

Literarische Berichte und Anzeigen

Von der neuen Ausgabe der Constitutiones Societatis Jesu.

Von Paul Maria Baumgarten,
Neuötting (Oberbayern).

I.

Arturo Codina hat veröffentlicht: *Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta / Series tertia. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu / Tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia. Romae 1954. CCLXXII und 459 Seiten*¹⁾.

Eine äußerst dankenswerte Veröffentlichung kritischer Art, ob-
schon der Rahmen der *Monumenta praevia* etwas reichlich weit
gespannt erscheint.

Der Herausgeber betont (Prolegomena XXV): *Itaque monumenta exhibemus quam fidelissime fieri potuit, nulla re sublata, nulla mutata, ne ratione quidem scribendi, etsi frequenter vitiosa et inconstanti. Quod si quando (rarissime quidem) aliquid mutare coacti sumus, id lectorem monemus. Das ist nun sehr weitgehend und nicht ganz unbedenklich; doch könnte man sich damit abfinden, wenn sich diese Indulgenz nicht auch auf ganz sinnlos überlieferte Satzteile erstreckte. Da ist z. B. das in zwei Fassungen vorliegende Suffragium quatuor sociorum (Prolegomena LVI—LX, Text S. 244—247). Die spanische Fassung ist vom 14., die italienische vom 7. Januar 1548 datiert. In dem spanischen Texte ist ein ganz sinnloser Satzteil, auf den der Herausgeber mit keinem Worte hinweist. Auf den Inhalt des suffragium werde ich unten zu sprechen kommen.*

Was die Literaturangaben betrifft, so zieht Codina nur jene Verfasser heran, qui data opera constitutiones declararunt aut de rebus institutove Societatis disserentes partem non contemnendam interpretarunt (Prolegomena XXVII). In einer Anmerkung wird das dahin erläutert: *Hic ergo ne quaesieris opera illorum scriptorum (si qui sunt), qui sinistris commentariis, non lucem, sed tenebras animis offendunt. Mit anderen Worten: Die gegnerische Literatur wird unbeachtet gelassen, gerade als ob nicht auch beim Gegner beachtenswerte Ausführungen gefunden werden könnten.*

Obschon Miguel Mir, wie bekannt ist, sehr wesentliche Beiträge zur Klarstellung des Werdens der Constitutionen veröffentlicht hat, so hat Codina sich nicht mit dessen Ausführungen auseinandergesetzt.

In den Prolegomenis (XCII) wird festgestellt: *Duo monumentorum genera: altera tota sunt ita Ignatii manu conscripta, ut adiutorem hominem aut certo aut probabiliter excludant; altera contra, adiutorem aperte indicant.*

Es gibt nun nur zwei monumenta, die in die erste Klasse gehören: *Ephemeris et deliberatio circa paupertatem. In die zweite sind caetera omnia zu verweisen. Die ganz selbständige Arbeit Loyolas ist also verschwindend klein, wobei zu bemerken ist, daß*

¹⁾ Dieser für das Historische Jahrbuch der Görres-Gesellschaft bestimmt gewesene kleine Aufsatz fand dort keine Aufnahme.

die Ephemeris auch nur zu einem kleinen Teil sich auf einen winzigen, aber wichtigen Ausschnitt aus den Constitutionen bezieht. Bei den großen Schwierigkeiten, die Ignatius bei der Fassung und schriftlichen Festlegung seiner Gedanken und Pläne für die Satzungen empfand, ist das nicht weiter verwunderlich. Daraus erklärt es sich auch, daß Ignatius viele Jahre gebraucht hat, bis er die Satzungen auch nur im Rohen fertiggestellt hatte.

Omnia fere, lesen wir in den Prolegomenis (LX), quae certo scimus [Ignatium] scripsisse, hispane scripta sunt. Bis an das Ende seines Lebens war es ihm nun nicht gelungen, das Castilianische auch nur annähernd zu meistern. Juan de Polanco, Miguel Mir, die Herausgeber seines schriftlichen Nachlasses, mußten des öfteren feststellen, daß sie ganze Sätze seiner Prosa nicht verstanden. So steht in n. 28ter der Constituta et annotata (Mon. Ign. III, i S. 212 n. 9): „Ob man anständiger Weise ein feineres Gewand tragen dürfe usw. auf Reisen oder bei vorkommenden Notwendigkeiten und vielleicht aus einem gewissen geistigen Vergnügen usw. (y acaso por cierta complacencia spiritual).“ Juan de Polanco schrieb darunter: Como se entienda la complacencia spiritual? Was hat man unter dem geistigen Vergnügen zu verstehen? Es ist allerdings befremdlich, daß Ordensleute sich „aus geistigem Vergnügen“ ein feines Gewand umbinden dürfen. Der Herausgeber bemerkt lakonisch: Responsum Ignatii ignoramus, was nicht weiter verwunderlich ist, da er wohl kaum instande gewesen wäre, dieser höchst merkwürdigen Begründung einen vernünftigen Sinn zu geben. Ein andermal (S. 245 n. 42) hatte Ignatius geschrieben: que se pueda nutrir de maniar spiritual. Und Juan de Polanco mußte wiederum um Aufschluß bitten mit den Worten: no entiendo bien esto. Aber auch hier: Responsum Ignatii non novimus. Weitere Nachrichten dieser Art kann man auf S. 415—419 meines ersten Bandes von Ordenszucht und Ordensstrafrecht / Beiträge zur Geschichte der Gesellschaft Jesu besonders in Spanien / 1932, finden. Der usus gerundinorum (S. CXXXII) ist für die Schreibweise des Ignatius so bezeichnend, daß man ruhig sagen kann, ein Schriftstück stamme nicht von ihm, in dem dieser usus oder vielmehr abusus nicht vorkomme. Neben zahlreichen Italianismen stehen reichlich viele falsche Verbalformen, und der Herausgeber des vorliegenden Bandes schreibt (CXLVII): Primum quidem grammaticas leges in S. P. Ignatii scriptis quaerere non oportet. Neben den Italianismen bildet Ignatius aber auch neue Worte, deren Bedeutung man nicht einmal ahnen kann, und S. CXIII wird festgestellt: Quamquam vero Sanctus Pater a recto hispani articuli usu saepe secedit ...

Pedro de Rivadeneira bemerkt in Dicta et facta (Mon. Ignatiana IV, 1 S. 394) n. 2: „Als der P. Magister Laynez von dem geringen Sprechvermögen (lloqüencia) und der spärlichen Wissenschaft, die unser Vater (Ignatius) hatte, und von dem Vielen, das unser Herr durch ihn wirkte, sprach, und von der Thatkraft und den Erfolgen in Allem, was er unternahm, sagte er mir: „Schliesslich ist die Sache soviel werth, wie Gott will und um nichts mehr.“ Diese Worte sind nicht übermäßig klar und verständlich; das hat aber in diesem Zusammenhange keinerlei Bedeutung, da es hier nur um die Kennzeichnung der wissenschaftlichen Fähigkeiten Loyolas geht.

Gaëtan Bernoville (59¹; siehe unten) glaubt die Meinung wirklich vertreten zu können, daß Ignatius à Manrèse et jusqu'à la fin de sa vie, le don d'écrire ne lui sera jamais départi en tant que ce don exprime un pouvoir de séduction littéraire. Mais il le possédéra

dès Manrèse dans la mesure où il exprime la possibilité de dire exactement, et par les mots qui conviennent, ce qu'on veut dire, d'agencer son texte conformément à la logique interne de la pensée. Composition et ordonnance de l'ensemble, pertinence et sobriété du vocabulaire sont, dans les Exercices, de premier ordre.

Luys de Estrada, ein Zisterzienser-Prior, und nach ihm der Jesuit Danielle Bartoli, haben erzählt (Ordenszucht 409): „In der langen Überlegung von zehn Jahren hat Ignatius die Constitutionen geordnet, nachdem er erst die Regeln der alten Väter angeschaut und Erkundigungen über die Erfahrungen in allen Orden eingezogen hatte.“ Über diese mit großer Sicherheit auftretende Meldung Estradas sagt Antonio Astrain (*Historia de la Compañía en la asistencia de España*, Madrid 1902 ff. I, 136): „Hatte der glorreiche Patriarch den Blick auf irgend einen anderen religiösen Orden gerichtet, der ihm als Muster diente, um den seinen zu formen? Im Gegenteil, die Gesellschaft sollte durch Grundsätze und Gewohnheiten geleitet werden, die von dem damaligen Brauch vollständig verschieden waren. Hat er vielleicht eine vergleichende Untersuchung der verschiedenen früheren religiösen Institute gemacht? Nicht daran zu denken ... Aber hat er nicht wenigstens die Chroniken der anderen, älteren Orden gelesen? Es ist uns nicht überliefert, daß er eine einzige gelesen hätte; und wenn wir dem Worte des P. Ducoudray Glauben schenken könnten, so hätte unser Heiliger bei der Abfassung der Satzungen keine anderen Bücher in seinem Zimmer gehabt, als nur das Meßbuch.“ Nicht einmal eine Bibel. Mon. Ign. IV, 1 V. 572 fragmentum literarum: Cum scribebat constitutiones, nullum librum tenebat in cubiculo, pro totis 7 mensibus quibus ei seruiuit, praeter Missale, quando missam diei recolebat.

Wenn das für die sieben Monate der Dienstzeit von du Coudray zutrifft, so hat sich zu anderen Zeiten ein anderer Befund ergeben. Ich lese im *Memoriale Consalvii* (Mon. Ign. IV, 1 S. 200): „Item, ich sage noch mehr: daß Ignatius in Manresa zuerst den Gersonçito (Nachfolge Christi) gesehen hat, und daß er niemals mehr ein anderes Andachtsbuch hat lesen wollen; und dieses Buch empfahl er Jedem, mit dem er zu thun hatte, und jeden Tag las er einen Abschnitt nach dem anderen der Reihe nach. Und nach dem Essen oder zu einer anderen Stunde öffnete er es ohne eine Ordnung einzuhalten, und immer traf er auf eine Stelle, die für seine Gedankenrichtung zutraf und die für ihn nöthig war.“ In der *Responsio Manarei* (ibidem S. 516) steht nun zu lesen: Nam in cubiculo suo secretiori ordinarie super mensam alios libros non habebat, quam nouum Testamentum et Thomam de Kempis, quem solebat appellare perdicem librorum spiritualium.

Codina bemerkt (CXCIII), daß Luys de Estrada das Richtige an sich hätte wissen können, da er viel mit Jesuiten verkehrt habe. Wo Bartoli seine Wissenschaft her habe, sei ganz unbekannt, da er sowohl wie auch Estrada, keinerlei Quellen angegeben habe. Orlandino erwähne in seiner *historia S. J.* nichts davon. Quod si Ignatius regulas SS. Augustini, Benedicti, Francisci, Dominici per se ipse legit, idque ea mente, ut ex illis quae sibi ad Societatem utilia viderentur, usurparet; incredibile esset, eum nulla excerpta fecisse, qui in praemordiis conuersionis suae Ludolfum et Voraginem excerpebat. Haec igitur Ignatii excerpta in manibus Polanco esse potuissent ad hoc alterum monumentum conficiendum.

Si vero et illa Bartoli et Stradae testimonia, silentibus caeteris aequalibus, recipere nolis, et hac indole et consuetudine Ignatii parum movearis, atque excerpta haec, quae habemus, ipsi illi tribuenda duxeris

cujus calamo exscripta re vera sunt; non magnopere repugnabimus. Neque enim levia pro hac sententia rationum momenta sunt ... Unter anderem müsse man feststellen: Modus dicendi saepius Polancum quam Ignatium sapit. Tertio quaedam melius ex ore Polanci quam ex ore Ignatii audiri videntur.

Non vero propter rationes superius allatas probabile existimamus, S. Ignatium et Polancum, unumquemque pro rata portione, ad hoc opus operam suam contulisse; deinde vero Polancum omnia simul in ordinem redeigisse. Dafür liegt auch nicht der geringste Anhaltspunkt vor.

Lancitius (CXCIV Anm. 45) hebt hervor: S. P. N. Ignatium nec ante scriptas constitutiones Societatis ... nec dum eas scriberet, nec postea legit Regulas aliorum ordinum. Und Orlandinus stellt fest, daß sich bei Ignatius kein librorum apparatus je gefunden habe; Lancitius sagt ebenfalls, quod libri regularum neque essent in cubiculo S. Ignatii viventis, neque in ejus bibliotheca accuratissime conservata. Wie man von einer bibliotheca Ignatii sprechen kann, wenn er keine Bücher gehabt hatte, ist nicht gut verständlich. Wenn Codina noch auf einige unmögliche Möglichkeiten hinweist, wie man die Nachricht der Estrada und Bartoli allenfalls noch retten könnte, so ist dieser Versuch als ganz belanglos abzulehnen. Von den angeblichen Erkundigungen bei den anderen Orden hat sich, wie ich (551) betone, „auch nicht eine Briefzeile“ erhalten, und man muß „zu dem Schlusse kommen, daß Ignatius an diesen Dingen gar kein Interesse gehabt hat.“ Hiermit stimmt auch völlig überein, daß Ignatius mehr als einmal ausdrücklich betont hat, daß er keinerlei Neigung für Bücher habe. Die vorhandenen excerpta aus Ordensregeln, die im vorliegenden Bande aufgezählt werden, sind also ausschließlich Eigentum de Polancos, und soweit sich Spuren davon in den Satzungen finden, ist es seiner Tätigkeit zuzuschreiben, daß sie überhaupt aufgenommen wurden.

Noch bis in die allerneueste Literatur ist das Märchen des Luys de Estrada eingedrungen. Ludwig Koch vermerkt in seinem verdienstvollen Jesuiten-Lexikon (1032): „Auch kannte der Ordensstifter die Regeln der anderen Orden.“ Und Gaëtan Bernoville schreibt in seiner im Jahre 1954 erschienenen Studie „Les Jésuites“ (Paris, Bernard Grasset) auf S. 105: L'élaboration des Constitutions a duré de 1544 à 1550, donc six années. Ignace s'est entouré de toute la documentation nécessaire, notamment en ce qui concernait les Règles des principaux Ordres existants dans son temps, qu'il a étudiées aussi soigneusement que la législation ecclésiastique.

Arturo Codina widmet der Erforschung der Schreiber der von ihm gebotenen Urkunden weitläufigere Untersuchungen, die nicht stets im richtigen Verhältnis zur Bedeutungslosigkeit einiger der Fragen stehen. Übersehen hat er, daß sich der Schreiber der Conclusio sex sociorum vom 4. März 1540 (S. 25) selbst gemeldet hat. In den excerptis processuum (IV, 1) liest man auf S. 873, daß Pedro de Rivadeneira ausgesagt hat: Articulata esse uera, et ita illa scripsit in Uita P. Ignatii; et quod antequam dictus Pater eligeretur in generalem, et ipse neque eius socii professionem emisissent, scit quod Rome sex ex prioribus Patribus, ad quos alii quatuor se remiserant, stabiliuerunt aliqua magis necessaria obseruanda in Societate: que testis scripsit de ipsius ordine, et sex Patres subscripserunt. Decernunt, circa Constitutiones et alia quaelibet standum esse iudicio plurium

Patrum in Italia commorantium. Siehe Prolegomena LXI, wo über den Schreiber dieses monumentum gehandelt wird.

Von den doch recht berühmten Rodríguez-Regeln und von der silva caeterarum regularum (vgl. Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 368, 375, 378) finde ich nichts in dem Bande. Mir will scheinen, als ob sie in dem Abschnitte S. CXXVII—CXXXIV hätten gewürdigt werden müssen.

Ignatius sagte zu Luys de Cámara mit Bezug auf sein geistliches Tagebuch: perchè ogni di scriueua quello que passaua per l'anima sua. Das ist ganz unzutreffend. Wenn Pedro de Rivadeneira versicherte, daß Ignatius escribía día per día, so ist das falsch. Wenn Nadal und andere, und neustens auch Feder das gleiche behaupteten, so stimmt das ebensowenig. Das ist leicht an dem Original der Ephemeris, wie dieses geistliche Tagebuch heißt, zu erweisen. Wenn z. B. Ignatius die Worte Dienstag, Mittwoch, Donnerstag bei drei aufeinanderfolgenden Eintragungen ausstrich und Mittwoch, Donnerstag und Freitag darüber schrieb, so ergibt sich, daß da von täglich gemachten Niederschriften keine Rede sein kann. Und derartige Fälle gibt es noch mehr, die Codina auf S. CI erörtert. Die Unzuverlässigkeit der Überlieferung darf man bis zu einem gewissen Grade auch auf das andere ausdehnen, soweit die memoria Ignatii in Frage kommt.

Eine wichtige und oft erörterte Frage betrifft den Zustand, in dem Ignatius den Text der Satzungen bei seinem Tode hinterlassen hat, und den Wortlaut des Textes derselben, den die erste General-Congregation, die 1558, zwei Jahre nach Loyolas Tod, zusammentrat, als bindendes Gesetz der Gesellschaft Jesu genehmigt hat. Es liegt der castilianische Urtext vor und die von Juan de Polanco gemachte Übersetzung. Diese letztere ist dem Kongregationsbeschluß zugrundegelegt worden. Codina will nun in den beiden folgenden Bänden die umstrittenen Fragen lösen. In prooemio totius operis (XI) schreibt er darüber: Solus textus latinus vim legis obtinet. Es sollen alle Unterschiede sämtlicher Ausgaben dieses lateinischen Textes aufgezeigt werden, so daß ein jeder progressum mutationemve perspicere possit.

