diejenigen, die sich mit seinem Thema beschäftigen: S. Hessens Arbeit „Die Tragödie des Bösen“ und meine Abhandlung „Zum Problem des Doppelgängers“

(beide in den von mir herausgegebenen „Dostojewskij-Studien“, Reichenberg 1931 als Heft 8 der „Veröffentlichungen der slavistischen Arbeitsgemeinschaft an der Deutschen Universität Prag“). Ich glaube auf diese Lücke hinweisen zu dürfen, da der Verfasser manches zitiert, was ein Jahr später erschienen ist. Noch wesentlicher ist die Tatsache, daß der Verfasser die Besprechung S. Hessens von der „Urgestalt der Brüder Karamazov“ („Slavische Rundschau“, 1931; vgl. aber auch meinen vom Verfasser zitierten Aufsatz!) nicht kennt und alle Ergebnisse der Arbeit Komarovičs kritiklos annimmt. Hessen hat gezeigt, daß der Einfluß Fedorovs auf Dostojewskij von Komarovič stark überschätzt wird; dem Verfasser hätte auch selbst auffallen müssen, daß die Anspielungen auf Fedorov (auf seine eigentümliche Wiederauferstehungslehre) nur in den Entwürfen Dostojewskijs vorliegen, aber in der gedruckten Fassung *a u s n a h m s l o s* weggefallen sind. Da aber der Gedanke Fedorovs gerade für das Thema des Buches von grundlegender Bedeutung ist, hätte ziemlich vieles anders gesagt werden müssen. Der Mangel der Bekanntschaft mit den russischen Quellen zeigt sich besonders deutlich im Kapitel über den „Nihilismus“ — vor allem in der Charakteristik des russischen politischen Radikalismus nach Dostojewskij, bei welchem der Nihilismus in seinem negativen Pathos viel tiefer und bedeutender ist, als er in Wirklichkeit war (der Begriff der „nihilistischen Mystik“ ist übrigens ein Unding!). — Auf kleinere Fehler erübrigt sich hier einzugehen. Nur die unsachmäßige Beurteilung der Dostojewskij-Literatur fällt noch in die Augen: kaum kann man die Dostojewskij-Biographie von Nötzel, die voller Fehler ist, „grundlegend“ nennen, oder der Notiz Lapšins über Dostojewskij und Pascal irgendwelche Bedeutung zuschreiben! — Ohne auf rein literaturgeschichtliche Probleme einzugehen, möchte ich auch bemerken, daß viele Annahmen des Verfassers auf diesem Gebiet jeder Grundlage entbehren (Einfluß Novalis' auf Dostojewskij, S. 26; „Einfluß des Junghegelianismus“, 43 u. a.; Identifizierung der früheren Entwürfe unter dem Titel „Idiot“ mit dem später erschienenen gleichnamigen Roman, biographische Bemerkungen usw.). Vieles, z. B. die Interpretation des Doppelgängers, die Charakteristik der „Vereinzelnung als Urschuld“ ist von den russischen Forschern, schon früher, viel klarer gesagt worden. Unkorrekt ist die Schreibweise der slavischen Namen.

Halle a. S.

D. Tschizewskij.

Joseph Sauer, Die kirchliche Kunst der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Baden, 12 Tafeln mit 24 Abbildungen. Freiburg i. Br., Herder, 1933. VIII, 696 S. RM. 10.—, in Leinen RM. 12.—. (Erweiterter Sonderdruck aus dem Freiburger Diözesan-Archiv. Neue Folge 30., 31. und 32. Bd.)

Baden hat zwei Gelehrte, die in den letzten Jahren um die quellenmäßige Erschließung und Darstellung der Geschichte seiner Kunst mit besonderem Eifer und Erfolg sich bemühten: Hans Rott und Joseph Sauer. Dieser hatte für den gegenwärtigen Band sich zum Ziel gesetzt, „eine kritisch-würdige Übersicht über die kirchliche Kunst der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Baden“ zu geben. In Wirklichkeit ist daraus geworden eine „aus dem Wust der Archivalien“ herausgearbeitete und zusammengetragene Materialiensammlung über die Kirchenbauten in Baden 1800—1850 (S. 27—594), und nur in einem kleineren zweiten Teil „Die kirchliche Kunst und ihre