Quod si hoc latino textu praestitimus, multo diligentius in hispano praestandum fuit. Itaque ipsa editio textuum hispanorum constabit, quale ab initio fuerit Examen, quales Constitutiones, quales Declarationes, quid ab unis in alteras transierit; utrum textus primus hispanus ab ultimo, ultimus hispanus a primo latino multum an parum discrepet; atque id quod inde sequitur, utrum prima congregatio generalis Societatis, coacta anno 1558, biennio post S. Ignatii mortem, textum constitutionum ratum fixumque edicens, multis an paucis, an nulla re mutaverit.

Im Laufe der Jahrhunderte sind, wie es nicht anders sein kann, ungemein viele Änderungen und Zusätze an den Satzungen der Gesellschaft Jesu gemacht worden. Es liegt nun die große Merkwürdigkeit vor, daß jede neue Ausgabe des Institutum den ganzen Ballast der ungültig gewordenen Bestimmungen immer wieder mit abdruckt. Dadurch werden die Bände natürlich immer unhandlicher, was man vielleicht mit in den Kauf nehmen könnte; schlimmer, viel schlimmer ist aber, daß die Benutzung durch das Mitschleppen des Ballastes ganz ungemein erschwert wird. Fragt man, warum diese unverständliche Erschwerung beliebt wird, so erhält man zur Antwort (Prolegomena XII): Solut nempè, imo pergit velle Societas, ut textus ille, quem tanto labore S. P. Ignatius confecit, immutatus permaneat, ut omni tempore cognosci possit, quales ex illius mente manibusque

Societatis leges prodierint; intellexit tamen semper Societas et intelligere porro pergit, constitutiones aliquas temporum mutationibus obnoxias esse, quae proinde non solum sine detrimento, sed etiam cum foenore cessare mutarive possint vel debeant. Das soll durch die declarationes bewirkt werden.

Wenn es sich um nichts anderes handelt, als um die vollkommenste Reinerhaltung desjenigen Wortlautes der Constitutionen, der tanto labore a S. Ignatio confectus fuit, so wie er bei seinem Tode vorlag, so wäre es doch wahrlich das sicherste und einfachste, wenn man diesen Text in einer feierlichen Ausgabe kritisch festlegte, damit ein für allemal jeder sich genau unterrichten könnte, der das Bedürfnis hätte, sich mit diesem Wortlaut bekannt zu machen, im Falle das neben der 1908 besorgten mechanischen Wiedergabe noch für nötig erachtet werden sollte. Das wäre eine sehr wesentliche Entlastung für alle zukünftigen Ausgaben der Constitutionen, die dem praktischen Gebrauch dienen sollen. Man wäre dann vollkommen sicher, daß man in diesen nur das *jus vigens* finden würde. Die im Jahre 1924 gedruckte Epitome ist eine gute Vorarbeit für eine solche Aufgabe. Da jede Generalkongregation allerlei an die Satzungen angestückt hat, so liegt kein systematischer codex vor. Der könnte aber zum größten Vorteil aller Benutzer der Satzungen dann leicht gemacht werden, wenn man durch die feierliche Ausgabe des ignatianischen Wortlautes der Dankbarkeit den entsprechenden Ausdruck gegeben hätte. Aber damit wird es wohl genau so gehen, wie mit dem *psalterium gallicanum*.

Wenn mir die Jesuiten sagen würden, sie hätten meine Ratschläge nicht erbeten, und sie gedächten auch in Zukunft diese Dinge einzuzeichnen, wie es ihnen genehm sei, so könnte ich darauf nur erwidern, daß ich lediglich eine Anregung zur Erleichterung der wissenschaftlichen Arbeit hätte geben wollen.

Schon damals, als Loyola seinen Satzungsentwurf den Genossen zur Begutachtung vorlegte, da sagte der ungemein praktisch veranlagte Nicolás de Bobadilla: *Seria bien hazer un breve sumario de todas la reglas, che digan la sustantia, es wäre gut einen kurzen Auszug aus allen Regeln zu machen, der das Wesentliche umfasse* (Mon. Ign. III, 1 S. 596). Und Alonso de Salmerón betonte bei der gleichen Gelegenheit (595), daß er dafür halte, daß die Konstitutionen so kurz und gedrängt (*quanto más cortas y abreviadas*) wie möglich sein müßten; viele Gegenstände solle man deswegen in die declarationes verweisen. Der Umfang und die Unhandlichkeit des Entwurfes waren also schon damals (1550) Gegenstand der Sorge gewesen. Codina macht zur Bobadilla-Äußerung die Bemerkung: *Potuit haec notatio Summario Constitutionum occasionem dare*. Es handelt sich dabei aber nicht um eine Möglichkeit, wie Codina meint, sondern um eine feststehende Tatsache. Zu Salmeróns Kritik fügt der Herausgeber die Erklärung bei: *Multa in exemplo A (manuscriptum quo Salmeron utebatur) aut expresse notantur transferenda in Declarationes, aut, calamo circumducta, non aliter ac superiora illa in Declarationes re vera translata sunt*.

Bekanntlich waren die Bestimmungen über Art und Umfang der Armut in der werdenden wie in der gegründeten Gesellschaft Jesu lange umstritten. Und bis heute ist es, meines Wissens, noch nicht aufgeklärt, warum die Genossen von ihrem ersten Armutsideal schon nach aller kürzester Zeit zurückgetreten sind. Ignatius hat dann mehrere Wochen gebraucht, bis er seiner Unentschlossenheit Herr wurde und

sich für die neue Armutsregel entschied. Codina sucht diese Vorgänge etwas zu erklären (Prolegomena XCIV): At vero dices: unde haec varietas? Primo paupertatem sine ullis redditibus, deinde cum redditibus pro sacristia? Imo tertio exclusis redditibus etiam pro sacristia. Haec res duobus hominum generibus negotium facessere potest: primo iis qui opinantur institutum Societatis Jesu ita Sancto Patri nostro a Deo esse revelatum, ut omnia quae in Constitutionibus anno 1556, Ignatio vita functo, reperiebantur, inde ab initio fixa et firma essent; secundo iis qui aut hominum facultates aut Dei lumina ignorant. Quod ad primos illos attinet, errorem suum deponant necesse est, nosque illis juvandum nostram operam pollicemur. Hi vero qui admirantur S. Ignatium modo unum modo alterum cogitasse, recogitent oportet, non solum facultates hominum ejus naturae esse ut unum post aliud ediscant, unum ex alio concludant; sed etiam Deus alia aliis temporibus suggerere posse ac reapse suggerere.

Daran schließt sich die Frage an: Quid ergo mirum si Ignatius ejusque socii primo quidem unum paupertatis modum, deinde alium amplectendum opinati sunt?

Nicht der Inhalt dieser Frage an sich schließt das Auffallende des Vorgehens der Gründer ein, sondern der Umstand, daß das nach sehr eingehenden Beratungen aufgestellte Armutsideal schon wieder verworfen wurde, nachdem es gerade eben erst in Kraft getreten war. Die Männer waren sich also trotz ihrer langen Beratungen nicht genügend klar geworden über das, was sie zu leisten gewillt waren.

Die weitgehende Unentschlossenheit des Gründers gerade über die Auswahl der Arten der Armutspflege ist in der denkbar deutlichsten Weise von ihm selbst dokumentarisch belegt worden. Durch fast sechs Wochen hindurch macht er sich fast täglich selbst Schwierigkeiten, indem er seine schriftlich niedergelegten Gründe pro et contra erneut durchliest. Wenn es ihm schien, als ob er sich für das eine oder das andere entschlossen hätte, dann warf er das Ergebnis am nächsten Tage wieder um, indem er die schon oft erwogenen Gründe erneut hervorzog, um den ganzen Vorgang von neuem aufzurollen. Diese Unentschlossenheit in einer so klarliegenden Sache ist wirklich bemitleidenswert und die inneren Kämpfe, die er deswegen in den langen Wochen durchzumachen hatte, waren zweifellos aufreibender Art.

Und alles das hat Ignatius uns selbst aufgezeichnet in einem Tagebuch, das unter dem Namen *Ephemeris* bekannt und in seinem hierher gehörigen Teile von Alfred Feder ins Deutsche übersetzt worden ist: Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola (Regensburg 1922, VIII u. 127 S.).

Dieses Tagebuch geht vom 2. Februar 1544 bis zum 27. Februar 1545 und ist abgedruckt auf den Seiten 86 bis 158. Es besteht aus zwei deutlich geschiedenen Teilen. Im ersten finden wir lange, kürzere und kurze Eintragungen über die täglichen Erlebnisse bei Gebet, Betrachtung und Arbeit. Wenn man diese Niederschriften nicht selbst gelesen hat, kann man sich gar keinen Begriff davon machen, wie Ignatius die seelischen Vorgänge bis in die äußersten Einzelheiten zergliedert und was z. B. alles an Anmutungen, Photismen, Tränenströmen, Schluchzen, Tröstungen und mancherlei sonstigen Dingen in und bei der Feier der heiligen Messe Platz greift. Ignatius gliedert seine *consolatio* beispielsweise in *amplexans, copiosa, delectans, diuturna, dulcis, elevans, exsultans, gustata, hilarans, illustrans, intensa, laetificans, magna, pacificans, roborans, satisfaciens, suavis* etc. Wie man

diese Unterscheidungen alle machen kann, vermag ich nicht zu verstehen. Die *devotio* nennt Ignatius *rubea, calida, lucida, suavis, diuturna* und *tranquilla*. Die Unterschiede sind also längst nicht so zahlreich, als wie bei der *consolatio*; unter einer *devotio rubea* kann ich mir aber wirklich gar nichts vorstellen.

Die Lichterscheinungen, von denen Ignatius des öfteren spricht, sind Lichtflächen in runder Form, in Kugelform oder anderen Formen, sind Flammen (Lichtglanz einer ungewöhnlichen Feuerflamme) und blitzartige Lichterscheinungen (ein ziemlich großer Funke) und ähnliches. Photismen dieser Art haben sehr viele Menschen, wenn sie die Augen schließen, die Hände auf die Augen legen oder die Augen etwas pressen. Ich selbst habe solche Photismen häufig genug erlebt und außerdem noch die schillernden, schnell sich folgenden bunten Lichter; was mir stets ausnehmend gefiel. Wenn nun Ignatius im Gebete oder in der Betrachtung derartige Photismen erblickte, so benannte er sie nach dem jeweils vorhandenen Gegenstande seiner Andacht, wie Dreifaltigkeit, Muttergottes, Heiliger Geist, Jesus Christus usw. Man kann sich zuweilen nicht gut vorstellen, was Ignatius meint, wenn er davon schreibt. So, wenn er sagt: *vn descubrirseme o viendo a Jesús al pie de la Santísima Trinidad, Jesus zu Füßen der heiligsten Dreifaltigkeit*. Wie die zweite Person zu Füßen der heiligsten Dreifaltigkeit sein, sitzen, stehen kann, ist mir nicht vorstellbar. Auch wenn Ignatius mehrere Male schreibt, daß er erst das Sein des Vaters und dann erst den Vater selbst sah. Einmal sieht Ignatius das göttliche Sein in Kreisform, und ganz wenige Zeilen weiter endete die Schauung hingegen beim Vater in der Kreisform. *Di ueder xpo come sole* war ihm auch gegeben. Es besteht also keinerlei feste Bedeutung der einzelnen Photismen. Dann hat das göttliche Sein selbst oder die göttliche Wesenheit auch Kugelgestalt, wie wir lesen. Ignatius sah oder fühlte (*veer o sentir*) den Heiligen Geist *en claridad espesa o en color de flama ignea modo insólito*, in dichter Klarheit oder in der Farbe einer feurigen Flamme auf ungewöhnliche Weise. Es ist also kein feststehendes Bild, wie man sieht.

Peter Canisius äußerte sich in *forma censurae* über die lateinische *Vita Ignatii* des Pedro de Rivadeneira, in der auch allerlei von diesen Dingen erzählt wird (Mon. Ignat. IV, 1 S. 714). Es heißt da: „Pag. 60 [Fol. 60; l. II c. XI] fit mentio de illustrationibus Ignatii, et quod supra modum Manresiae fuerat illustratus, et similia de illo libro priore dicuntur. Nunquam ego absolute dicerem: ‚Habuit illustrationes‘, sed potius, sicut alibi lego, ‚Accepit insignes et multas de diuinis rebus cognitiones.‘ Nollem enim confirmari illorum calumnias, apud quos male audimus propter illuminationes. Et fortasse profuerit aliquod addi discrimen inter ueras et falsas siue suspectas illuminationes, ad omnem suspicionem et obiectionem illusionum effugiendam.“

Ignatius war der Ansicht, daß, wenn sich *illustrationes et visiones* beim Lernen, beim Arbeiten, während des Schlafes einstellten, es sich um Teufelswerk handele.

Feder schreibt (29): „Zwar war Ignatius selbst sein ganzes Leben lang sorgfältig bemüht, alle ungewöhnlichen Gnaden vor den Augen der Menschen zu verbergen, nur in den Lebenserinnerungen ... hat er den Schleier, der über seinem Innenleben lag, etwas gelüftet.“ Wie unrichtig das ist, kann sich Feder von Láinez, de Polanco, de Rivadeneira und anderen bescheinigen lassen. In den *Dicta et Facta* des Pedro de Rivadeneira (Mon. Ign. IV, 1 S. 395) ist z. B. unter n. 6 zu

lesen, daß Láinez sagte: Solía tener mucha libertad en hablar de sus cosas, y gran seguridad de vanagloria. Y diziendole yo, que quien no le conociese, que podría sospechar à vezes la dicha vanagloria ó jactancia en él, díxome, que de ningun peccada tenía tan poco temor como de este; y más (mirando en ello, si serían ciento ó quinientos) decía, que con uerdad no decía de mil partes vna de los dones de Dios, por no le parecer conuenía, tocando que no serían capaces los que lo oyessen. Das ist deutlich, sollte ich meinen.

Und weiterhin (Mon. Ign. IV, 1 S. 150 / Epist. Lainii [2]): Otras muchas cosas me ha contado de las visitaciones que ha auido sobre los misterios de la fee, como sobre la eucharistia, y por espacio de vn tiempo sobre la persona de Padre, y otro sobre la persona del Verbo, y vltimamente sobre la persona del Espíritu sancto. Y me acuerdo que decía, que en las cosas de Dios N.S. magis se habebat passiuè quam actiuè, la qual cosa los contemplatiuos como [Lücke] y otros ponen en el supremo grado de perfectión; y estan tierno en las lágrimas en cosas abstractas, que me decía que comúnmente lloraua seys, o siete vezes al día.

Diese Beurteilung der Vorgänge durch Diego Láinez mag der Leser ablehnen oder ihr zustimmen; auf jeden Fall geht aus den Worten des Láinez hervor, daß Loyola in keiner Weise zurückhaltend war, wenn es sich um seine visitationes et illuminationes handelte. Hat Ignatius doch auch dem scharfen Gegner der Gesellschaft, dem hochberühmten Theologen Melchor Cano, ohne jede nähere Veranlassung eine Menge Vorgänge aus seinem Gebetsleben erzählt, worüber dieser sein Befremden und sein Erstaunen nicht hat unterdrücken können.

Bei Alfred Feder lesen wir (26): Unter der Tränengabe verstehen die Mystiker ein nicht in der Gewalt des Menschen stehendes Tränenvergießen, das von tiefem Frieden, großer Süßigkeit und andauernder Liebe begleitet ist. Nicht verursacht durch geistige Betrachtung, brechen die Tränen meist plötzlich mit solcher Stärke und Gewalt hervor, daß sie nicht aufzuhalten sind. Zu unterscheiden ist die Tränengabe von der einfachen Gnade der Tränen, von der Ignatius wiederholt in den geistlichen Übungen spricht als einem nützlichen Mittel des geistlichen Fortschrittes.

Der zweite Teil des ignatianischen geistlichen Tagebuches besteht nun lediglich — ein paar andersartige Einträge spielen keine Rolle — aus Feststellungen, wie oft Ignatius geweint, wann er geweint, wo er geweint, wie er geweint hat, ob heftig oder milde, ob er dabei ans Schluchzen kam oder nicht, ob ihm die Stimme verschlagen wurde, ob er reichlich geweint hat oder spärlich, ob ihn die Augen viel oder wenig vom Weinen schmerzten usw. — eine durch Monate sich hinziehende ermüdende Litanei. Ignatius spricht von einem Verlangen zu weinen, von einer Anregung zum Weinen, von einem Drang zum Weinen, von einem gewissen Drang zum Weinen, von kleinen Anregungen zum Verlangen nach Weinen, vom Beschluß, keine Tränen zu suchen und ähnlichem, was man mit dem eben angeführten Zitat aus Feder in Verbindung bringen muß. Ebenso das Folgende.

Der Dr. Olave erzählte dem Luys de Gonçalvez, daß Ignatius seinem Sekretär Juan de Polanco erzählt habe, daß „der Vater ständig so viele Tränen zu haben pflegte, daß er sich ungetröstet fühlte, wenn er nicht dreimal während der Messe geweint habe. Der Arzt verordnete ihm, nicht zu weinen, so daß er das im Gehorsam annahm. Und indem er das, wie er dergleichen zu thun pflegte, aus Gehorsam

that, so hat er jetzt viel mehr Tröstungen ohne zu weinen, wie er vorher hatte.“ (Memoriale Consalvii Mon. Ign. IV, 1 S. 244.)