Meister“ (595—678) konnte von dem Verfasser in eine mehr geschichtliche Betrachtung und kritische Würdigung der künstlerischen Entwicklung und Leistungen eingetreten werden. Von der ungeheuren Arbeit, die in dem Bande steckt, gibt vielleicht eine entfernte Vorstellung die Tatsache, daß Sauer für nicht weniger als 237 Orte die meist recht langweiligen und vielfach unerquicklichen Verhandlungen und Akten ihrer Bauunternehmen durcharbeiten hatte. Daß man allerdings auf Generationen hinaus das Buch gerade um der hier geleisteten Arbeit willen segnen wird, ist keine Frage. Es schildert also nicht die kirchliche Kunst des von ihm umfaßten Zeitraumes, sondern gibt die Ort für Ort vorzüglich zurechtgelegten Unterlagen, die Vorarbeit zu jener Darstellung. Außer dieser einen, aus der Sache heraus gebotenen, notgedrungenen Einschränkung erfährt der Titel des Bandes durch den Inhalt noch eine zweite, sofern nämlich Sauer unter kirchlicher Kunst nur die des katholischen Volksteiles versteht, jedenfalls nur die Aufrichtung und Einrichtung der katholischen Gotteshäuser von 1800—1850 behandelt. Gleichwohl kann, wie ausdrücklich betont sei, außer dem Kirchenhistoriker im allgemeinen auch der protestantische Kirchenbauhistoriker dem Werke viel Wertvolles entnehmen, ganz besonders seinem zweiten Teil, der über die einzelnen Meister (Architekten, Maler, Bildhauer und Kunsthandwerker) orientiert, die, es sei beispielsweise nur auf die großen Baumeister Weinbrenner und Hübsch hingewiesen, auch für die Geschichte des protestantischen Kirchenbaues ihre Bedeutung haben. Ein vorzügliches Register und zwölf Tafeln mit 24 guten Abbildungen beschließen den äußerst sorgfältig gedruckten Band.

Berlin.

Georg Stuhlfauth.

Zur neuesten Kierkegaard-Literatur.

Theodor Wiesengrund-Adorno, Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. (= Beiträge zur Philosophie und ihrer Geschichte. Nr. 2.) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 165 S., RM. 9,60 br.; RM. geb. 11,40.

Friedrich Carl Fischer, Die Nullpunkt-Existenz. Dargestellt an der Lebensform Sören Kierkegaards. München, Beck, 1953, 223 S. RM. 7,00 br.

Nachdem kurz nach dem Kriege der Einfluß Kierkegaards auf weite Gebiete des deutschen Geisteslebens so deutlich geworden war, daß man von einer Kierkegaard-Renaissance in Deutschland sprach, wurde es während der letzten Jahre immer stiller um den großen Dänen. Erst in der jüngsten Zeit scheint sich ihm wieder von neuem das Interesse zuzuwenden. Zeuge sind u. a. vorliegende Bücher.

Beide Werke stellen, jedes in seiner Art, eine Kritik K.s dar. Sie wenden sich, mehr oder minder ausgesprochenermaßen, gegen eine theologische Interpretation K.s, d. h. gegen die Versuche, K.s Person und Werk zu verstehen als Ausprägung christlichen Geistes. Wiesengrund-Adorno will K. fassen von der Philosophie (1 ff. 6) und Fischer von der Psychologie und Typologie her (5 f.).

Das Buch von W., das in seiner etwas gespreizten Sprache nicht gerade leicht zu lesen ist, zerstört zunächst die Anschauung, daß K.