Man fragt sich, welchen Zwecken eine solche Niederschrift wohl gedient haben könnte. Da nun die Eintragungen lediglich für den eigenen Gebrauch des Schreibers bestimmt waren, so hat er, wie ersichtlich, großes Gewicht darauf gelegt, derartige Feststellungen immer zur Hand zu haben. Wer es fertig bringt, diese 25 Druckseiten eintönigsten Inhalts ganz durchzulesen, muß den Eindruck erhalten, als ob Ignatius den Umfang seiner Andacht und Frömmigkeit lediglich an der vorhandenen oder fehlenden Fülle und Art der Tränen abgemessen hätte. Und dabei entspricht es den Tatsachen, daß die durch seine dauernde und sich immer weiter steigernde Kränklichkeit hervorgerufene natürliche Reizbarkeit ihm oft und oft Tränen entlockte, die mit seinem Gebetsleben gar nichts zu tun hatten. Zudem bedenke man, daß es, wie ich durch die Sammlung schier zahlloser Beispiele beweisen kann, damals eine allgemeine, ganz allgemeine Mode geworden war, bei jeder möglichen und unmöglichen Gelegenheit zu weinen, zu heulen, zu schluchzen usw. Und da gab es keinen Unterschied zwischen Männern und Weibern. Sie heulten einzeln oder rudelweise; sie heulten gemeinschaftlich zu Hunderten, ja zu Tausenden; so merkwürdig das klingen mag, so ist es doch wörtlich wahr. Und dieser kollektiven Mentalität unterstand Ignatius selbstverständlich auch; daran kann gar kein Zweifel sein. Diese höchst merkwürdigen Vorgänge werde ich demnächst ausführlicher besprechen.

Es fragt sich zweitens, was haben diese 25 Druckseiten Tränenberichte mit den Monumentis constitutionum praevii eigentlich zu schaffen? Ganz und gar nichts. Sie sind ein Fremdkörper, die eine völlig überflüssige Belastung des Bandes darstellen. Eine Fußnote wäre reichlich genügend gewesen, um den Leser über den für die kritische Sichtung der Satzungs-Vorarbeiten belanglosen Inhalt des zweiten Teiles des geistlichen Tagebuches zu unterrichten. Alfred Feder hat in seinem Werkchen aber nicht einmal das für nötig gehalten; er schweigt ganz und gar über dieses Tränenregister.

In dem tomus septimus Julii der Acta Sanctorum wird davon gesprochen, daß Ignatius so reichlich habe weinen können, daß er die Tränen in einem Gefäß hätte auffangen müssen. Das erscheint aber nicht glaubhaft. Diese Mär ist aber deswegen nicht ohne Wert, weil wir daraus ersehen können, welche Meinung viele Menschen von dem Weinen Loyolas hatten. Im übrigen finden sich dort nur einige Stellen aus dem Tagebuch und die lakonische Bemerkung: *Donum lacrymarum ac deliciae caelestes praesertim ex affectu erga Sanctissimam Trinitatem etc.* (§ LXI S. 528.)

Wir sind genau darüber unterrichtet, daß Ignatius das angeborene Bedürfnis hatte, alles zu wiegen, zu messen, zu untersuchen, auf das allereingehendste auch die Kleinigkeiten zu ordnen, weil er der Ansicht war, er selber müsse alles, aber auch gar alles anbefehlen und auch die Ausführung persönlich überwachen. Das betrifft das Haus, die Küche, die Aborte, die Schlafzimmer und deren Inhalt und eine Menge anderer durchaus untergeordneter Dinge, die — schon aus Gründen der allgemeinen Kräfteökonomie — in den Händen eines beliebigen Beauftragten wesentlich besser aufgehoben gewesen wären, wie in denen eines überbelasteten und kranken Generals, der noch dazu Oberer der römischen Anstalten und Häuser, Provinzial der römischen Provinz usw. war.

Dieser Eigenschaft verdanken wir zweifellos auch die 25 Druckseiten des Tränenregisters. Bis in die exercitia spiritualia hinein hat sich dieses Bedürfnis alles zu messen und zu wiegen, geltend gemacht.

Der Herausgeber hat auch die sehr umfangreichen sogenannten indices des Juan de Polanco ganz abgedruckt. Sie sind ohne jeden Wert für den Zweck des Buches (n. 29 S. 220—240), da man aus ihnen gar nichts Neues lernt. Höchst selten wird eine Notiz daraus gebraucht und da hätte es völlig ausgereicht, sie in eine Anmerkung zu verweisen.

Die Abhandlung de Particula si ist viel zu weitläufig. Man hätte sie sehr bequem auf zwei statt auf sechs Seiten erledigen können, zumal das Ergebnis das gleiche ist, wie jenes in der editio Matritense von 1892. Aber auch sonst begegnen wir einzelnen Untersuchungen, die gut eine ziemliche Kürzung hätten vertragen können.

Im ersten Bande (387) von Ordenszucht und Ordensstrafrecht bringe ich die Übersetzung einer in Bologna verfaßten, vom 7. Januar 1548 datierten italienischen Vollmacht für Ignatius, die Broet, — der auch der Schreiber der Urkunde ist —, Laínez, Le Jay und Salmerón unterschrieben haben. Es gibt auch eine zweite, spanische Fassung, die aber aus Siena stammt, vom 14. Januar datiert ist und Laínez zum Aussteller hat. Die Unterschriften sind die gleichen. Codina hat den spanischen Text abgedruckt, der einen sinnlosen Satzteil enthält und die ältere italienische Fassung nur in einigen Ausdrücken in den Anmerkungen berücksichtigt. Wenn ich angesichts des spanischen Textes meine am angeführten Orte gegebene Erklärung dieses Vorganges nicht mehr ganz aufrechterhalten kann, so ist aber meines Erachtens der Erklärungsversuch Codinas a limine abzulehnen. Die Erklärung der Verschiedenheit der Daten in den beiden Fassungen und in der Reihe der Unterschriften ist ganz mißglückt, wie mir scheint. Nach wie vor bleibt diese wichtige Angelegenheit noch durchaus dunkel. Wenn Laínez schreibt: Firmaré de mi mano los siguientes capítulos conforme al orden de V. R., so heißt das klipp und klar, daß er auf Geheiß, al orden, des Ignatius unterschreibt. Codina macht geltend: Vox tamen orden non necessario significat mandatum seu praeceptum; sed potest etiam significare quidquid fit ut aliquid eveniat. Das mag sein; aber dem ganzen Zusammenhange nach trifft diese zweite, weit hergeholtete Erklärung hier auf keinen Fall zu. Sollte hier ein Überlieferungsfehler vorliegen? Um die Unterschrift des Laínez, der am 14. Januar erkundet, auf der italienischen Fassung vom 7. Januar überhaupt zu erklären, müssen wir durchaus auf weitere Aufschlüsse irgendwelcher Art warten. Bis dahin muß man von einer so oder so gesicherten Verwendung der Vollmacht absehen.

Der Herausgeber bestätigt mir das Nützliche, um nicht zu sagen das Notwendige meiner Untersuchungen über Ordenszucht und Ordensstrafrecht, wenn er in Anmerkung 12 auf S. 350 feststellt: De poenis nullum est caput singulare in Constitutionibus Societatis Jesu. Provisum tamen a S. Ignatio in Examine I, 6; IV, 35 et 41 et in Constit. III, 1, 15, 11 et 28; IX, 3, 11. In universum „qui modus teneri debeat prudenti charitati Superioris et eorum, quos sibi substituerit, relinquatur“. Mit anderen Worten: Arbitrium superiorum ohne jegliche rechtliche Garantien für Angeschuldigte.

Ignatius hat, wie wir aus dem Tagebuch entnehmen können, viele Tage hintereinander die Messe von der Heiligsten Dreifaltigkeit gelesen. Und wenn es ihm gerade paßte, hat er die Muttergottesmesse an irgendwelchen Tagen gelesen usw. Man fragt sich ganz erstaunt:

Wie kam Ignatius dazu, so selbstherrlich vorzugehen und die kirchlichen Vorschriften beiseite zu schieben? War es Unkenntnis oder hat es sonstige Gründe gehabt? Es wäre durchaus angemessen gewesen, wenn Alfred Feder ein erklärendes Wort darüber gesagt hätte, oder Arturo Codina in Ermanglung Feders.

Bei Rahner in seiner Untersuchung über die visio Ignatii apud Stortam (Z. für Ascese und Mystik 135, 27) lese ich: „Und Inigos reifster Schüler, Franz Xaver, erlebt in jenen Monaten tiefste mystische Gnaden, da er mit Vorliebe die hl. Messe vom Leiden des Herrn liest.“ Auch hier ein Beiseiteschieben der kirchlichen Vorschriften. Hierher gehört auch die Tatsache, daß Ignatius in die Konstitutionen hineingeschrieben hatte, daß sich jeder an die Art und Weise des Messelesens der Gesellschaft anschließen solle. Alonso Salmarón bemerkte mit Recht bei der Durchsicht des Entwurfes, daß die Gesellschaft zurzeit ja gar keine besondere Art habe, die Messe zu lesen. Man solle zusehen, ob man das auslassen oder sagen könne, que conforme con los otros de la Compagnia solle man zelebrieren. In der Anmerkung 12 bemerkt Codina: Secundum hanc notationem textus emendatus est manu Polanci (III, 1 p. 392 n. 46: Observata Patrum).

Der kurze Lebensabriß Loyolas, den Feder bringt — um auch das am Schlusse noch festzustellen — ist voll von Ungenauigkeiten und Fehlern. Längst richtiggestellte Dinge werden noch in ihrer alten legendarischen Fassung wieder abgedruckt. In den Anmerkungen finden sich wohl manche angenehm vermerkte Aufklärungen oder Mitteilungen, aber eine manuductio in den eigentlichen Inhalt des Tagebuches und gewisse sich aufdrängende kritische Erwägungen fehlen. Infolgedessen ist die deutsche Ausgabe des geistlichen Tagebuches Loyolas in Bezug auf diese Punkte recht unbefriedigend.

Es ist sehr erfreulich, daß Codina, wenn er schon die Forschungen von Miguel Mir nicht herangezogen hat, wenigstens keine persönlichen Beschimpfungen dieses Gelehrten ausgesprochen hat, wie der Jesuit C. A. Kneiler und andere das in christlicher Nächstenliebe ausgiebig getan haben. Codina stellt nur in ruhiger Weise einige kleinere Irrtümer von Miguel Mir richtig.

II.

Constitutionum societatis Jesu tomus secundus:

Textus hispanus stellt den 64. Band der außerordentlich verdienstvollen und aufschlußreichen Monumenta historica S. J. und den 2. Band der series tertia Monumentorum Ignatianorum ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collectorum dar (Roma 1936). Bis vor einigen Jahren war die Arbeitsstelle dieses großen Unternehmens in Madrid, wie auch die spanischen Provinzen der Gesellschaft im wesentlichen die großen Kosten der Bearbeitung und Drucklegung getragen hatten. Zu Beginn der bolschewistischen Wirren fiel das Haus der Jesuiten in Madrid den Horden zuerst zum Opfer, wobei die sehr wertvolle Bücherei und große Bestände der Monumenta verbrannten, so daß nur noch 39 von den 64 Bänden zum Verkaufe stehen. Die Verlegung des Unternehmens nach Rom in den Palast des Generallates (Borgo, Santa Spirito 5) hat die Arbeiten ganz wesentlich erleichtert. Während früher allmonatlich ein Heft von sechs Bogen erschien, erfolgt die Auslieferung von jetzt ab nur noch in fertigen Bänden. Der vorliegende Band von CCLXXII + 826 = 1098 Seiten kostet

112 italienische Lire (RM. 14.50), während der erste Band 55 Lire, also die Hälfte kostet.

Das ungemein fleißige, ergebnisreiche, entsagungsvolle Arbeit beanspruchende Werk von Arturo Codina zerfällt in zwei Abschnitte: Prolegomena (CCLXXII Seiten) und Texte (727 Seiten). Daran schließen sich an fünf Appendices (728—747), der zweiseitige Index personarum rerum locorum (749—814), der Index generalis (814—824) und Addenda et corrigenda (825—826). Eingeschaltet sind zwei Tafeln mit Manuskript-Stammbäumen und drei Schrifttafeln; außerdem ist noch ein Stammbaum im Text.

Die Satzungen der Jesuiten umfassen zwei Abschnitte und zwar das Examen und die Konstitutionen mit den Deklarationen. Est hoc examen libellus quidam cujus ope et candidatus Societatem Jesu et Societas Jesu candidatum cognoscere satagit. Das will sagen, daß der Postulant über alle seine Verhältnisse nach Maßgabe eines sehr eingehenden Fragebogens Aufschluß geben muß, und daß er in ganz einfacher Weise mit einigen Besonderheiten der Gesellschaft Jesu bekannt gemacht wird. Der Ausfall dieser Prüfung entscheidet darüber, ob der Postulant aufgenommen wird oder nicht. An das Examen schließen sich die eigentlichen Satzungen und deren Erklärungen an.

Die ersten zwei Abschnitte der Prolegomena beschreiben und untersuchen die vorhandenen alten Handschriften des Examen und der zugehörigen Deklarationen und sichten die Urheberschaft sowie die Mitarbeiterschaft (VI—XLIII). Die folgenden elf Abschnitte befassen sich ausschließlich mit den Satzungen und deren Deklarationen (XLIV bis CCL). Im Anhang (CCLI—CCLXXII) findet sich eine Notitia Codicum, ein Index operum quae in hoc tomo usurpantur und die Notae compendiariae.

Die Textausgabe bringt zuerst: Examen cum declarationibus in den Redaktionen von ungefähr 1546, und von 1550, 1556, 1594 in vier Spalten auf je 2 Seiten (2—125). Dann folgt der Constitutionum textus a (1547—1550) ohne Declarationes (129—257) und die Constitutiones cum declarationibus in den Redaktionen von 1550, 1556 und 1594 in drei Spalten auf je zwei Seiten (260—727). Textus publicus ist jener vom Jahre 1594.

Die umfangreichen Prolegomena gliedern sich also in 13 Abschnitte: 1. De examine; 2. De declarationibus examinibus; 3. De historia textus constitutionum; 4. De constitutionum declarationibus; 5. Ratio textuum constitutionum et examinibus; 6. evolutio instituti societatis Jesu; 7. S. Ignatii auctor; 8. De labore Polanci [secretarii Loyolae et societatis]; 9. De tempore aliisque adjunctis; 10. Regulae majorum et constitutiones societatis Jesu; 11. De auxilio supernaturali; 12. De constitutionum promulgatione; 13. De hujus editionis ratione.

Die obengenannten drei Teile der Textausgabe haben dieselbe Gliederung wie die Satzungen selbst. Die Handschrift a ist die älteste vorhandene, quia, etsi aliunde transcriptum aliqua saltem ex parte fuisse censemus, nullum tamen exemplum antiquius assignare possumus, unde hoc transcriptum sit (LIX). In hoc exemplo pluries manus Ignatii Patris invenitur (LX). Diese Handschrift besteht aus mehreren nicht zusammengehörigen Stücken. Außer den Handschriften a, A und B nullum, textum novimus in quo sit manus S. Ignatii; horum autem textuum nullus est, quem Ignatius Pater integrum scripserit (LXI). Wie konnte und kann man nun von einem Autographum Loyolas reden? Früher habe man, so schreibt Codina, mit diesem

Begriffe einen anderen Sinn verbunden, wie aus einem Briefe des Generals Acquaviva hervorgehe, der loquitur de duobus autographis quae apud nos asseruntur, quorum alterum est ab ipso P. Ignatio recognitum eiusque manu multis in margine postillis emendatum et auctum. In der zweiten Handschrift seien demnach keinerlei Einträge des Gründers, und doch nenne Acquaviva beide Codices unterschiedslos autographa. Die zweite Handschrift sei von einer Generalkongregation der Gesellschaft als maßgebend anerkannt worden und deswegen nenne der General beide Stücke autographa, während es tatsächlich doch nur constitutionum exemplaria authentica seien.

Hierzu ist zu bemerken, daß von einem solchen allgemein anerkannten Wechsel des Begriffes autographum keine Rede sein kann. Es handelt sich hier lediglich um eine Verwechslung der Begriffe bei Acquaviva, die aber beibehalten wurde. In den Generalkongregationen wird öfters vom exemplar originale, vom autographum Patris Ignatii usw. gesprochen, und im 19. Jahrhundert lassen die Jesuiten den bekannten Créteineau-Joly von einem tadellos erhaltenen, in einem Zuge geschriebenen Autograph des heiligen Ignatius schreiben, das intact dans les archives du Gesu liege. Daraus geht hervor, daß man allgemein in der Gesellschaft glaubte, es gäbe eine solche Handschrift, eine Sache, die man für ganz natürlich hielt.

Angesichts des Umstandes, daß neque apud nos neque apud majores nostros, a tempore saltem congregationis primae generalis [anni 1558] esse vel fuisse ullum Constitutionum exemplar, quod manu S. Ignatii integrum scriptum sit, verneint der Verfasser die Frage nach der Urheberschaft des Ignatius für eine der vorhandenen Handschriften.

Der Generalsekretär der Gesellschaft, Juan de Polanco sagte schon zu Lebzeiten Loyolas, daß dieser die Kenntnis gewisser von ihm gegenüber allen Einsprüchen festgehaltenen Anschauungen über die Satzungen pro via superior à la nuestra (humana) erhalten habe. Auf Seite 375 von Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu sage ich darüber: Das Eine wie das Andere ist nicht verwunderlich. Ignatius hing als Vascongado mit äußerster Hartnäckigkeit an den Sachen, die er sich einmal fest in den Kopf gesetzt hatte. Und daß es in der Gesellschaft genug Leute gab, die mit manchem nicht einverstanden waren, was Ignatius bestimmte und anordnete, wissen wir nicht nur aus dieser Erzählung von de Polanco. Jerónimo Nadal, die rechte Hand des Gründers, spricht einmal von der „achtägigen Verzückerung“ Loyolas in Manresa vom Jahre 1521 und erzählt, daß jenem darin todo el Instituto de la Compañía offenbart worden sei. Hierfür liegt kein wie immer geartetes Zeugnis Loyolas vor; und er war doch der Einzige, der darüber Auskunft geben konnte. Wir haben es also mit einem der vielen Märchen zu tun, die Nadal und andere erfunden hatten. Die Bollandisten bezeichnen diese „achtägige Verzückerung“ als einen schweren krankhaften Krampf und lehnen jede andere Auslegung rundweg ab, was aber den sonst so besonnenen Forscher Antonio Astrain nicht hindert, die Verzückerung als eine der am besten bezeugten Tatsachen im Leben des heiligen Ignatius zu bezeichnen (Analecta Bollandiana XXIII 510—515 / Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España I, 39 s).

Pedro de Rivadeneira glaubt behaupten zu dürfen, daß las Constituciones de la Compañía fueron dadas de Dios a nuestro Padre Ignacio, y a lo menos en las cosas sustanciales tuuo lumbre del cielo. Schon an der so wesentlichen Einschränkung der ersten Behauptung kann

man sehen, daß Rivadeneira sich diese Ansicht ohne irgendwelche durchschlagende Beweise gebildet hatte (LCXXII).

Wie Codina hervorhebt, war Diego Lainez als Verfasser der declarationes bezeichnet worden. Diese Behauptung ist nicht bewiesen und sie wird mit Recht abgelehnt. Codina tritt dafür ein, daß die Constitutionen das Werk des Gründers der Gesellschaft seien, und er bringt dafür eine Menge meist stichhaltiger Aussagen bei. Ob de Polanco, ob andere viel oder wenig mitgearbeitet haben, ob sich Stellen darin finden, die Ignatius nie gesehen und gebilligt hat, ob Ignatius nach der sogenannten Promulgatio constitutionum noch viel oder wenig am Wortlaut geändert hat oder nicht, das ist doch völlig belanglos. Er hat die oberste Leitung gehabt, er hat die von ihm erbetenen oder ihm freiwillig zugebrachten, oft recht wichtigen Beiträge angenommen und eingeordnet und das fertige Werk als sein Werk bezeichnet.

Ich habe in Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu (I, 371) hervorgehoben, daß Ignatius von allen Seiten bestürmt wurde, seinen Leuten Constitutionen zu senden, damit sie wüßten, wo sie daran wären, damit sie auf Fragen von geistlichen und weltlichen Behörden Antwort geben könnten usw. „All diese und ähnliche Vorkommnisse, Anfragen und Bitten, die die dringende Notwendigkeit der Satzungen in helles Licht rückten, hätten nun Loyola veranlassen müssen, schleunigst diesem so fühlbar hervorgetretenen Mangel abzuhelpfen. Er vermochte das aber erst, als er im Laufe von acht Jahren ... sich darüber klar geworden war, welchen Inhalt er den Satzungen überhaupt geben wollte oder mußte.“

„Aber auch dann noch arbeitete Ignatius in langem Zögern und Ringen, bis nach und nach diese Unsicherheiten überwunden wurden ... Hätte, wie man das immer wieder behauptet, Loyola den ganzen Plan und die Anordnung des Institutum im Kopf gehabt, dann hätte es ihm ein leichtes sein müssen, die Constitutionen gleich im Jahre 1540 in kurzer Zeit zu Papier zu bringen. Da aber die Tatsachen erweisen, daß davon gar keine Rede sein kann, so mußte Ignatius und mit ihm die ganze Gesellschaft noch lange warten, bis er seinem Werke die so schmerzlich vermißte Grundlage geben konnte.“

Eine promulgatio legis setzt eine lex perfecta voraus, die dem ganzen Wortlaute nach in dem Lande ordnungsmäßig öffentlich bekanntzumachen ist, so zwar, daß dabei der allen bekannte Weg der promulgatio eingeschlagen wird. Was die Jesuiten-Konstitutionen angeht, so seien sie von 1552 ab in den verschiedenen Ländern promulgiert worden. Nun steht Seite CXCVI, daß Ignatius a labore corrigendi et perficiendi anno 1551 nullo modo esse cessatum ... Aliis etiam scriptis monumentis constat. S. P. Ignatium curam perficiendi Constitutiones et prosequutum esse et usque ad extremum tempus aetatis perduxisse, also bis zum Jahre 1556 ... Ne tum quidem quando Natalis in Hispania et Lusitania, annis 1553 et 1554, eas promulgabat, pro absolutis habebat. Auf der folgenden Seite lesen wir: Denique anno 1556, die 5 Januarii, Domeneco [scribit Polancus]: „Le Constitutione et Declaratione tengo già scritte per V. R.; et perchè si emendano alcune cose nelle originali, non le mando alla R. V., insino a tanto che habbino l'ultima mano di nostro Padre.“ Fünf Monate vor dem Tode Loyolas, am 25. Februar 1556, klagt Juan de Polanco quod „nunca hay tiempo para acabar la última mano“ (CXCVII).

Wir haben es also mit einem noch unfertigen Gesetzesentwurf zu tun, den Jerónimo Nadal promulgieren sollte. Und wie dachte sich Ignatius diese Veröffentlichung? In der Instruction, die

Nadal mit auf den Weg gegeben wurde, steht geschrieben, daß *pars illa Constitutionum singulis locis explicanda sit, quae illis convenire videatur* (CCXXXII). Nadal befolgte das getreulich, so daß er in Lissabon incept explicare Examen, sed „*explicándose los lugares que conuiene*“ (CCXXXIII). Ähnliche Äußerungen gibt es noch einige.

Es handelte sich demnach um ein paar Vorträge über einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil des Gesetzentwurfes. Was sich die Leute in den Kollegien davon aufschrieben oder was Nadal ihnen aufgezeichnet und hinterlassen hatte, das wußten sie und mehr nicht.

Daß ein solches eiliges Unterrichten über ein paar ausgewählte Punkte des Entwurfes an den früheren beklagenswerten satzungslosen Verhältnissen eigentlich nichts geändert hat, ist verschiedentlich überliefert. Einen Beleg habe ich in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 421 veröffentlicht. Es nimmt wunder, daß niemand in Rom einen solchen Ausgang dieses kostspieligen Unternehmens vorausgesehen hat; oder wenn man ihn vorausgesehen hat, dann war man von vornherein mit diesen spärlichen Eintagsenerfolgen zufrieden.

Man bedenke ferner, daß es damals nur einen spanischen Text gab, der nicht einmal gedruckt war. Nadal hatte ein Stück der ganz wenigen Niederschriften mit auf die Reise bekommen, konnte also nirgendwo eine hinterlegen, aus der sich die Leute unterrichten konnten.

Die erste lateinische Übersetzung des Gesetzentwurfes wurde erst kurz vor dem Tode Loyolas begonnen und nach seinem Tode erst vollendet.

Das Ergebnis dieser „*promulgatio*“ war also ein ganz ungemein dürftiges. Codina urteilt sehr milde, wenn er (CCXXXVI) schreibt: *Quae si ita sunt, fatendum est cum Orlandino et Manaraeo, primam illam promulgationem non fuisse plene et absolute promulgationem.*

Angesichts dieser, schon von Orlandini festgestellten Tatsache, daß die Satzungen tatsächlich nicht promulgiert worden sind, muß es großes Befremden erregen, daß in allen, aber auch in gar allen Darstellungen jener Ereignisse unentwegt von der *promulgatio constitutionum* gesprochen wird. Da Ignatius keinerlei juristische Kenntnisse besaß, so mochte ihm die von ihm vorgeschriebene Art der Tätigkeit Nadals und anderer als eine Veröffentlichung erscheinen; daß aber auch Jerónimo Nadal, Pedro de Rivadeneira, Juan de Polanco usw. so wenig von den Dingen verstanden, nimmt doch einigermaßen wunder.

Wenn man diese Vorgänge kennt, dann versteht man ganz und gar nicht, wie die Jesuiten immer und immer wieder schreiben konnten und können, die Satzungen seien vor ihrer Genehmigung erprobt worden.

Auf den Seiten 360—371 von Ordenszucht und Ordensstrafrecht habe ich einige der Notrufe zusammengestellt, die von allen Seiten bei Ignatius einliefen, er möchte doch die Konstitutionen senden. Diese immer dringender werdenden Notrufe hat Ignatius zum Teil gar nicht einmal beantwortet, weil er nichts zu schicken hatte. „Es gehört nicht zu den alltäglichen Erscheinungen, daß ein religiöser Orden mehr als zehn Jahre sich mit ein paar Anordnungen und Hinweisen behelfen muß, bevor es überhaupt gelingt, ihm regelrecht Satzungen zu geben. Das war nun bei der Gesellschaft Jesu der Fall, weil der Beauftragte erst im Laufe der Jahre nach und nach durch die an ihn herantretenden Erfordernisse des monastischen Lebens sich darüber klar wurde, was er in die Satzungen hineinschreiben müsse.“ (360.)

Im caput sextum: Evolutio Instituti Societatis Jesu (CXXVIII bis CXLVI) handelt Codina de personis, de vario sociorum genere, de conditione scholasticorum de probationis tempore ac domibus, de collegiis nostrorum, de collegiis mixtis, de alumniis externis und de universitatibus. Aus diesen wichtigen Erörterungen geht hervor, daß die Gelübde der jungen Leute nicht dem Beispiel von Ignatius und Genossen am 22. April 1541 in St. Paul folgten, die keine vota ablegten, sondern nur promissiones: Ego promitto, sie also keine Gelübde, sondern bloß Versprechen gemacht hatten, die dazu noch von keiner kirchlichen Autoritätsperson entgegengenommen worden sind. Die jungen Leute dagegen sagten und schrieben: *Votum voveo* oder nur *voveo*; man vergleiche die Formel für die Scholastiker auf S. 515. Für die Coadjutoren war dagegen die *promitto*-Formel ausdrücklich vorgeschrieben. Da der Unterschied ein nicht unerheblicher ist, so fragt man sich, warum man diese Zerteilung in den Konstitutionen eigens vorgesehen hat. Man kann nicht sagen, daß Ignatius und seine Genossen nicht gewußt hätten, daß Gelübde, sollten sie feierlich sein, von der Kirche ausdrücklich angenommen werden müßten. Das ersieht man daran, daß S. 365 von den einfachen Gelübden gesagt wird: *y si de su deuoción espontáneamente se mouiesen a anticipar el uoto, no se deue admittir en manos de nadie ni usarse solemnidad alguna.* (Siehe auch 515.) Die Ausführungen bei Miguel Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús* I, 197 n. 4 sind hier heranzuziehen.

Der Armutsbegriff, wie ihn die Gründer in ihren Vorberatungen von 1539 umschrieben und in der Gründungsbulle vom Papste von 1540 hatten festlegen lassen, hatte schon bis zur vorläufigen Fertigstellung der Konstitutionen im Jahre 1550 große Milderungen erfahren und wesentlich größere noch nachher bis auf unsere Tage.

In den Konstitutionen lesen wir an den verschiedensten Orten: *Paupertas diligenda ut mater; est propugnaculum religionum; professi vovent nunquam eam relaxare; toti societati communis in hoc consistit, ut nemo ulla re tanquam propria utatur, et nihil accipere vel dare possit ex iis, quae domi sunt; omnes vilissimis quibusque contenti sint, nec solum resecant superflua, sed etiam aliquando aliquos ejus effectus experiantur; in eoque superiores subditos nonnunquam probent, tamen ne desint necessaria; praeterea ut nulla stipendia pro spiritualibus accipiantur nec eleemosyna; domus et ecclesiae professae non possunt habere redditus ullos, neque jus ad ullam rem stabilem praeter habitationem, sed tantum ad res mobiles; si quid stabile eis relinquatur, debet quamprimum vendi; professi non sunt capaces haereditatis, nec societas eorum nomine, nec debent juvari collegiorum redditibus, in quo nec generalis quidem dispensare potest, nisi in exigua quantitate; quomodo relinqui possit certus redditus pro fabrica, et possunt habere vineas vel eleemosynas perpetuas.*

In ganz regelmäßiger Reihenfolge haben wir die Rundschreiben der Generale mit den bewegtesten Klagen über die Mißachtung der heiligen Armut. Die Oberen draußen werden von ihnen beauftragt, da Wandel zu schaffen, wobei aber außer Hinweisen auf Gelübde und Konstitutionen besondere Hilfsmittel meistens nicht angegeben werden.

Wie war die Lage für den einzelnen Jesuiten? Er machte das Gelübde der Armut, das dahin zu verstehen sei, wie die Allgemeinheit der Jesuiten, in deren Mitte er eintrat, sie praktisch übte. Er hatte also keinerlei Veranlassung, sich darüber Sorgen zu machen, da er

sich sagte: Meine Oberen sollen mir darin Vorbild sein. Bei der äußerst spärlichen Kenntnis, die er von den Satzungen und der Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft hatte, konnte es ihm auch gar nicht einfallen, etwa den Reformator spielen zu wollen, weil sein Gelübde sich auf den Zustand bezog, in dem er die Praxis der Armutspflege vorgefunden hatte.

Und so kam es denn, wie es bei der menschlichen Armseligkeit zu geschehen pflegt, daß nach einem besonders eindringlichen Klageruf des Generals verschiedentlich ein Anlauf einer Besserung gemacht wurde, die aber nach einer Weile wieder verebbte. Die *negotatio*, die den Klerikern von jeher streng verboten war, fand, wie der Jesuit Astrain und viele andere Jesuiten bezeugen und worüber mir die sehr reichen Materialien vorliegen, in Europa und in den Kolonien eine überraschend große Ausdehnung.

Ich habe 274 Blatt Prismenphotos aus Simancas, die einen großen Teil des Briefwechsels zwischen Lorenzo Ricci, dem letzten General vor der Aufhebung des Ordens am 21. Juli 1773, und dem von ihm ungemein hochgeschätzten Provinzial von Aquitanien, Charles Nectoux, enthalten. Ein Teil der Briefe liegt im Original, ein Teil in guten, von einem Spanier gemachten Abschriften vor. Bei diesen kommen allerlei spanische „Rechtsschreibungen“ vor (siehe unten). Beide Männer waren aufrichtige Anhänger der wahren Armut, wie sie von Jesuiten verlangt werden muß, was aus sehr vielen Stellen ihrer Briefe hervorgeht. Und man darf sich darum gar nicht wundern, wenn Nectoux am 16. November 1765 (*Gracia y Justicia* leg. 690/106 n. 19 S. 57) an seinen General schreibt: *Manu tremulâ, tremulisque magis et mente, et corde ad Paternitatem vestram scribo, nec enim ex novissimis Paternitatis vestrae litteris difficille (sic) fuit intelligere, quod frequentioribus representationibus meis importunus ipsi displicuerim, Studiosiori in amantissimam Societatem, quam sapientiori animo, si quid peccavi, peccasse me non diffitebor. At altâ mente repositum (sic) manet — nec nisi ex meute, et animo licet mihi loqui — Societatem nostram non decere, nocere imò Societati nostrae in arcâ et alibi à nostris hominibus tot milliones congestos et acerbatos (sic).*

Bei Antonio Astrain kann man lesen, daß in ganz Südamerika die Ansicht verbreitet war, die Jesuiten seien sehr reich. Das versteht man leicht, weil doch die Menschen dort genau wußten, was die Jesuiten besaßen, und weil sie deren Einkünfte mehr oder weniger genau abschätzen konnten. Und diese Ansicht war natürlich auch nach Europa gelangt.

Genau einen Monat später, am 16. Dezember, antwortete der General Ricci, was folgt: *Cum mihi gravem esse nunquam voluisse Reverentiam Vestram, cujus recta mens nobis apprimè perspecta est, persuasum semper habuerim, fieri profectò non potuit, ut mihi permolestae aliquandò acciderint ipsius litterae. At velim prorsùs ut verba sibi dari non pateretur Reverencia Vestra, et ut errorem, in quo versatur, millionum à nostris in Americâ, meridionali congestorum sermonem mecum instituens deponeret. Fidem apud me certè non habituri sunt ficti illi milliones, quando quidem impetrare à me non possum ut credam falsa ad me à Patribus hispanis hactenus scripta fuisse, mihi que illudi à Procuratoribus ex America meridionali Romam appellentibus, qui ab arte simulandi videntur omnino alieni quique se viros esse religiosissimos clarissimis argumentis comprobant.*

Hierzu vergleiche man Miguel Mir (siehe oben) I, 257—262 und Cayetano Manrique, Lorenzo Ricci, General de los Jesuitas in *Revista de España* XVI, 377—387 und 526—535.

Nur in voller Unkenntnis der Tatsachen, die Antonio Astrain in seines ausgezeichneten Werkes 7. Bande, die Bernardo Ibañez de Echavarrri in seinem aufschlußreichen Buche: *Reyno Jesuitico del Paraguay* (Madrid 1768) über den ganz ungeheuren Landbesitz beigebracht haben, den die Jesuiten Südamerikas durch viele, viele Tausende von Sklaven bebauen ließen, konnte der General eine solche Antwort geben. Zucker, Wein, Weizen, ganz ungeheure Herden von Hornvieh, Pferden und Schafen usw. brachten entsprechende Einkünfte. So besaß ein Kolleg 47 000 Schafe! Ich kann hier keine weiteren Belege beibringen; aber man sehe beispielsweise Astrain VII, 345 und 708 nach oder die Angaben bei Ibañez. Ich bemerke übrigens, daß dieses Verfassers Buch sehr frei und gekürzt ins Deutsche übersetzt worden ist: *Jesuitisches Reich in Paraguay*, (Cölln Marteau 1774). Ich warne vor diesem unbrauchbaren Buch.