Dichter gewesen und so das Wesen des Ästhetischen in genuiner Weise zu verdeutlichen geeignet sei. Es handelt sich vielmehr bei ihm um eine „Konstruktion des Ästhetischen“. Der Sinn seiner „Kategorie des Ästhetischen“ ist konstruierbar erst aus „dem dunklen Hintergrunde einer Philosophie“ (24). Und diese Philosophie ist die Philosophie „isolierter Subjektivität“, „objektiver Innerlichkeit“ (51), „existentieller Verslossenheit“ (105); die reale Dialektik, wie sie der moderne Protestantismus bei K. finden will, ist eine Täuschung (54). In Wirklichkeit trägt K.s Dialektik „mystischen“ und „immanenten“ Charakter (52); sie ist „objektlose Dialektik“ (53). Nirgends erreicht diese „Immanenzphilosophie“ (53) die Objektivität der Wirklichkeit. Hierzu paßt, daß K. nur eine „negative Geschichtsphilosophie“ entwickelt hat (59). Ihr typischer Ausdruck ist der Begriff der Gleichzeitigkeit. In ihr wird alle geschichtliche Wirklichkeit vernichtet (58); „die äußere Geschichte ‚reflektiert‘ in der inwendigen“ (47). K.s Blick ist eben immer gerichtet auf das „Intérieur“; was draußen vor sich geht, sieht er nur durch den „Reflexionsspiegel“, durch den „Spion“, wie er für die „Mietwohnung des 19. Jahrhunderts“ charakteristisch ist (45). In gleicher Weise zeigt sich der „Horror vor jedem spezifisch-historischen Gehalt“ in der für K. so bezeichnenden Kategorie des „Augenblicks“ (59), in der W. Anklang an „neuplatonisch-gnostische Lehren“ sieht (ib.), ebenso wie in der Verdünnung der Gegenwart zur „Situation“, denn in dieser Interpretation erscheint die Gegenwart „aus der geschichtlichen Kontinuität herausgebrochen“ (40). Geschichtliche Wirklichkeit ist somit für K. lediglich „Anlaß“ (51) für die Spontaneität des Ich. Eine solche Überbetonung der Subjektivität gegenüber der Objektivität der Geschichte läßt Geschichte zum Mythos werden. Denn im Mythos stellt sich Geschichte als Gebilde menschlicher Subjektivität dar, ohne doch wieder „freie Schöpfung des Darstellers“ zu sein (59). Die Mythos ist die Form, in der die Geschichte innerhalb der Sphäre „objektloser Innerlichkeit“ als aufgehoben erscheint. Jedenfalls aber verliert auf diese Weise Geschichte den Charakter konkreter Tatsächlichkeit. „Abstraktheit“ ist eben „der Spiegel mythischen Denkens“ (87). Dementsprechend erhält auch die Lehre vom Existieren, auf die gerade immer wieder als besonderer Ausdruck des Wirklichkeitscharakters des K.schen Denkens hingewiesen wird, das Gepräge des „Unwirklichen und Abstrakten“ (83). K. steht in dieser Beziehung auf gleicher Stufe mit Husserl: „Wie in all den synonymischen Ausdrücken Husserls, so wird auch bei K.s ‚Selbst‘ dessen logisches Zentrum, der Gegenstand aller möglichen Prädikationen, als das eigentlich ‚Konkrete‘ zu einem Unbestimmten, Unbestimmbaren, Abstrakten“ (84). „K.s Lehre vom Existieren ließe sich Realismus ohne Wirklichkeit nennen . . . K.s ausgeführte Existenzphilosophie ist nichts anderes als der Versuch, die Antinomik von Dasein im Denken sei's zu meistern sei's als Wahrheitsgehalt zu rechtfertigen“ (97). Damit ist K. in den Augen W.s ein Vertreter des Idealismus. Er steht dicht neben Hegel (ib.). Am deutlichsten wird das im Blick auf die „Stadien“ (99 ff.). Der „Begriffsrealismus der Sphären“ erreicht nicht die „Realität der Dinge“ (105). Das Streben K.s nach Wirklichkeit, das man immer wieder bei ihm finden will, ist nichts anderes als lediglich „Drang nach transzendenter Ontologie“ (50) und Bemühen um den „Sinn“ (77. 83). Dabei „entsinken“ ihm die „Seinsgehalte“, aber die „entsunkenen“ „beschwört“ er (70). In dieser Beschwörung erschöpft sich sein Wirklichkeitssinn. Die stärkste Macht der Beschwörung ist die Para-

doxie (80). K. ist also Immanenzphilosoph und kann daher nie und nimmer für die Theologie in Anspruch genommen werden. Es ist bezeichnend, daß der Opfertod Christi nach W. von K. nicht als einmaliges, unvergleichliches Faktum aufgefaßt wird, sondern vielmehr als Sonderfall eines Geschehens erscheint, das das gesamte Sein bestimmt: Das „Opfer von Bewußtsein ist das innerste Modell jeglichen Opfers in seiner Philosophie“ (120). Von hier aus ist es nicht verwunderlich, wenn W. die Frage, ob K. gläubiger Christ gewesen sei, negativ entscheidet (132 f.). Damit erhält seine Gedankenwelt nur den ihr entsprechenden existentiellen Grund.