Wie gezeigt, müssen die Jesuiten der vier Gelübde nur von Almosen leben. Ich glaube nicht, daß es heute auch nur noch zwanzig Professe dieser Art gibt, die das tun. Sie dürften auch keinerlei Entgelt für Unterricht, Predigt usw. annehmen. Das ist abgeschafft. Und so geht es mit anderen Dingen der Armutspflege auch. Will man sich einigermaßen über die Praxis paupertatis der Jesuiten in Irland oder den Vereinigten Staaten unterrichten, so schlage man das Buch von E. Boyd Barrett, *The Jesuit Enigma* auf. Nichts war so wandelbar in der Gesellschaft Jesu, wie die Auffassung und Ausübung des Armutsgelübdes (vgl. Miguel Mir I, 299).

Bei der Veröffentlichung von Akten ist es für gewöhnlich nicht üblich, daß man mehrere Texte nebeneinander ganz abdruckt. Die Begründung Codinas für den Druck von vier Texten beginnt mit den folgenden Worten (CCXXXVII): *Et primum quidem etsi textus quatuor Examinis et Constitutionum saepe ad verbum inter se conveniunt; visum tamen est quatuor integros typis exscribere, quia omnes et singuli hujusmodi sunt, ut nullus omittendus videatur.* Auf der folgenden Seite ist dann zu lesen: *Esto, differentiae sint nullius momenti; est tamen delicata quaedam atque intima animi voluptas in his textibus conspiciendis annum aetatis prae se ferentibus (1547—1550, 1550, 1556, 1594), quem tamen Autographo praefigere non possemus, si ei adderemus et subtraheremus quae annis 1558 et 1594 addita et subtracta sunt.*

Diese beiden Äußerungen sind im Zusammenhang mit anderen nicht besonders geeignet, um damit die Notwendigkeit einer so umfangreichen Ausgabe zu rechtfertigen, selbst nicht einmal vom Standpunkt der Gesellschaft Jesu aus.

Die beiden ersten Texte des Examen seien antiquissimi et inediti und ebenso der erste Text der Konstitutionen. Der dritte Examen-Text und der zweite Satzungstext seien den Gefährten Loyolas in den Jahren 1550 und 1551 zur Ansicht vorgelegt worden und der dritte Satzungstext sei Autographum. At mirum forte videbitur quod praeter Autographum, textum quartum Examinis et Constitutionum in lucem proferamus, qui reapse ab Autographo parum omnino discrepat, imo auctoritate publica Societatis, ut diximus, ex eo transcriptum esse constat.

Manche andere Gründe Colinas für die getroffenen Anordnungen sind wenig überzeugend. Er meint aber, daß er alle Schwierigkeiten

dadurch aus dem Wege geräumt habe, daß er den dritten und vierten Text ganz abgedruckt habe: Den dritten, weil er Autographum sei, den vierten, weil er damit monumentum historiae simul et juris ans Licht stelle. Er sei geschichtlich bedeutsam, quia sic producit ut scriptum manu et testimonio publico roboratum; rechtlich bedeutsam, nicht weil er in der juristischen Praxis verwendbar sei, sed quod propter illud ipsum publicum textimonium, nulla re addita, nulla mutata, tanquam textus publicus Constitutionum Societatis Jesu usurpari potest. Ich habe Codina genau zu Worte kommen lassen, damit der Leser selber urteilen kann, ob die Rechtfertigung des Vorgehens voll gelungen ist.

Wie bei den vier Texten zahllose Abschnitte sich wiederholten, so auch im kritischen Apparat; dadurch werde gleich sichtbar, wie die Stellen von einem Ort zum anderen gewandert seien. Dadurch würden alle die sonst notwendigen Verweise erspart, die allerdings bei längeren Stellen doch gemacht werden müßten.

Die Begründungen und Erklärungen des sehr umfangreichen kritischen Apparates und der sonstigen vielfach geschichtlichen Anmerkungen neben oder unter den Texten sind etwas verwickelt und erfordern ein gewisses Studium.

Auf Seite CLVI sucht der Verfasser die Frage zu beantworten: Quid vero sermo seu dicendi ratio in ipso Constitutionum textu docet? Miguel Mir hat eine auf gründlicher Untersuchung beruhende Kennzeichnung der Schreibweise Loyolas gegeben (I, 372—387), die dem vascongado Ignacio de Loyola die fehlerlose oder auch nur mittelmäßige Beherrschung des Castilianischen nicht zubilligt. Codina schreibt (CLVII) nun: Cum verum sit, S. Ignatium inculca et aspera saepe oratione uti, nonnulli hunc scribendi laborem ita exaggerant, ut pro certo dare videantur, orationem bene compositam et aequabiliter fluentem Ignatio tribui non posse. Demgegenüber führt Codina einige Stellen aus Loyolas Schrifttum an, quae secundum optimam dicendi artem constructa sunt. Es gäbe dieser Stellen noch mehr. Die verhältnismäßig wenigen angeführten Sätze müssen von Ignatius nach Vorlagen geschrieben worden sein, weil es keine annehmbare Erklärung dafür gibt, daß er, ob schon des Castilianischen gut mächtig, wie die Belegstellen Codinas erweisen sollen, von dieser Fähigkeit sozusagen keinen Gebrauch gemacht hat, er vielmehr seine eigentümliche Mischung von Castilianisch, Italienisch und Lateinisch und seine Verachtung der Syntax beibehielt. Völlig unerklärlich bleibt es aber, daß Ignatius trotz seiner angeblich guten Kenntnis des Castilianischen des öfteren Sätze niedergeschrieben hat, „die zuweilen einen unentwirrbaren Gallimathias darstellen“ (Mir I, 372).

Auch der Nichtspanier kann in den Konstitutionen erkennen, daß darin verschiedene Schreibweisen zum Worte gekommen sind. Bei der so eingehend geführten Untersuchung Codinas hätte sich eine annähernde Scheidung dieser Schreibweisen auch schon deshalb empfohlen, weil man dadurch einen ziemlich sicheren Anhaltspunkt für die Mindestzahl der zum Wort gekommenen Mitarbeiter erhalten hätte.

Antonio Astrain macht darauf aufmerksam, daß es damals eine völlig verwilderte „Rechtschreibung“ gegeben habe; ein jeder habe nach seinem eigenen Kopfe buchstabiert und geschrieben. Das kann man auch an den hier abgedruckten Texten sehen. Wenn aber Schreibungen wie *hostiatim* für *ostiatim* und viele andere ähnliche vorkommen, dann kann man mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß es sich jeweils um zwei verschiedene Schreiber beziehungsweise Verfasser handelt, was

zu allerlei Aufhellungen führen dürfte, wenn man diesen Dingen nachginge.

Codina hat sich nur mit einer einzigen, dazu noch wenig bedeutsamen Bemerkung von Miguel Mir auseinandergesetzt (CCLXIX). Von großer Wichtigkeit wäre es aber gewesen, wenn Codina sich zu Mirs Ausführungen I, 383 geäußert hätte. Dort werden zwei Aussagen des Pedro de Rivadeneira über die Auffassung Loyolas betreffend die Gelübdeablegung angeführt, die mit III, 1 declaratio T und V, 5 n. 6 den Konstitutionen völlig im Widerspruch stehen. Eine gleiche Gegensätzlichkeit liegt bezüglich eines anderen wichtigen Punktes vor, wie man bei Mir nachlesen kann.

Angesichts der Feststellungen von Miguel Mir muß die Frage Codinas (CCIII) überraschen: *Eratne Ignatius utramque linguam miscens?* als er Satztheile aus der Prosa Loyolas anführt, die auch italienische Worte enthalten:

Ignatius hat (1547—1550) in fünf Punkten Zweck und Eigenschaften der Konstitutionen festgelegt: 1. Alle Konstitutionen und jede von ihnen sollen zweckentsprechend sein. 2. Sie sollen umfassend sein und nach Möglichkeit für alle Dinge vorsorgen. 3. Sie seien klar, damit sie keine Veranlassung zu Skrupeln geben. 4. Soweit die Vollständigkeit und die Klarheit es zulassen, sollen sie kurz sein, damit man sie im Gedächtnis behalte, um sie zu befolgen. 5. Sie seien auferbaulich. Im Jahre 1536 wurden diese fünf Punkte auf drei zusammengezogen. Der erste verschwand in dem einleitenden Satze und der fünfte fiel fort (129, 262, 265). Was die Klarheit derselben und die Kürze zum Auswendiglernen angeht, so ist es bei dem guten Vorsatz geblieben: Die Konstitutionen sind weder klar noch kurz.

Bei Miguel Mir (I, 386) lesen wir über diese Dinge: „Die Form der Redaction [der Satzungen] ist eine der merkwürdigsten, die man sich denken kann ... Man hat gesagt, daß von allen Büchern, die zu irgend einer Bedeutsamkeit gekommen sind, es wohl keines giebt, worin eine solche Verschiedenheit der Stile herrscht, wie es in den Constitutionen der Fall ist; und das ist die reine Wahrheit. Sie sind eine Sammlung von Stellen und Stücken von sehr verschiedenem Werthe, von allen Stoffen und Farben, durch wenig sachverständige Hände zusammenggefügt. In ihnen findet man Abschnitte oder Satzgefüge, die wahre Stilmuster sind; deren Gedanken sind klar, die Worte entsprechend, die Wortfolge zuweilen wunderbar; neben diesen Satzgefügen giebt es andere, die ein Vorbild von Durcheinander und Unordnung sind. Die Worte stammen von überall her, castilianische, lateinische, italienische, die in irgend einer Weise und mit einer rohen und unentwirrbaren Construction zusammengeschrieben worden sind. Diese Verschiedenheit der Schreibweisen, einmal klar und gefällig, ein anderes Mal schwerfällig und holperig, die Unordnung in der Vertheilung der Gedanken, deren unnöthige Wiederholung lassen die Verschiedenheit der Hände erkennen, die bei der Zusammenstellung dieses Buches mitgewirkt haben.“

Da gerade für diese Fragen Miguel Mir in erster Linie sachverständig ist, so ist seine Beurteilung, die auf eingehender Analyse der Konstitutionen beruht, von großem Wert. Weitere Äußerungen zur Sache von Mir habe ich in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 419/420 in deutscher Übersetzung mitgeteilt.

Nicolás Bobadilla, einer der zehn Gründer der Gesellschaft, sagte nach genauer Prüfung des Entwurfes, daß man aus der ganzen Arbeit einen Auszug machen müsse, der alles Wesentliche enthalte. Der Grund

dafür ist klar, weil es ganz unmöglich war, ein so umfangreiches und schwer verständliches Werk in den allgemeinen Gebrauch zu geben. Und so machte man denn auch bald einen Sumario de las Constituciones, der trotz seiner Mängel für fast alle Jesuiten genügt. Die umfangreichere Epitome del Instituto hat auch mancherlei Mängel, wird aber nur von wenigen Jesuiten benutzt. Die Konstitutionen selbst sind dagegen hauptsächlich eine Zierde der Bücherei, dort wo sich ein Stück davon vorfindet.

Alonso Salmerón betonte nach Prüfung des Entwurfes, er sei zu lang; viele Dinge, die im Texte stünden, seien, wie oben schon bemerkt, in die Deklarationen zu verweisen, wodurch er entlastet würde. Etwas deutlicher sprach sich Bobadilla aus: Es sei nötig, Vieles darin zu verbessern; sie enthielten allerlei unnötige und überflüssige, mangelhafte und nicht genügend behandelte Dinge; andere seien schwer ausführbar und unerträglich. Alles in allem: sie seien ein Labyrinth. Die zwanzig Punkte, in die Nicolás Bobadilla sein Urteil zusammenfaßte, zeigen, daß er das Werk Loyolas gründlich durchgenommen hatte.

Über die Äußerungen Bobadillas war Jerónimo Nadal so erbost, daß er mehr als einmal gesagt und geschrieben hat, Bobadilla sei gar nicht imstande, die Konstitutionen zu verstehen. Über solche Torheiten kann man nur lächeln. Ich habe in Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 313 bis 326 allerlei über Bobadilla und Nadals häßliche Verfolgung dieses Mannes zusammengestellt.

Im 14. Kapitel des 4. Teiles n. 1 steht, daß man in der Theologie das Alte und das Neue Testament und die scholastische Lehre des heiligen Thomas lesen solle (475). Dazu gehört eine Deklaration (476/477 CXXII), die besagt: Man soll auch den magister sententiarum lesen. Wenn es aber mit der Zeit passend erscheine, daß die Studierenden mehr Nutzen hätten vom einem anderen Verfasser [Ignatius hatte geschrieben: von einer anderen Theologie, die jener nicht entgegensteht — otra teología no contraria a esta —, was die erste Generalkongregation 1558 verbesserte], was zuträfe, wenn man eine Summa oder ein Handbuch der scholastischen Theologie verfasse, das besser diesen unseren Zeiten entspreche; das könne man dann gebrauchen, nachdem man nach sorgfältiger Überlegung eine genaue Untersuchung der Dinge durch die gewiegtsten Männer aus der ganzen Gesellschaft gemacht und es die Billigung durch den General gefunden habe. Diego Laínez, die theologische Leuchte der damaligen Gesellschaft, ist an der ihm in Auftrag gegebenen Abfassung eines solchen Handbuchs gescheitert, und bis heute hat noch kein Jesuit diesen Thomas-Ersatz zu schreiben vermocht. Man vergleiche darüber Ordenszucht und Ordensstrafrecht I, 96/97.

In den ganzen Satzungen steht kein Wort darüber, wie schwere Vergehen oder Verbrechen zu bestrafen seien. Und bis heute gibt es, soviel ich weiß, weder eine Strafprozeßordnung noch ein Strafgesetzbuch in der Gesellschaft Jesu. Alle diese Dinge werden nach dem arbitrium des jeweils zuständigen Oberen behandelt, wobei er wie ein Vater vorgehen und handeln soll (siehe 239 Note 4 und 665). Die Folge davon ist ein wirres Durcheinander, weil jeder Obere, da er keine Richtschnur für sein Handeln hat, genau gleiche Fälle ganz anders beurteilt, wie sein Nachbar. Der eine ist eine milde Natur, der andere ist streng, der dritte ist maßlos streng, und da versteht man es, wie grundverschieden die väterliche Behandlung der Schuldigen ausfallen muß. Dieserhalb sind zu allen Zeiten starke Klagen laut geworden, die — man vermag es kaum zu glauben — ein für allemal

durch den Beschluß der 5. Generalkongregation (decr. 58), was in den beiden folgenden Kongregationen ausdrücklich bestätigt wurde, dahin beantwortet wurden, daß sogar beim Fortjagen aus der Gesellschaft keine *formae iudiciales* zu beobachten seien, wie es in allen anderen Orden üblich sei. Diese Bestimmung wurde unter die 5 sogenannten *substantialia* der Gesellschaft aufgenommen. Dabei wurde aber betont, es gäbe noch eine Menge sonstiger *substantialia*, die anzuführen aber zu weit führen würde!!! Im übrigen könne der General jederzeit solche *substantialia* verkünden. Es gibt also noch mancherlei Gebote und Verbote, die man aber „der Kürze halber“ nicht aufzählen wollte. Bei solcher Art der Gesetzgebung kann sich ja niemand auskennen. Wer wie ich tiefe Einblicke in die Handhabung des Strafrechts in der Gesellschaft Jesu getan hat, kann es nicht begreifen, wie man die straffälligen Jesuiten eines jeden Rechtsmittels beraubt hat, wie sie doch sonst in aller Welt einem jeden Angeklagten zugebilligt werden.

Zweimal (CCL und 258) macht Codina auf die Stelle des Gonçalvez de Cámara aufmerksam, wo es heißt, Ignatius habe *pintado a sy mismo*, sich selbst gezeichnet, als er den Abschnitt der Konstitutionen niederschrieb *en que pinta el general*, in dem er den General zeichnet. Das ist eine ganz falsche Beobachtung. Ignatius hatte und wollte keine Assistenten, Ignatius hat die Gewissensrechenschaft nie geübt, Ignatius hat fast alle Pflichten, die er in den Satzungen auf die Schultern seiner Nachfolger im Amte des Generals legte, nicht beobachtet. „Nach der Veröffentlichung der Satzungen ließ Ignatius im Jahre 1555 mehrere der angesehensten Jesuiten zu einer Beratung zusammentreten, um zu sehen, wie der General Ignatius sich practisch zu den ihn als General betreffenden Vorschriften der Satzungen zu stellen hätte. Mit Stimmenmehrheit wurde beschlossen . . . 6. daß der gegenwärtige General nach verrichtetem Gebet zusehen müsse, ob die den General betreffenden Vorschriften der Satzungen von ihm zu beobachten seien; das solle nur geschehen wenn er es ausdrücklich wünsche.“ (Ordenszucht I, 435.) Die Antwort lautete, daß Ignatius die ersten fünf Punkte billigte; über den sechsten sagte er, wolle er nachdenken. Ignatius hat nie eine Antwort darüber gegeben, woraus folgt, daß er die Vorschriften zu beobachten nicht gewillt war.

Ich habe am gleichen Orte (438—447) auf die lebhaften Klagen des Juan de Polanco hingewiesen, der in zwei Urkunden alles das aufzählt, was zu tun Loyolas Pflicht gewesen wäre und was er nicht getan und wodurch so beklagenswerte Verhältnisse eingerissen wären. Man lese meine Ausführungen nach und beantworte dann die Frage, ob Ignatius sich selbst gezeichnet habe, als er von den Generalspflichten schrieb. Codina hätte diesen Schwurzeugen Gonçalvez de Cámara besser nicht aufrufen sollen.