W. vertritt auf diese Weise eine Auffassung K.s, die keineswegs singular ist. Daß K. Idealist und Hegelianer gewesen sei, ist immer wieder behauptet worden. Auch Theologen stehen dieser Anschauung nahe. Ich erinnere vor allem an Torsten Bohlin. Er stellt in dem Denken K.s einen „Dualismus“ fest: eine „persönlich-religiöse Erfahrungslinie“ tritt neben eine „abstrakt-metaphysische Paradoxlinie“. W. hat — so kann man vielleicht sagen — diese Anschauung vereinseitigt und auf die Spitze getrieben. Und auch eben darin ist W. nicht ohne Vorgänger. Schon früher haben E. Peterson und teilweise auch Th. Haecker eine ähnliche Auffassung vorgetragen. Beide haben ja in gleicher Weise wie W. auf das mythische Element in der Gedankenwelt K.s hingewiesen (vgl. E. Peterson, Was ist Theologie? 1925 S. 7 ff.; Th. Haecker, S. K. in „Hochland“ 1924/25, 8. Heft S. 192 ff.). Dabei ist es nun freilich in unserem Zusammenhang interessant zu beobachten, daß, während Peterson die Theologen warnt, sich überhaupt auf K. zu berufen, da er Mythen-Dichter, aber kein Theologe gewesen sei, demgegenüber Haecker die Theologen auffordert, sich vor allem mit K.s erbaulichen Reden und seinen Tagebüchern zu befassen, also mit den Schriften, die K. unter eigenem Namen herausgegeben hat. Es gibt zu denken, daß W. nicht eine einzige Stelle aus diesen Schriften K.s zitiert hat, obwohl in der von ihm benutzten deutschen Ausgabe bereits zwei Bände „Erbauliche Reden“ erschienen waren. Bei einer solchen Versäumnis ist es einfach unmöglich, zu einem genuinen Verständnis K.s zu gelangen. Freilich hätte W. auch von den durch ihn benutzten Schriften her zu einer anderen Interpretation, z. B. der „Wiederholung“ gelangen können. „Wiederholung“ bedeutet nicht lediglich eine Beschwörungsformel, durch die das Unerreichbare gebannt werden soll, sondern sie setzt tatsächlich in ein wirkliches Verhältnis zur „Welt“ (nach dem Verzicht). Wiederholung ist die Erfahrung des Glaubens. Der Glaube erhält, nachdem er verzichtet hat: haben, als hätte man nicht! Mißverständnisse dieser Art sind allerdings erklärlich, wenn man annimmt, daß W. der christlichen Gedankenwelt völlig fernsteht und die „christlichen Kategorien“ einfach nicht zu fassen vermag. Ganz unverstänlich ist es aber, wenn W. einen besonderen Beweis für sein Urteil, K. sei ein gläubiger Christ gewesen, in den Gesprächen finden will, die K. kurz vor seinem Tode im Hospital mit seinem Freunde Boesen geführt hat — ein Auszug aus ihm findet sich übersetzt in H. Gottsched, S. K., Buch des Richters. Jena und Leipzig 1905 —, denn gerade in diesen Gesprächen finden sich immer wieder Bemerkungen, die ganz unverkennbar von dem persönlichen Christentum K.s Zeugnis geben. Es liegt nahe, in der Verwendung der Gespräche K.s mit Boesen durch W. ein Zeichen dafür zu sehen, daß die ganze K.-Anschauung W.s — „Konstruktion“ ist. Und doch wird gerade der Theologe diese völlig abwegige Interpretation K.s nicht ohne Ge-

winn sich vergegenwärtigen. Er wird aus ihr eine ernste Frage heraushören, die Frage, die, ebenfalls im Blick auf K., bereits Peterson an die evangelische Theologie gestellt hat: ist protestantische Theologie nicht in Gefahr, lediglich in Innerlichkeit und Subjektivismus aufzugehen? Und ist nicht die Konsequenz dieses Subjektivismus die Immanenzphilosophie? Oder gilt es, um dieser Gefahr zu entgehen, die Verbindung zu suchen mit dem Katholizismus? So kann das Buch von W., zumal wenn man es im Zusammenhang ähnlicher Veröffentlichungen betrachtet, die Problematik evangelischer Theologie von neuem deutlich machen.

Eine entsprechende Bedeutung hat auch das Werk von Fischer. Dieses Buch, das mit sehr guter Kenntnis der K.-Literatur klar und geradezu spannend geschrieben ist, hat in besonderer Weise Gegenwartsinteresse; es stellt in den Mittelpunkt einen Begriff, den die theologische Interpretation K.s zwar schon immer als besonders wichtig für die Anschauung K.s herausgehoben hat, der aber in seiner das Ganze des Lebens beherrschenden Stellung doch erst unter dem Einfluß der gegenwärtigen politischen und der von ihr sehr wesentlich abhängigen geistesgeschichtlichen Situation deutlich geworden ist: den Begriff der Entscheidung. Es ist das Anliegen F.s, zu sagen, daß K. diesen Begriff in einer Ausprägung anwendet, bei der ihm recht eigentlich der Sinn genommen wird, den man gewöhnlich mit ihm verbindet. F. weist zu diesem Zwecke nach, daß für K. die Situation der Entscheidung die Situation der „Nullpunktextistenz“ ist. Dieser Ausdruck kommt bei K. selber vor; er findet sich in den „Stadien auf dem Lebenswege“. Der Sinn des Ausdrucks ist der, daß der Mensch, der in der Nullpunktextistenz lebt und in ihr vor die Entscheidung gestellt ist, niemals den entscheidenden Schritt tut, sondern sich immer in der Schwebe hält, sich nie wirklich, sondern nur „ideell“ entscheidet. Der Inhalt des Buches besteht im einzelnen darin, die Tatsache dieser Nullpunktextistenz an „Querschnitten durch K.s Existenz- und Erlebnis-kreise“ aufzuzeigen. Vorher aber geht F. als „Einführung in die problematische Grundhaltung K.s“ ein auf die Frage der Pseudonymität; er sieht in ihr das „Symptom einer inneren Haltung“, und diese Haltung ist die Nullpunkthaltung. Auf diese führt die Problematik der Pseudonymität unmittelbar hin, denn diese Problematik besteht ja doch darin, daß K. mit seiner Pseudonymität, die recht eigentlich Polyonymität ist, keineswegs seine Autorschaft leugnet (vgl. die Nachweise in meinem K.-Buch, S. 119 ff.), andererseits sich aber auch nicht direkt zu einer Autorschaft bekennt (18). K. sagt also ein Ja, in dem ein Nein mitklingt, und ein Nein, das nicht ohne ein gewisses Ja ist, d. h. aber: er weicht einem klaren Ja oder Nein aus; er hält seine Entscheidung in der Schwebe. So versucht F. eine Lösung des Pseudonymitätsproblems auf eine völlig neue Weise, und zwar vom Innersten der Persönlichkeit K.s selber her. Das Phänomen, auf das so schon die äußere Form der Werke K.s hinzeigt, erweist sich als entscheidend im Blick eben auf die verschiedenen Existenz- u. Erlebnis-kreise. F. unterscheidet den Kreis des Sinnlich-Ästhetischen, Theoretischen, Praktisch-Ethischen, der Gemeinschafts-Beziehungen und des Übersinnlichen. In der Sphäre des Gefühls und der Anschauung findet die Nullpunktextistenz ihren Niederschlag in der „Ambivalenz“. Dieser von Bleuler in die Wissenschaft eingeführte Begriff besagt, daß „das nämliche Ding positiv und negativ gefühlsbetont, oder positiv und negativ gedacht oder erstrebt wird“ (54). Bei K. hat die Ambivalenz ihren Grund in