Im Index steht *sub voce Infamia* nur: „*Est impedimentum essentialia 23 287; ubi ea exstat 23.*“ Das ist irreführend, weil ein jeder, der das aufschlägt, glauben muß, daß die *Infamia* unter allen Umständen den Weg in die Gesellschaft versperre. Dem ist nun nicht so. Im Text (23 287) heißt es vielmehr, daß *infames* nur am Orte ihrer Schandtaten nicht aufgenommen werden könnten. Wenn sie reumütig seien, stände ihrem Eintritt an einem fernen Orte nichts im Wege: *Infamia por peccados enormes se entiendo ser impedimento donde el tal peccador fuesse infamado. Siendo lejos del tal lugar, si se viesse tan reducido que se tomasse seguridad de su persona, podría admittirse.* Einer genaueren Bestimmung, welche nun die *peccados*

enormes seien, die zur infamia führten, ging man aus dem Wege, und schob die Sache dem arbitrium des Generals zu. Es gibt viele Apologeten, die gegenüber den Vertretern der Lehre der Konstitutionen in höchster Entrüstung behaupten, die infames könnten unter gar keinen Umständen in die Gesellschaft aufgenommen werden. Diesen braven Männern sind die Konstitutionen natürlich ebenso unbekannt, wie den zahllosen Verfassern aus der Gesellschaft, die die Satzungen in der begeistertsten Weise loben, ohne sie überhaupt je gelesen oder vielleicht gar gesehen zu haben.

Das schon reichlich umfangreiche Schreibwerk für die rein papierene Regierung der Gesellschaft Jesu wurde von Ignatius vermehrt durch die Einrichtung der litterae quadrimestres, die nur einen erbaulichen Inhalt haben sollten. Es ist erstaunlich, wie eingehend Ignatius die Vorschriften darüber gestaltet hat. Von diesen litteris sind sieben Bände veröffentlicht worden, deren Ertrag ein sehr bescheidener ist. Man hat sie später abgeschafft, weil man sah, daß mehr oder weniger stets dasselbe nur in anderer Aufmachung mitgeteilt wurde. Die Vorschriften über diese Einrichtung stehen in der declaratio M auf S. 625.

Die Generale der Gesellschaft Jesu haben sich ausnahmslos gesträubt, die Provinzen regelrecht zu visitieren. Daß einzelne Wenige so nebenbei bei passenden Gelegenheiten mehrere Häuser visitiert haben, spielt dabei keine Rolle. Die Generale aller anderen Orden sehen die Visitationen als eine ihrer Hauptpflichten an, während die Jesuiten es bei der papierenen Regierung belassen. Und doch steht in den Konstitutionen der Gesellschaft die Visitationstätigkeit ganz ausdrücklich verzeichnet (619): *Podiendo visitar a sus súbditos en otras partes, según las occurrencias y necesidades que sobreunieren; asimismo podiendo habitar acerca de Roma a tiempos, seún que se juzgare mayor gloria diuina.* Einer der Generale hatte die Unklugheit begangen, bei Beginn seiner Regierung den Vorsatz zu äußern, die Provinzen zu visitieren. Hätte er es doch nicht getan! Die Assistenten machten ihm in beneidenswertester Deutlichkeit begreiflich, daß er das unterlassen müsse; die Generale der Gesellschaft täten so etwas nicht. Und daraufhin unterblieben diese so dringend notwendig gewesen Reisen, die vielleicht die schon sehr bald einsetzenden äußerst heftigen inneren Kämpfe in den spanischen Provinzen verhindert hätten. Infolge dieser Weigerung ist das Schreibwerk an der Generalskurie so ins Ungemessene gewachsen, daß schon im vorigen Jahrhundert ein General laut geklagt hatte, er könne die täglich einlaufenden Briefe gar nicht alle lesen und solle sie trotzdem auch noch beantworten.

Wenn man sich durch diesen dicken Band durchgearbeitet hat, dann hat man das lebhafte Gefühl der Bewunderung sowohl für den Umfang desselben, wie für die Art der geleisteten Arbeit. Stellenweise ist wohl des Guten zuviel geschehen, wenn es sich zum Beispiel um die Kenntlichmachung einzelner Buchstaben handelt, Dinge, die kritisch doch nur in sehr wenigen Ausnahmefällen von einiger Bedeutung sind. In dem sehr umfangreichen Index ist die Arbeit der Suchenden insofern erschwert worden als vor der Angabe der Seitenzahlen — was dem Suchenden doch allein von Wert ist — auch noch die Hinweise auf Kapitel und Abschnitt stehen: VII, 2, M. p. 595. Diese völlig überflüssigen Angaben stellen eine große Arbeitsleistung dar, die besser für die Anführung der Zeilennummer, wo die Zeilenzählung in den Texten angebracht ist, verwendet worden wäre.

Ganz auffallend wenige Druckfehler habe ich mir anmerken können; im ganzen nur neun. Daß einmal transcribere und exscribere und dann transscribere und exscribere gebraucht wird, ist wohl wegen seiner Häufigkeit nicht als Druckfehler anzusehen.

Dieser wuchtige Band ist nicht mit so großem entsagungsvollem Fleiß bearbeitet worden, um damit ein Gebrauchsbuch zu schaffen. Die Absicht war vielmehr, ein für allemal die kritischen Fragen, die sich um das Werden der Satzungen der Gesellschaft ranken, endgültig zu klären, damit man in den Monumentis historicis S. J. nicht vergeblich Ausschau halte nach einem Werke dieser Art. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieser Band mit Nutzen nur von einem Gelehrten gebraucht werden kann, der sich gründlich in der wahren Geschichte der Gesellschaft, des näheren in ihrer Urgeschichte, auskennt. Daß die Zahl dieser Gelehrten nicht groß ist, dürfte allgemein bekannt sein.

Es wäre nützlich gewesen, wie mir scheint, wenn Arturo Codina sich mit dem Buche über Ordenszucht und Ordensstrafrecht in der Gesellschaft Jesu bekanntgemacht hätte, das ich einige Male angeführt habe. Vielleicht tut er das bei der Bearbeitung des dritten Bandes, der uns den textum latinum bringen wird.

Viel Glück zu dieser Arbeit!

Liturgica.

Von Paul Glaue,

Jena, Wilhelm-Frick-Straße 7.

Zur diesmaligen Besprechung in dem Kapitel Liturgica (siehe zuletzt ZKG. Bd. 55, 3. F. IV S. 599—610) liegen wieder Schriften aus verschiedenen Teilgebieten der Liturgik vor. Zunächst weise ich auf 3 Werke hin, die uns liturgische Texte zugänglich machen. In der Sammlung Florilegium patristicum, die Werke des christlichen Altertums und des Mittelalters in Textausgaben darbietet, einer Sammlung, die schon vor dem Kriege begonnen, während des Krieges und unmittelbar danach nur wenig herausbrachte, in den letzten Jahren aber viel Stoff zugänglich machte, sind 2 Schriften 1936 erschienen. In dem Fasciculus VII, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima, werden von Joh. Quasten 2 Teile vorgelegt¹⁾: Als pars III gibt er 2 Schriften heraus, die liturgischen Inhalts sind und auf Ambrosius als Verfasser zurückgeführt werden, de mysteriis und de sacramentis libri sex. Ich begrüße es dankbar, daß diese beiden Schriften in solcher Weise dem liturgischen Studium zugänglich gemacht werden. Die Arbeit des Herausgebers tritt darin zutage, daß er kurze Einführungen in die Probleme bietet, die durch diese Schriften gestellt werden, die Fragen nach dem Verfasser, und was damit zusammenhängt, daß er zur weiteren Orientierung die wichtigsten Schriften darüber verzeichnet und durch Anmerkungen die einschlägige Literatur zu

1) Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens Ediderunt Bernhardus Geyer et Johannes Zellinger. Bonnae Sumptibus Petri Hanstein 1936. Fasciculus VII. Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit notis et prolegomenis instruxit. Johannes Quasten Pars III et Pars IV. 65 S. RM. 2.50. 55 S. RM. 2.20.

den einzelnen liturgischen Akten, die in Frage kommen, aus den Kirchenvätern, der sonstigen altchristlichen Literatur, z. B. der Peregrinatio Aetheriae, aber auch aus der neueren Zeit beibringt, auch die zitierten Bibelstellen namhaft macht. Hier ist alles ganz sauber und sorgfältig gearbeitet. (Die Synode von Elvira auf „um 305“ anzusetzen, ist wohl nicht angängig: entweder muß man ganz allgemein sagen „um 500“ oder genauer „gegen 515“). Auf eine Diskussion darüber einzugehen, ob Q. mit seinen Ausführungen über den Ambrosius als Verfasser dieser beiden Schriften Recht hat, ist hier nicht angängig. Daß Zweifel an der Echtheit, namentlich der 2. Schrift, vorgebracht worden sind, verschweigt er nicht, und ich bin auch heute noch nicht davon überzeugt, daß die Vertreter der Echtheit, d. h. der Abfassung durch Ambrosius wie Probst, Morin, Faller und andere im Rechte sind. Die gegenteiligen Ansichten Th. Schermanns oder Duchesnes und Baumstarcks u. a., die für Turin bzw. Ravenna eintreten, sind doch noch immer beachtenswert. Gerade aber zu weiterem Studium dieser Fragen ist die Ausgabe Quastens recht brauchbar: über das Verhältnis beider Schriften zueinander — Loofs hat ja auch die Schrift de myst. dem Ambrosius abgesprochen —, über die merkwürdige Disposition, insbesondere der Schrift de sacr. — die Ausführungen über die Eucharistie setzen im 4. Buch, im 4. Kap. ein, werden im 5. Buch durch das Kap. 4 (Herrengebet) unterbrochen und ziehen sich in das 6. Buch hinüber — usw. wären noch eingehende Untersuchungen nötig.

In pars IV bietet Q. die Stücke aus den Constitutiones Apostolicae, die auf Liturgisches Bezug haben. Es sind Kap. 57 des 2. Buchs, Beschreibung des Kirchengebäudes und der Synaxis, der „Meßliturgie“, Kap. 59—45 des 7. Buchs, die Beschreibung der Riten der Taufe und der Myron-Salbung, und Kap. 511 bis 1511 des 8. Buchs, die Darstellung der sog. clementinischen Liturgie. Auch hier stellt der Verf., wie soeben beschrieben, jedem der 3 Abschnitte eine kurze Einleitung voran, die er mit einer Bibliographie abschließt, auch Anmerkungen fügt er wie in der Ausgabe des pars III ein. Dem griechischen Text gibt er eine lateinische Übersetzung bei. Im griechischen Text sind hier und da Kleinigkeiten noch zu verbessern, z. B. S. 3 Z. 9 fehlt $\xi\chi\omega\nu$ (cf. habens), S. 8 Z. 23 ist wohl nach $\mu\eta$ besser $\epsilon\iota\sigma\epsilon\lambda\theta\eta\iota$ zu schreiben, S. 47 Z. 6 $\pi\rho\sigma\sigma\phi\epsilon\rho\nu\tau\omicron\varsigma$ fehlt ein Akzent, S. 48 Z. 10 muß es $\iota\epsilon\rho\delta\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha$ heißen.

Auch die Sammlung Opuscula et Textus, von der ich im letzten Bericht verschiedene Neuerscheinungen lobend erwähnt habe, die aus dem weiten Gebiet der Kirchengeschichte Texte veröffentlicht, hat in ihrer liturgischen Abteilung ein Bändchen mit 2 Fasciculi herausgebracht, die Stoffe aus dem ausgehenden Mittelalter enthalten²⁾. Zunächst handelt es sich um einen Codex, aus 152 Blättern bestehend, aus dem Franc. Schubert Abschnitte, mit den nötigen Anmerkungen versehen, sorgfältig herausgegeben hat, einen Codex, der die Obiegenheiten der Sacristani in der Erzdiözese Breslau beschreibt; diese Handschrift besteht aus 2 Teilen, die zumeist aus der 2. Hälfte des

2) Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. Edidit Aschendorff, Monasterii 1956. Fasciculi VII et VIII: Excerpta ex ordinariis Germanicis de summis anni ecclesiastici festivitibus. A: Ex modo agendi in ecclesia Wratislaviensi edidit Franciscus Schubert. B: Ex ordinario II maioris ecclesiae Monasteriensis edidit Richardus Stapper. 80 S. RM. 1.35.

15. Jahrhunderts stammen, mit einigen Zusätzen, vielleicht aus dem 16. Jahrhundert. Aus diesem Codex wird in der Hoffnung, bei günstigen Zeiten einmal das Ganze veröffentlichen zu können, zum Abdruck gebracht, was der Herausgeber für notwendig erachtete, um den Ritus einigermaßen deutlich herauszustellen, erstens der Diözesan-Kalender, worin auch der heilige Stanislaus S. 8 und S. 15 — sein Tag ist der 1. Mai —, der berühmte Märtyrer der benachbarten Diözese Krakau erscheint, mit ganz kurzen Angaben über die Paramente, die Stationen und die festa maiora. (Was es mit den Canciani auf sich hat, wird nicht ersichtlich; der Tag des Cancianus, eines Heiligen, dessen Haupt in der Kathedrale ruht, ist der 31. Mai. Was aber sind Canciani?) Zweitens ausführlichere Angaben über die Feier von Festen und Festzeiten des liturgischen Jahres. Es sind zum Teil ganz eigenartige Gebräuche, die da erwähnt werden, z. B. der Gebrauch von Raphänus, Rettich, „Kreyn“ am Aschermittwoch. Die häufiger angegebenen Swantnici, Swantnicones, (Swantnikones), auch Swentkones u. ä., die als dienende Laien anzusprechen sind, werden in der Einleitung etymologisch von einem slavischen Wort hergeleitet, das „heilig“ bedeutet.

Als zweites Stück kommt in diesem Heft aus der Hand Richard Stappers in gewohnter, gewissenhafter Bearbeitung zum Abdruck der Ordinarius II der im Wiedertäuferstreit verwüsteten, aber 1555 wiederhergestellten Kathedrale zu Münster i. W., der Ordinarius, d. h. das liturgische Buch, das die Gottesdienstordnung (ordo) für die verschiedenen Tage und Zeiten des Kirchenjahres enthält, dazu auch die gottesdienstlichen Gewohnheiten (consuetudines), die der betreffenden Kirche eigentümlich waren. Dieser Ordinarius II aus dem Jahre 1489 trat an die Stelle des Ordinarius I, der zwischen 1265—1300 aufgezeichnet war. In den auch sonst wertvolles Material bietenden Anmerkungen werden Notizen aus dem Ordinarius III eingefügt, der im Jahre 1599 vollendet wurde.

Ich gehe nun zu Darstellungen einzelner liturgischer Fragen über.

In einer gründlichen Studie bearbeitet H. Scheidt die Frage nach den Taufwasser-Weihegebeten³⁾. Innerhalb des Gesamtritus der Taufe spielte die Taufwasserweihe eine nicht unbedeutende Rolle. Ist uns dieser Akt selbst auch erst durch Tertullian und Cyprian — Carthago also — bezeugt, so darf man wohl annehmen, daß religiöse Anschauungen über die Heiligung (Weihe) des Taufwassers, durch das dann der Täufling seinerseits geheiligt wurde, und über die unter Anrufung des Namens Gottes, unter Gebet sich vollziehende Heiligung des Taufwassers in die älteste Zeit des Christentums hinaufreichen, auch ohne daß uns das überliefert ist. Man begleitete eben ganz selbstverständlich alle Akte der christlichen Gemeinschaft mit Gebeten; man betete aber frei, so daß es nicht zu verwundern ist, daß wir die ältesten Formen solcher Gebete nicht kennen. Als sich dann die ältesten Taufzeiten — es handelt sich nur um Erwachsenen-Taufe — Epiphantias, Ostervigil, Pfingstvigil, in Spanien und Gallien auch andere Termine, einbürgerten und die kirchlichen Sitten sich verfestigten, kam es dann auch zur Fixierung der Taufwasser-Weihegebete. Vorliegende Schrift sieht von einer Behandlung der Fragen, die mit dem Akt der Taufwasserweihe zusammenhängen — z. B. an welcher Stelle

3) Hubert Scheidt, Die Taufwasser-Weihegebete. (Heft 29 der Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von K. Mohlberg und A. Rücker.) Ashendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1935. 104 S. Geh. RM. 5.60.

dieser stand — ab und beschränkt sich auf eine Untersuchung der Taufwasserweihe-Gebete. Es lag dem Verf. daran, die in den verschiedenen Kirchengebieten — 1. Griechenland, Syrien, Armenien, 2. Ägypten, Arabien, Abessinien, 3. Abendland: Rom, Mailand, Spanien, Gallien — in Gebrauch befindlichen — darüber unterrichten die Canones, Euchologien, Ordines, Sacramentarien und Missalia — Texte dieser Gebete festzustellen und sie textkritisch zu untersuchen. Zunächst unternimmt er es da, in philologisch einwandfreier Arbeit, die Verwandtschaft der Texte in den einzelnen Gruppen festzustellen und sie in ihren einzelnen Stücken auf bestimmte typische Grundformen zurückzuführen. Zum andern untersucht er a) die formalen Elemente: die Gottesanrede, b) die inhaltlichen Motive: 1. die Taufe als Wiedergeburt, 2. die Taufe als Sterben und Auferstehen mit Christus, c) die Elemente des „Paradigmengebets“ (ein Ausdruck Baumstarks), d) die formalen Elemente des Exorcismus, e) die Beziehungen zur eucharistischen Liturgie. Hier habe ich gegenüber einzelnen Ausführungen namentlich unter a) und e) mancherlei Bedenken; verschiedene Feststellungen, die der Verf. unternimmt, sind m. M. nach zu gesucht. Dergleichen Parallelismen, wie sie z. B. unter e) behauptet werden, sind nicht auf Einwirkung scharfsinnigen, sondern entspringen — abgesehen von der direkten Herübernahme in parallelen Taufformularen — dem allgemeinen Gebetsstil. Im Anhang werden 16 Texte im Wortlaut dargeboten. Das Missale mixtum darf m. E. nicht in gleicher Weise wie die Angaben des Liber ordinum und des Liber mozarabicus Sacramentorum als Zeuge für die kirchlichen Verhältnisse des alten Spanien angesehen werden: es ist überaus stark in römisch-katholischem Sinne überarbeitet. Alles in allem zeigt die vorliegende Arbeit, wie sich ein tüchtiger Schüler seines scharfsinnigen und kenntnisreichen Lehrers — A. Baumstarks — in rechter Dankbarkeit durchaus würdig erweist.