dem Eltern-Kind-Verhältnis. Damit zieht F. zum ersten Male — ausgenommen Andeutungen bei Bohlin und Vetter — zur Erklärung der Persönlichkeit K.s die Wesensart der Mutter heran. Er macht darauf aufmerksam, daß „beide Eltern in extremer Spannung ganz verschiedenen Welten zugehörten“ (37); und immer ist es die Besonderheit K.s, daß er sich mit beiden wesensverschiedenen Eltern identifiziert (40): er wollte eben, was er praktisch nicht konnte, beide Wesensarten zugleich sein, und d. h.: er blieb „unentschieden in der Mitte“ (60). Zwischen sich und der Außenwelt legte er einen Schleier (64). Er geht auf in „Stimmung“ (67) und Phantasie (69). Praktisch äußert sich diese Unentschiedenheit im Verhältnis zur Frau; K. findet hier den Ausweg des „Halbverzichts“ (74): „Die unglückliche Liebe scheint geradezu das Wesenszeichen für das Phänomen K. zu sein“ (78). Entsprechend der ambivalenten Doppeldeutigkeit in der Sphäre des Sinnlich-Ästhetischen handelt es sich in der Sphäre des Geistig-Spekulativen um die dialektische Doppeldeutigkeit (81); sie kommt zum Ausdruck im Sprachlichen als „rhetorische Dialektik“ mit ihrem „Hang zur Sophistik“ (85 f.). Existentielles Verstehen wird auf diese Weise zu „begrifflichem“: es wird die Möglichkeit geschaffen, sich die Forderung, die im Sachverhalt liegt, vom Leibe zu halten; die Sprache wird benutzt, sich vor Entscheidungen und Handlungen zu sichern (91). In gleicher Weise zeigt sich die „Zwischenhaltung“ auch im Begrifflichen; K.s Dialektik ist „Ja-Aber-Dialektik“ (99), bei der man nur „eine Bewegung auf der Stelle“ macht (101), in der alles „Idee“ bleibt und nichts zur Realität gelangt (104). Im „Praktisch-Ethischen“ äußert sich die Nullpunktexistenz in der „Problematik“; K. handelt nicht wirklich, sondern er bleibt in einem „Als—Ob-Verhältnis zur Wirklichkeit“ (110). Im Dienste dieser Einstellung steht die „Erinnerung“ (121) in ihrer Verknüpfung mit dem „Vergessen“ (132); im erinnernden Vergessen wird die Wirklichkeit „umgearbeitet“; der Mensch hält sich „in der Schweben“ zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit (133, 135). In der Sphäre des sozialen Handelns zeigt sich die Nullpunktexistenz als Schwermut (137 ff.), die „Geworfenheit“ zwischen Wollen und eigentlichem Nichtwollen“ (141) und so ein „Erleben in der Spannung von zwei Polen“ bedeutet (145). Sie ist Sicherung gegen jede Verantwortungsübernahme (166). Was schließlich die Sphäre der Religion betrifft, so erscheint die Nullpunktexistenz hier als „Geistigkeit“ (169). Sie ist das „Medium“ (172), in dem K. „schwebt“, in dem er das Christentum sowohl als Transzendenz wie als Immanenz bejahen (171), also Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolutes und Welt (206) in gleicher Weise festhalten kann, ohne sich doch eindeutig für eine von beiden „Möglichkeiten“ einsetzen zu brauchen. Allein, die Problematik erhält hier ihre besondere Bestimmtheit. Es läßt sich nämlich innerhalb derselben eine „Hinaufentwicklung zu einer neuen Position“ feststellen (171 f.). F. sucht dieser Entwicklung mit seltener Einfühlungskunst nachzuspüren; man könnte sich dabei an Heibergs „Mikroskopi“ erinnern fühlen. Der Weg zu „einer neuen schöpferischen Gesamtposition“ (172) geht über das Bewußtwerden der Schwermut, über die Erkenntnis der ihr zugrunde liegenden „Motivdialektik“ der Schwermut (215), über die „tatsächliche und religiöse Zweideutigkeit der Doppelreflexion“ (182). K. gelangt auf diese Weise in den Zustand „absoluter Ehrlichkeit“ (186), wie er sich immer mit dem „religiösen Gewissen“ verbindet (184): es wird ihm das Widersprechen deutlich zwischen dem „Wissen um“ und dem „Leben in“ (185). Die Nullpunktexistenz wird

ihm „durchsichtig“. Diese „neue Nullpunktexistenz“ äußert sich in der Weise, daß er an anderen das bekämpft, was er im eigenen Erleben, bei sich selbst als Zweideutigkeit und damit als methodische List erkannt hatte (194). Mittel bei diesem Beginnen ist die Ironie (195 ff.). Auf diese Weise „tut K. seinen ersten Schritt aus der Reflexion heraus in die Tat“ (204); er macht den „Anfang zur Überwindung seiner Nullpunktexistenz“ (ib.); allein, in Wirklichkeit hat er sie nicht überwunden, denn für sich selbst blieb er, „was das Handeln anbetrifft, in der Sphäre der unendlichen Resignation“ (215); nur „intellektuell war er über die Zweifelt Endlich—Unendlich hinausgekommen in der Erkenntnis ihrer wechselseitigen Bedingtheit im Wesen des Menschen“ (214).

F. hat im Grunde das gleiche K.-Bild wie W., denn die „Nullpunktexistenz“ deckt sich wesentlich mit der „objektlosen Innerlichkeit“: Bleiben in der Möglichkeit, Angst haben vor dem Leben in der Endlichkeit (Fischer S. 23)! F. stellt bei K. unter ethischem Gesichtspunkt fest, was W. von der Philosophie her konstatieren zu müssen meint. Und ebenso wie W. verbaut sich auch F. jedes Verständnis K.s dadurch, daß er die christlichen Kategorien nicht richtig zu würdigen weiß. Nie und nimmer kann man die Eigenart der Persönlichkeit und der Gedankenwelt K.s erfassen, wenn man der Meinung ist, daß erst dann der Mensch als Mensch frei werde, „wenn er die Unterordnung unter eine selbstgesetzte Regel gewollt und geleistet hat“ (208), oder daß er, um zur Freiheit zu gelangen, den „Mut zum ‚Stirb und Werde‘ aufbringen müsse (214). Niemals können Kant und Goethe den Maßstab zur Beurteilung K.s abgeben! Die Eigenart der christlichen Kategorien besteht darin, daß sie mit einem Tatbestand rechnen, für den das Aufeinanderbezogensein von Transzendenz und Immanenz konstitutiv ist (vgl. 170 ff.). Der tiefste Sinn dieser Problematik scheint F. von seiner Grundeinstellung her verschlossen. F. sieht lediglich ein Entweder—Oder, wo doch letzters ein Sowohl—Als auch bestimmend ist. Es ist danach gerade umgekehrt, wie es nach F. zu sein scheint: die religiöse, absolute Verantwortung schließt keineswegs relative Verantwortung aus; im Gegenteil: diese wird in paradoxer Weise von jener gesetzt (143); wer sich „vor Gott“ verantwortlich weiß, der weiß sich in höchstem Maße selbst verantwortlich (gegen 160). Die Theonomie ist eben die beste Sicherung der im Autonomiegedanken enthaltenen Wahrheit. Von hier aus kommt K. durchaus zu einem „Kompromiß zwischen Absolutem und Relativem“ (gegen 142). Es ist verwunderlich, daß F. nicht ein einziges Mal die — u. a. z. B. von Geismar so stark betonte — Formel K.s erwähnt: „zu gleicher Zeit sich zu dem absoluten τέλος absolut und relativ zu dem relativen verhalten zu können“ (vgl. deutsche Ausgabe VII, S. 106). Eine Würdigung der christlichen Kategorien und infolgedessen eine andere Schau des Existenz-Grundes bei K. würde sicherlich auch eine andere Lösung des Pseudonymitätsproblems nahegelegt haben. Merkwürdigerweise ist F. im Zusammenhang des Pseudonymitätsproblems in keiner Weise auf die Dialektik der „Stadien“ zu sprechen gekommen, und doch gehören beide Problemkreise unverkennbar zusammen. Dieser Zusammenhang zeigt, daß die Pseudonymität in entscheidender Weise aufzufassen ist als Ausdruck der Verkündigung, die als solche nur möglich ist in der Form der indirekten Mitteilung. Man kann vielleicht sagen, daß das Problem der Pseudonymität den Blick gar nicht so sehr auf den Autor als auf die lenkt, an die er sich wendet. Eben damit aber tritt dann in

den Mittelpunkt die — Entscheidung, und zwar die echte Entscheidung, bei der es kein „Schweben“ gibt, sondern bei der es sich nur handelt um ein klares Entweder—Oder. Indem K. der Prophet dieser Entscheidung ist, hat er uns zugleich an seiner eigenen Existenz die Schwierigkeit der christlichen Existenzweise aufgezeigt. Vor allem: wer außerhalb dieser Existenzweise steht, wird diese nie völlig zu verstehen vermögen. Es hat seine tiefe Bedeutung, daß K. das Ärgernis mit dem Christentum engstens verbunden gedacht hat! Vielleicht würde er auch die Interpretation seiner „Lebensform“ als „Nullpunkt-Existenz“ als Ausdruck dieses Ärgernisses verstanden haben. Allein, wenn wir auch die K.-Auffassung F.s ablehnen, — das Buch behält doch seine Bedeutung als Frage an die christliche Existenzweise überhaupt. Es gilt, sich immer wieder die Schwierigkeit der christlichen Existenz, wie sie mit der Tatsache gegeben ist, daß der Christ ein Bürger zweier Welten ist, zu vergegenwärtigen. Damit aber hat das Buch in besonderer Weise — Gegenwartsbedeutung!

Bonn a. Rh.

W. Ruttenbeck.

Förderung wissenschaftlicher Auslandsbeziehungen.

Auf Grund einer Vereinbarung zunächst mit belgischen und französischen Historikern ist eine „Deutsche Geschäftsstelle zur Verbreitung geschichtswissenschaftlicher Literatur im Ausland“ unter Leitung von Prof. Dr. R. Holtzmann (Historisches Seminar der Friedrich-Wilhelms-Universität, Berlin C 2, Universitätsgebäude) eingerichtet worden. Ihre Aufgabe ist die Verbesserung der Berichterstattung und die Förderung des Verkaufs deutscher geschichtswissenschaftlicher Arbeiten im Ausland mit Hilfe der ausländischen Gelehrten auf der Basis der Gegenseitigkeit. Ein Katalog französischer Zeitschriften mit einem wichtigen Merkblatt für den Versand nach Frankreich ist bereits erschienen und bei den Verlegern, Zeitschriftenleitungen und auch den Universitätsbibliotheken einzusehen. Auf diese wertvolle Einrichtung seien alle Historiker aufmerksam gemacht.