Mit großer Dankbarkeit bringe ich das Werk Dolds⁴⁾ zur Anzeige. Nach zwei Seiten hin bietet es uns höchst interessante Aufschlüsse, einmal bezüglich der Geschichte des altlateinischen Bibeltextes, und zum andern bezüglich der Liturgiegeschichte. Aus einem Weißenburger Palimpsest-Codex, der in Wolfenbüttel liegt, galt es die überaus wichtigen Ergebnisse herauszuarbeiten; der Verf. hat in mühevollster Arbeit und mit peinlichster Sorgfalt zunächst die völlig in Unordnung geratenen Blätter angeordnet und sodann die alte Schrift gelesen. Einzelne Abschnitte waren leider gar nicht mehr zu entziffern, weil hier einer, der sich früher um die Handschrift bemüht hat, mit Reagenzien so arbeitete, daß überhaupt nichts mehr zu lesen ist. Dold hat zum Teil mit Hilfe des neuen photographischen Verfahrens, der Fluoreszenz-Methode, auch die Seiten lesen können, die früher gar nicht gelesen wurden. Die Bibeltexte gehen durch das Alte und Neue Testament hindurch: textgeschichtlich konnte bei der hier nur als vorläufig beurteilen, aber schon recht gründlichen Durchforschung dieser Texte festgestellt werden, daß sich darunter viele Stellen, insbesondere aus der Apostelgeschichte, finden, die dem Texttypus der Vetus-latina-Versionen entsprechen, also mit unseren ältesten lateinischen Handschriften wie e und k überein-

4) Alban Dold, Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche. Ein altgallikanisches Lektionar des 5./6. Jahrhunderts, aus dem Wolfenbüttler Palimpsest-Codex Weißenburgensis 76. Kunstverlag Beuron 1956, 102 S., 98 S., 6 Tafeln. (Texte und Arbeiten, hrsg. durch die Erzabtei Beuron, 1. Abt. Heft 26—28.) RM. 16.—

stimmen. Doch ist ja nicht zu verwundern, daß „der Siegeszug der Vulgata in einer liturgischen Handschrift aus so früher Zeit einwandfrei erwiesen werden kann“. In den Zusammenhang des vorliegenden Berichts gehört jedoch vielmehr der liturgische Inhalt dieses Werkes. Nach den Nachweisen Dolds handelt es sich um das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche, genauer um ein Lektionar, das nicht nur allgemein als altgallikanisch zu bezeichnen ist, sondern genauer in das Gebiet Septimanie gewiesen werden kann, wo es in einer nicht mehr zu bestimmenden Kathedralkirche im Gebrauch war. Es gehört in die Zeit um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert und bietet, allerdings nicht bei allen Formularen und nicht immer in dieser Reihenfolge, eine dreifache Lesung, eine alttestamentliche, zumeist prophetische, eine epistolische, eine evangelische Lesung. Liturgiegeschichtlich gibt es eine ganze Reihe von Punkten, die das größte Interesse beanspruchen. Zunächst ist eigenartig, im Unterschiede von dem mit der Vigil vor Weihnachten einsetzenden Gebrauch der meisten Liturgiebücher, daß es sich um ein Lektionar handelt, das mit Ostern beginnt und nach Durchwanderung des Kirchenjahrs mit dem Karsamstag-Morgengottesdienst schließt. Zwar befolgen die griechischen Perikopenbücher, obwohl das Kirchenjahr mit dem 14. September anfängt, dieselbe Anordnung; aber in der lateinischen Kirche ist neben Ambrosius und Augustin der aus Afrika gebürtige Zeno von Verona † 380 der letzte gewesen, der den Vorrang von Ostern als Jahresanfang betont. Sodann sind die 16 allerdings ohne Nummern dargebotenen Gesangstexte zu beachten, die öfter nach den Lesungen eingetragen sind und die mit Gradualien- bzw. Offertoriantexten gleichzusetzen sind. Betr. einiger Einzelheiten zu den Rogationstagen, zum Kirchweihstage, zum Stephanstage, die als eigenartig anzusprechen sind, gibt Dold Material an. Über Weihnachten und Epiphany, über die Fasten und die Karwoche enthält die Handschrift beachtenswerte Besonderheiten. Neben den Texten für das proprium de tempore finden sich noch solche über einzelne Ordinationstage, Totenmessen u. ä., auffallend einer auch für die Zehntenabgabe. So sorgsam und umsichtig Dold seine Arbeit geleistet hat — auch in den Beigaben wie der Liste der Sigla, den 6 Tafeln mit Schriftproben, den Registern —, er muß selbst bedauernd eingestehen, daß noch manche Rätsel dieses Lektionars nicht gelöst sind: für die weitere wissenschaftliche Arbeit ein dankenswerter Anreiz. Als Nachtrag, ebenso sauber wie das Vorhergehende bearbeitet, bietet Dold noch „abermals neue Fragmente des Salzburger Kurzsakramentars“, 15 Blätter, die er in der Nationalbibliothek zu Wien in sieben verschiedenen Codices fand, zugehörig zu den schon veröffentlichten Münchner und Salzburger Blättern. Zwei Bemerkungen zum Schluß: die Annahme S. XXXIII, daß der Samstag nach Ostern der Tag gewesen sei, an dem die Täuflinge die weißen Kleider ablegten, trifft in dieser Allgemeinheit nicht zu: in Spanien geschah das schon am Dienstag. Betreffs der Verwendung des Missale mixtum würde ich s. o. vorsichtiger sein: von dem Liber comicus Tolet. wird das Missale mixtum weit übertroffen.

Auf dem Gebiete der Liturgiegeschichte spielt die Frage nach der Vorlesung der Heiligen Schrift im Gottesdienste — die Perikopenforschung — eine sehr große Rolle. Nachdem man in den alten christlichen Gemeinden die Heilige Schrift zunächst fortlaufend zur Verlesung gebracht hatte — lectio continua —, ging man — um das Wann? und Wo? dreht es sich — dazu über, die Bibel in Auswahl vorzulesen — lectio selecta. Zu diesem Zwecke stellte man die betreffenden Abschnitte, die — ich beschränke mich auf die lateinischen Ausdrücke —

capitula hießen, die Abschnitte, die verlesen werden sollten, in Verzeichnissen zusammen (Capitularia, Capitulare evangeliorum, Capitulare epistolarum oder lectionum u. ä.). Man ordnete die capitula, dem Kirchenjahr folgend, nach den Tagen, an denen sie verlesen wurden, an und bezeichnete, zum Teil unter Benützung einer alten Zählung der Evangelien-Kapitel, ihren Umfang kurz durch die Anfang- und Schlußworte; unsere Kapitel- und Verseinteilung fehlte ja noch. In den Handschriften, die den Bibeltext boten, trug man an der Hand dieser „Perikopenlisten“ am Rand beim Anfang des Vorlestestückes den Tag ein, an dem es vorgelesen werden sollte, und setzte ein Zeichen dort, wo es schloß. In der weiteren Entwicklung erwies sich dieses Verfahren als zu umständlich, und nun stellte man Bücher her, in denen die betreffenden Bibelabschnitte, ihrem ganzen Umfang nach ausgeschrieben, in der Anordnung der Capitularia zusammengeschrieben waren (Evangeliarium, Apostolus, Evangelistare, Epistolare u. ä., beides zusammen Comes, Lectionarius u. ä.). Die letzte Stufe dieser Entwicklung ist die, daß man innerhalb der gottesdienstlichen Bücher, die für den gottesdienstlichen Tag das liturgische Formular enthalten — die Meßbücher, Missalia —, auch die betreffenden Lesestücke an der Stelle, wo sie vorgelesen werden, zwischen Kollekte und Sekret, einsetzt. — Nachdem, wie die im Jahre 1914 und 1915 erschienenen Arbeiten erwiesen, A. Rahlf's sich der Bearbeitung der alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche angenommen hatte — ich selbst habe Vorarbeiten mehr grundsätzlicher Art für die neutestamentlichen griechischen Perikopenbücher geliefert — nimmt nun Th. Klauser die zusammenfassende Arbeit St. Beissels aus dem Jahr 1907 (Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches) auf — wertvollste Einzeluntersuchungen über Lektionssysteme und Lektionarien, wie z. B. G. Morins Liber comicus sollen nicht vergessen sein — und veröffentlicht zunächst das erste Drittel seines Werkes über die römischen Capitularia evangeliorum⁵⁾. So interessant auch alte Lektionen betreffs des Textes des Neuen Testaments sein können (siehe das soeben besprochene Werk Dolds), Klauser hält es mit Recht für besonders wichtig, nach bestimmten Merkmalen Typen unter den Capitularia herauszuarbeiten und innerhalb dieser Typen — es sind 4 — die chronologische Ordnung herzustellen, da man erst, wenn man hier festen Boden gewonnen hat, die Fragen zu beantworten versuchen kann, die uns weiter zurückführen, wann das erste römische Perikopenbuch entstanden ist, wer sein Schöpfer war, wie es ausgesehen hat. Dieser Mühe hat sich Kl. mit aller Gründlichkeit und allem Eifer unterzogen. Soweit er auf Grund der vorliegenden Bibliotheks-Kataloge dazu imstande war, hat er 8 Gruppen von im Ganzen 1521 Handschriften aufgestellt — er bittet um Mitarbeit an der weiteren Registrierung solcher Handschriften —; aus diesen Handschriften wählt Kl. diejenigen — 25 — heraus, die als typische Vertreter anzusprechen sind, indem er nach Aufstellung bestimmter Kennzeichen die erwarteten Handschriften beschreibt und die Grundsätze festlegt, nach denen der Text, der zuletzt dann geboten wird, zu gestalten ist. Z. B. ist es doch interessant zu bemerken, daß es Handschriften gibt, die ‚am Samstag‘ als feria VII bezeichnen, während es in anderen Handschriften als

5) Theodor Klauser, Das römische Capitulare evangeliorum. (Heft 28 der Liturgiegeschichtl. Quellen und Forschungen, hrsg. von K. Mohlberg und A. Rücker). Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1935. CXX und 199 S. Geh. RM. 16.—.

die sabbato angegeben ist usw. Ich habe bei dem mich sehr interessierenden Studium des Werkes feststellen können, daß Kl. sehr gewissenhaft vorgegangen und seine Arbeit ganz sauber herausgebracht hat. Es fällt ja vielleicht auf, daß mehrere Handschriften die fehlerhaften Formen Apollonaris oder Hermes statt Hermetis oder Hermæ oder Yppolitus bieten sollen; aber tatsächlich sind ja dergleichen Fehler nun einmal in alten Handschriften immer wieder festzustellen. Die Register sind auch ganz zuverlässig gearbeitet und als wertvoll zu begrüßen. In dem Anhang A beschreibt Kl. die Capitularia zweier Pariser Handschriften, die in ihrem Kern auf den ersten Typus zurückgehen, aber nach dem 3. Typus überarbeitet sind. Im Anhang B stellt Kl. die Entwicklung des römischen Festkalenders vom 7.—9. Jahrhundert kurz dar. — Ist so schon der erste Teil dieses Werkes aufschlußreich und gediegen, so dürfen wir von dem zweiten und dritten Teil das gleiche erwarten: sie sollen der Einzeluntersuchung der Typen gewidmet sein und versuchen, auch die nicht rein typischen Texte in die geschichtliche Entwicklung einzuordnen.

Schon kurz zuvor hatte Th. Klauser einen Aufsatz erscheinen lassen, in dem er einen kirchlichen Kalender beschreibt, der im Jahre 1246 oder kurz danach entstanden ist und zwar auf die Wand gemalt in dem Raum, der damals als Sakristei der Titulkirche der heiligen 4 Gekrönten auf dem Monte Celio in Rom diente⁶⁾. Als im Jahr 1912 die Gebäude dieser Kirche durch Antonio Muñoz restauriert wurden, entdeckte er im heutigen Pfortenraum des Klosters unter der Tünche Spuren von Farbe und Schriftzügen, die sich als Reste eines Kirchenkalenders erwiesen. Kl., der zunächst die Geschichte der Kirche und des Klosters der Santi Quattro Coronati kurz schildert und sodann einen Überblick über die älteren römischen Kirchenkalender gibt, legt nun, was von jedem Monat noch zu lesen ist, mit Bemerkungen zu jedem der Tagesheiligen in seiner bewährten Weise vor und bestimmt durch den Vergleich dieser Angaben mit denen von 4 anderen Kalendarien (von Anfang des 11. bis zum Ende des 13. Jahrh.) die Entstehungszeit dieses neu gefundenen Kalenders. Interessant war mir die Bemerkung auf S. 35 über die Verdrängung des 13. Mai als Allerheiligenfestes durch den 1. November. Die Vermutung, wie es zur Bevorzugung späterer Päpste im Kalendarium von S. Maria del Priorato gekommen sei, halte ich nicht für zutreffend.

Aus dem Abschnitt in der Liturgie, die wir als Hymnologie bezeichnen, liegen folgende Arbeiten vor:

Es ist sehr verdienstvoll, daß uns P. Kilian Kirchhoff durch eine sorgfältige und gut zu lesende Übersetzung mit den Hymnen bekannt macht, die in der „Ostkirche“ Verwendung finden⁷⁾. Der vorliegende zweite Band bietet die Gesänge für die Wochentage der drei ersten Fastenwochen und die beiden ersten Fastensonntage, deren erster, der „Sonntag der Orthodoxie“, zur Erinnerung an die endgültige Wiederherstellung der heiligen Bilder nach dem zweiten Bilderstreit gefeiert, überaus reich ausgestattet ist. Die im griechisch-orthodoxen Gottesdienst verwendeten Lieder zeigen eine sehr mannigfaltige

6) Theodor Klauser, Ein Kirchenkalender aus der römischen Titulkirche der heiligen Vier Gekrönten (Sonderdruck aus *Scientia Sacra*, Theologische Festgabe für Kardinal Schulte. Bachem u. Schwan, Köln und Düsseldorf 1935. S. 11—40.

7) P. Kilian Kirchhoff, O.F.M., Die Ostkirche betet. Bd. II. Jakob Hegner, Leipzig. 288 S. RM. 6.50 Ln.

Form; neben Psalmen gibt es Kontakia, Troparia, Triodia, Apolytikia, Kathismata usw., von denen ein Teil den Namen ihrer Verfasser trägt. Besonders zahlreich vertreten ist Andreas von Creta (gest. nach 726), der neben 40 Predigten und anderen Liedern (z. B. auf die hl. Anna, den Lazarus) vor allem als Verfasser des „Großen Kanons“ in den Liturgien seine Stelle hat. An Beigaben, die sehr willkommen sind, nenne ich einmal die liturgischen Vorbemerkungen, in denen der so gründliche Kenner der Riten des Ostens Anton Baumstark, der dem Herausgeber auch sonst mit seinem Rat zur Seite stand, in dieses sog. Buß-Triodion für die 1. Hälfte der Fastenzeit einführt. Zum andern werden am Schluß Hinweise und Anmerkungen, biblische Verweisungen, textlich-sprachliche Hinweise und Namensklärungen geboten; hier findet sich auch eine knappe Schilderung der Bilderstreitigkeiten.

In der schön mit Bildern und Notenbeispielen ausgestatteten Sammlung „Welt des Gesangbuchs“, die Pfr. i. W. O. Michaelis herausgibt, für die kirchenmusikalischen Hefte unterstützt von Prof. Dr. Poppen, liegt mir das 2. Heft vor⁸⁾. P. Gennrich behandelt da den Gemeindegeseang in der Urchristenheit, erschlossen aus dem Neuen Testament, sodann den Gemeindegeseang in der Kirche des 2. bis 6. Jahrhunderts, d. h. bis zu Gregor d. Gr., und zuletzt den Gemeinde- und Volksgeseang im Mittelalter, wobei insbesondere die Entstehung und Entwicklung des deutschen Kirchenliedes geschildert wird. Bei aller Sachkunde, mit der der Verf. seine Arbeit geleistet hat, ist es ihm m. M. nach wegen der gebotenen Knappheit nicht gelungen, das weite Gebiet wirklich allgemeinverständlich darzustellen; manche Einzelheiten, die angeführt werden, hätten da wegleiben können, um für das andere Raum zu gewinnen. Mehrere Todesjahrszahlen sind falsch; das „bekanntlich“ auf S. 22 o. ist zu streichen; „Johannes Diakonus“ auf derselben Seite ist wohl ein Versehen; das Wort Prosa S. 25 gebraucht schon Seneca u. a.