Aus Zeitschriften.

Historische Zeitschrift, hrsg. von F. Meinecke u. A. Brackmann, 1933 u. 1934. Bd. 148, 149, 150.

Band 148 bringt folgende Abhandlungen, die hervorgehoben werden sollen: J. Huizinga, Burgund. G. Masur, Naturrecht und Kirche. G. Ritter, Vom jungen Stein. W. Kienast, Der franz. Staat im 13. Jahrh. K. Sternberg, Über Campanellas Sonnenstaat. J. Haschagen, Zur Deutung Rousseaus. E. Hölzle, Das Napoleonische Staatensystem in Deutschland. K. Stählin, Platonow und Kiesewetter zur Erinnerung. Aus Band 149 sei auf folgendes hingewiesen: K. Burdach, Die seelischen und geistigen Quellen der Renaissancebewegung. R. Stadelmann, Der Wattenbach der neueren Geschichte. A. Brackmann, Die Ursachen der geistigen und politischen Wandlung Europas im 11. und 12. Jahrhundert. G. Ritter, Die Ausprägung deutscher und westeuropäischer Geistesart im konfessionellen Zeitalter. R. Koebner, Zur Begriffsbildung der Kulturgeschichte. Aus Band 150 hebe ich hervor: S. Pfitzner, Die Geschichte Osteuropas und die Geschichte des Slawentums als Forschungsproblem. A. Berney, Über

das geschichtliche Denken Friedrichs des Großen. Schmitthenner, Lehnkriegswesen im abendländischen Imperium des Mittelalters. Rörig, Territorialwirtschaft und Stadtwirtschaft. C. Neumann, Ranke und Burckhardt.

Revue Benedictine 1934.

G. Morin, Fastidius ad Fatalem? La préface métrique au commentaire sur les psaumes de Prosper d'Aquitaine. — A. Wilmart, Un témoin anglo-saxon du calendrier métrique d'York.

Numéro jubilaire (1884—1934): B. Capelle, Le Kyrie de la Messe et le pape Gélase. — G. Bardy, St. Jérôme et ses maîtres hébreux. — G. Morin, Le symbole de St. Césaire d'Arles. — Le traité de St. Césaire d'Arles: De mysterio sanctae trinitatis. — G. Mercati, L'oecologio di St. Maria del Patire. — C. Lambod, L'homilie du Pseudo-Jérôme sur l'ascension et l'évangile de la nativité de Marie d'après une lettre d'Hincmar. — A. Fliche, Y a-t-il eu en France et en Angleterre une querelle des investitures? — A. Wilmart, Une riposte de l'ancien monarchisme au manifeste de St. Bernard.

Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1933—34.

Hanftmann, Die bonifazische Bauschule in Fulda. — Bischoff, Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram. — Paringer, Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Weltenburg. — Bauerreiß, St. Georgen im Schwarzwald.

Archiv für Reformationsgeschichte. Hrsg. Friedensburg und Scheel. 1933. — H. Volz, Neue Beiträge zum Briefwechsel von Melanchthon und Mathesius. — Victor Schultze, Eine unbekannt Handschrift der Scholien zu Luthers Vorlesungen über Jesaias. — O. Clemen, Das Prager Manifest Thomas Münzers. — Valsler, Alonso Manrique und Karl V. — Wotschke, Briefe aus dem Donauland.

Sofia. Ed. Carmelo Ottaviano 1934. — E. Garin, Samuel Clarke e il rationalismo inglese nel secolo XVIII. — A. Banfi, K. Chr. F. Krause. — G. Brunì, Agli albori del neotomismo italiano.

Internationale kirchliche Zeitschrift 1933—34. Neuhaus, Die Gnadenlehre in der orthodoxen morgenländischen Kirche. — Dröse, Die Liturgie der orthodoxen armenischen Kirche in Nordamerika. — Flury, Die Oxford-Bewegung. — L. Winterswyl, Das eucharistische Hochgebet der altkatholischen Liturgie.

Zeitschrift für neuestamentliche Wissenschaft. Hrsg. Lietzmann und Eltester. — Opitz, Zeitfolge des arianischen Streites. — Gerke, Der Ursprung der Lämmerallegorien in der altchristlichen Praxis. — Abramowsky, Neue Schriften Theodors von Mopsuestia. — Opitz, Das syrische Corpus Athanasianum.