Gleichzeitig mit kurzen Ausführungen Joh. Fickers im Deutschen Pfarrerblatt 1936 hat Wolfram in einer Untersuchung über das Lutherlied⁹⁾ den Nachweis zu erbringen versucht, daß dieses inhaltlich nicht als gegen Papst und Katholizismus gerichtet zu betrachten sei. (Wenn da gesagt wird, das habe bisher „konfessionelle Voreingenommenheit“ behauptet, so ist das ein Vorwurf, der mindestens gegenüber einem Manne wie Leitzmann, der sich auf Spittas Seite gestellt hat, nicht hätte erhoben werden dürfen, der aber auch sonst die wissenschaftliche Arbeit, die von Tschackert und Spitta u. a. darauf verwendet worden ist, ungehörig herabsetzt.) Als Feind vielmehr, gegen den sich das Lied wendet, haben die Türken zu gelten. Dies ergäbe sich aus den Beziehungen zwischen dem Text des Liedes und den beiden Lutherschriften „Wider die Türken“ und „Die Heerpredigt wider den Türken“. Und da diese im Jahre 1529 erschienen sind, sei das Lutherlied im Oktober oder November 1529 entstanden. Die vorhergegangenen, verschiedenen Ansätze des Liedes, insbesondere die ganz ausführliche Behandlung dieser Frage durch Spitta in seinem Buche „Ein feste Burg“ stellt W. zunächst dar und begründet dann in der

8) Paul Gennrich, Der Gemeindegeseang in der alten und mittelalterlichen Kirche. Gustav Schloessmanns Verlagsbuchhandlung Gustav Fick, Leipzig und Hamburg 1936. 52 S. RM. 1.40.

9) Georg Wolfram, Ein feste Burg ist unser Gott. Die Entstehungszeit und der ursprüngliche Sinn des Lutherliedes. Walter de Gruyter u. Co., Berlin und Leipzig 1936. 32 S. RM. 1.—

2. Hälfte seiner Schrift möglichst genau seine Hypothese. Mich haben diese Darlegungen nicht überzeugt. Wortparallelen genügen nicht, um einen sicheren Schluß darauf aufzubauen.

Ein zweites, viel umstrittenes Lied, das „Verzage nicht, du Häuflein klein“ ist der Gegenstand eines Buches, das wir Berthold Kitzig verdanken¹⁰⁾. Er hat sich mit bewundernswerter Mühe der Arbeit unterzogen, alles aufzudecken, wodurch uns über den Verfasser, den Komponisten, die Zeit der Entstehung von Text und Melodie Klarheit verschafft wird. Durch sehr sorgfältige Nachforschungen hat er m. M. nach völlig richtig nachgewiesen, daß Gustav Adolf selbst, höchstwahrscheinlich am Vorabend der Schlacht von Breitenfeld, die Hauptgedanken des Liedes auf einen Zettel geschrieben habe; sein Feldprediger Fabricius habe dann auf Grund dieser Andeutungen, die der König ihm übergeben hatte, das Lied in der Form gedichtet, wie es uns vorliegt. Nach mancherlei Märschen in Deutschland war das Schwedenheer im September 1652 nach Erfurt gezogen. Der König aber habe in Sömmerda Rast gemacht und der dort amtierende Pfarrer Michael Altenburg, bekannt als Komponist, habe zu dem Liede, das ihm Fabricius mitgeteilt hatte, die charakteristische, eindrucksvolle Melodie geschaffen. Diesen umsichtigen Darlegungen sind 52 Seiten Beilagen angefügt, die uns in photographischen Wiedergaben die Erstdrucke des Liedes, die Porträts des Königs, seines Feldpredigers und des Komponisten sowie eine Ahnentafel Michael Altenburgs darbieten.

Das Werk, das H. Kressel vorlegt¹¹⁾, ist als eine geschickte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung, die das liturgische Leben Bayerns r. d. Rh. im 19. Jahrhundert durchgemacht hat, recht wertvoll. Es schildert auf Grund zumeist aktenmäßigen Materials auf der einen Seite die verschiedenen Stufen der Arbeit auf dem Gebiete der Liturgie, der Gottesdienstordnung, der Agende, des Gesangbuchs, der Arbeit, die auf den Synoden und vom Kirchenregiment geleistet wurde, die, schließlich vollendet, noch einen Sturm zu überstehen hatte, bis sie, in späteren Revisionen etwas geändert und ergänzt, sich als die jetzt gültige Form der Gottesdienstordnung und der Agende in Bayern r. d. Rh. durchgesetzt hat. Zum ändern aber empfängt man auch sehr viele Nachrichten über die Männer, die an dieser Arbeit beteiligt waren, und man wird dem Verf. gewiß dafür dankbar sein müssen, daß er sich der Mühe unterzogen hat, ein solches Bild zu zeichnen mit allem, was dabei zutage trat an Schwächen und Mängeln sowie an zielbewußtem Handeln. Auch mancherlei Einzelheiten, die der Verf. in seine Darstellung eingeflochten hat, sind dem, der sich für geschichtliches Leben interessiert, durchaus willkommen. Jedoch kann ich mich mit einer Reihe von Urteilen, die der Verf. ganz im Sinne der kirchenregimentlichen Maßnahmen im Laufe der Darstellung grundsätzlich fällt, keineswegs einverstanden erklären. Es zeugt m. E. durchaus nicht von wirklichem (liturgie-)geschichtlichen Sinn, wenn man in völligem Verkennen der ursprünglichen Einstellung Luthers meint, seine liturgischen Vorschläge für dauernd maßgeblich und verbindlich anzusehen. Wenn „der Liturgiker auf dem Königsthron“ sich

10) Berthold Kitzig, Gustav Adolf, Jakobus Fabricius und Michael Altenburg, die drei Urheber des Liedes „Verzage nicht, du Häuflein klein!“. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1935. 80 S., 52 S. Bildbeilagen. RM. 3.50.

11) Hans Kressel, Die Liturgie der ev.-luth. Kirche in Bayern r. d. Rh. C. Bertelsmann, Gütersloh 1935. 178 S. RM. 7.50 kart., RM. 9.50 geb.

zu solcher Stellungnahme — Restauration der über Luther hinausgehenden liturgischen Formen — für berechtigt hielt, so mag das hingehen; aber es berührt doch eigenartig, daß ihm darin „die Fachleute“ in Bayern folgten, die doch seine Unionsgedanken andererseits so abschätzig beurteilten. Ich kann an dieser Stelle nicht im einzelnen meinen Widerspruch zum Ausdruck bringen, muß mich aber gerade, weil ich einen großen Teil meiner Lebensarbeit auf die Erforschung alter und ältester Liturgie verwendet habe, gegen eine derartige Behandlung Luthers wie der Grundgedanken liturgischen Lebens überhaupt aussprechen. Schon der eine Satz des Thomasius, S. 83, dem der Verf. freudig zustimmt, „Katholisch ist sie [die Gottesdienstordnung] freilich, wenn man das katholisch nennt, was der ganzen Christenheit durch alle Zeiten hindurch gemeinsam ist“, zeigt, daß man gar nicht merkt, wie man sich da tatsächlich auf liturgischem Gebiete im katholischen Fahrwasser befindet. Diese Definition des Katholischen verkennt das Wesentliche am Katholizismus völlig, nämlich das Priesterliche mit allem, was damit zusammenhängt, und sich daraus auch für die Gestaltung der Liturgie ergeben hat. Daß Luther sich in diesen Dingen noch nicht vom Katholizismus freigemacht hatte, nachdem er im großen seinen Standpunkt gegen die katholische Kirche erkämpft hatte, kann man ihm nicht übelnehmen. Heute aber sollte man wissen, daß Luther in liturgisch ganz weitherzig gewesen ist und auf die zukünftige, evangelische Entwicklung seine Hoffnung gesetzt hat. Darum sollte man heute auch von wirklich evangelischen Gedanken und Grundsätzen aus an das Gebiet des Liturgischen herantreten.

Allgemeines

Herm. Thiersch, *Ependytes und Ephod*. (Geisteswissenschaftliche Forschungen, hrsg. v. W. Mitscherlich, Heft 8.) Verlag Kohlhammer, Stuttgart-Berlin.

Das Buch von Thiersch ist schon seit Jahren von Archäologen und Theologen erwartet worden. Wer es durcharbeitet, begreift, daß das große Material, das aus den verschiedensten Kulturgebieten herbeigeholt werden mußte, Zeit zur Verarbeitung erforderte. Auf der andern Seite hat freilich auch die jahrelange Beschäftigung mit dem Gegenstand den Nachteil gehabt, daß manches in dem Buche unausgeglichen ist. Es ist klar, daß sich die Wandlungen in den Auffassungen des Autors auch in Texte widerspiegeln (z. B. sind die Ausführungen p. 141 ff. heute nur noch lose mit dem Text verbunden). Das Buch hat folgende These: Ein ärmelloser Überzug, Ependytes genannt, mit viereckigen Feldern dekoriert und in der Brustpartie durch reichen Schmuck ausgezeichnet, war in ältester Zeit in Syrien das traditionelle Gewand der Gottesbilder und zugleich ihrer obersten Priester. Mit Kultbildern dieser Art in altertümlich steifer Haltung war eine Zukunftserkundung verbunden, die durch Würfeln vor sich ging. Mit diesem hieratischen Ependytes ist das Kleid des jüdischen Hohepriesters, der Ephod, in Verbindung zu bringen. Was zunächst die geographische Herkunft des Ependytes angeht, so ist es bedeutsam, daß Th. dieses Gewandstück in Babylonien und Ägypten nicht nachweisen kann. Ob es angeht, dieses Gewandstück aus einem einzigen Kulturzentrum (Nordsyrien) abzuleiten und sein Auftauchen auch im archaischen Athen von daher zu erläutern, ist mir ungewiß. Wenn man nämlich die einheitliche geographische Herkunft zu sehr urgirt, wird es eigentlich unverständlich,

warum z. B. Kybele, wie Thiersch selber p. 55 ausführt, nicht den Ependytes trägt, aber man könnte dieselbe Frage natürlich auch in bezug auf den Jupiter von Doliche und andere Gottheiten stellen. Was sodann die Frage der Zukunftsverkündigung durch Würfelspiel betrifft, die mit diesem Idoltypus verbunden worden sei, so scheint mir ein wirklicher Beweis dafür aus Münzbildern (Thiersch p. 97) nicht erbracht worden zu sein, während die Kästen unterhalb der Figuren des Jupiter-Heliopolitanus auch andere Interpretationen (sind sie vielleicht zur Aufnahme von magischen Ingredienzen bestimmt, die das Idol konsekrieren?) zulassen. Thiersch scheint mir die Verbindung mit den Würfelorakeln besonders betont zu haben, um eine Verbindung mit der Würfeltasche des jüdischen Hohepriesters herzustellen, aber dann hat er nachträglich doch wieder das Vorkommen des Würfelorakels im jüdischen Kult energisch in Abrede gestellt (p. 125). Ich bin in der Frage nach der Deutung von Urim und Tumim nicht zuständig, aber ich gestehe, daß mir die „geistige“, um nicht zu sagen: platonisierende Deutung von Thiersch Bedenken hinterlassen hat. Was sodann die Frage der Verbindung zwischen Ependytes und Ephod anbelangt, so bleibt auch hier, so einleuchtend die Lösung vom archäologischen Standpunkt aussieht, eine Schwierigkeit. Es ist nach Thiersch für den Ependytes wesentlich, daß er vom Idol und vom Priester getragen wird, in Israel dagegen wird der Ephod nur vom Priester getragen, da es kein Jahwe-Idol gibt. Damit ist aber gerade die zentrale Funktion des Ependytes im Jahwekult verlorengegangen, und man begreift nicht, daß die Jahwepriester sich ein Gottesgewand angelegt haben, das eigentlich nur im Baalkult seine sinnvolle Berechtigung hatte.

Wenn diese Besprechung nur die kritischen Einwände gegenüber dem Werk von Thiersch zur Geltung bringt, so entsteht ein falscher Eindruck. Darum sei am Schluß noch einmal ausdrücklich gesagt, daß wir es mit einem Buch von außerordentlicher Gelehrsamkeit zu tun haben, das Geist und Feingefühl für die religiöse Seite des Problems in seltener Weise miteinander vereint.

München.

Erik Peterson.

Einar Löfstedt, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetherae*. Unveränderter anastatischer Neudruck nach der Auflage von 1911. Oxford-Uppsala-Leipzig. O. Harrassowitz. 1956.

Der berühmte, im Jahre 1911 erschienene sprachliche Kommentar des schwedischen Gelehrten zur *Peregrinatio Aetherae* ist im Jahre 1956 durch einen anastatischen Neudruck wieder der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Das ist um so mehr zu begrüßen, als die Preise für das Buch im Antiquariatshandel eine beträchtliche Höhe erlangt hatten. Es ist zu wünschen, daß kein kirchengeschichtliches Seminar ohne dieses Buch sei, das für die Erforschung des Spätlateins von grundlegender Bedeutung geworden ist. Es gibt kaum eine nach dem Jahre 1911 erschienene Arbeit, die nicht aus den klassischen Studien zum Spätlatein von Löfstedt Anregung und Fragestellung empfangen hätte. Die Theologen haben aus diesem Buche viel zu lernen, wenn sie an die Interpretation eines Kirchenschriftstellers herantreten. Im übrigen haben sich Methode und Fragestellung Löfstedts auch bei der Interpretation byzantinischer Autoren als fruchtbar erwiesen, wie es andere Arbeiten der schwedischen Schule gezeigt haben.

München.

Erik Peterson.

Wilhelm Gundel, *Dekane und Dekansternbilder*. Ein Beitrag zur Geschichte der Sternbilder der Kulturvölker. (= Studien der Bibliothek Warburg, herausgegeben von F. Saxl, Bd. 19.) Verlag J. J. Augustin, Glückstadt und Hamburg 1936.

Dieses große Werk behandelt im ersten Teil die altägyptischen Dekansternbilder in Darlegungen, die auf S. Schott, und den Kalender auf dem Sargdeckel des Idy in Tübingen in Ausführungen, die auf A. Pogo zurückgehen. Im zweiten Teil werden zuerst die Bezeichnungen der Gesamtheit der Dekane und dann die Geschichte der einzelnen Dekannamen gegeben. Das dritte Kapitel handelt von den Dekanbeschreibungen in der abendländischen und orientalischen Literatur, und das vierte Kapitel von den bildlichen Darstellungen der Dekangötter in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Das fünfte Kapitel spricht von Wesen, Wirkungssphäre und Wirkungsart der Dekane, während das letzte Kapitel sich mit der Bedeutung und Wirkung der Dekane in der medizinischen Astrologie, in der Magie und in der Prophetie befaßt. In einem Anhang wird über Tierkreisbilder und Dekane gehandelt und sodann wird dankenswerterweise ein Textbuch gegeben, in dem die wichtigsten Ausführungen über die Dekane vorgeführt werden. Umfangreiche Personen- und Sachverzeichnisse beschließen dieses 452 Seiten starke Buch, das ein bewundernswertes Zeugnis deutscher Gelehrtenarbeit ist. Dem Theologen sei das Buch nachdrücklich empfohlen, werden doch viele Themata aus der theologischen Sphäre behandelt. Ich weise z. B. auf p. 49 ff. p. 275 u. ö. hin, wo über das Testamentum Salomonis mit seinen zahlreichen Dekannamen gehandelt wird oder auf die Ausführungen (p. 261) über die Pistis Sophia und die koptische Historia Josephi, ferner auf p. 310 über die astrologische Geographie bei Artapanos und Bardesanes, oder auf p. 252, wo von dem Dekanglauben bei Celsus die Rede ist. Das Buch Gundels ist besonders wichtig für die Erforschung der spätantiken Magie. Eine große Zahl von magischen Gemmen erhalten erst durch das Studium des Glaubens an die Dekangottheiten eine befriedigende Deutung. Zu Einzelheiten (Namen und Insignien der Dekane) hätte ich manches zu bemerken, aber diese Zeitschrift ist nicht der Ort für diese Ergänzungen, die ich an anderer Stelle zu bringen hoffe. Noch einmal sei Gundel aufrichtiger Dank für seine große Leistung gesagt, ebenso wie dem Verlage Dank dafür gebührt, daß er in vorzüglicher Ausstattung dieses Werk herausgebracht hat, das eine Fülle von interessantem kulturgeschichtlichen Material erschließt.

München.

Erik Peterson.

Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek. IV. Literarische Stücke (P. bibl. univ. Giss. 34—45), bearbeitet von Hermann Eberhart. Verlag der v. Münchowschen Universitätsdruckerei Otto Kindt GmbH. in Gießen, 1935. (= Schriften der Hessischen Hochschulen. Universität Gießen, Jahrgang 1935, Heft 2.) 35 S., 4 Abbildungen.

Dieses Heft enthält die bisher noch nicht veröffentlichten literarischen Stücke aus der Papyrussammlung der Gießener Universitätsbibliothek. Unter den 12 Papyri sind nur die zwei ersten von einigem Interesse für die kirchengeschichtliche Forschung. Nr. 34 enthält zwei Stücke aus Ps. 111 und 73. Ob es sich wirklich um einen literarischen

Papyrus handelt, scheint mir mehr als fraglich zu sein. Wiewohl das Stück aus dem 4. Jahrhundert zu stammen scheint und ganz regelmäßig geschrieben ist, kann man den Zweck dieser Niederschrift nicht recht erkennen. Ich möchte an eine Schreibübung denken. Nr. 35 enthält den Rest eines christlichen Gebetes aus dem 7. oder 8. Jahrhundert. Der Herausgeber hat sich um diesen Papyrus sehr bemüht. Doch fragt man sich, ob hier wirklich ein liturgisches Gebet vorliegt. Da unter Bezugnahme auf die Heilung des blutflüssigen Weibes und den Sohn des Hauptmanns aus dem Evangelium um Heilung von einer Krankheit gebeten wird, liegt ein Vergleich mit Pap. mag.P. 18 (Preisendanz) nahe. Die Formel $\iota\alpha\rho\acute{\epsilon}\ \tau\omega\nu\ \psi\upsilon\chi\omega\nu$ überrascht nicht, seitdem wir sie in einem Gebet des 3. Jahrhunderts aus der Würzburger Pap.-Sammlg. kennen (Wilken, Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1934, S. 54, Nr. 5). Im übrigen enthält das Heft Texte aus der Ilias und Odyssee, Scholien mit einem Hellanikosbruchstück und Simonideszitat u. a. m. Ein paar photographische Wiedergaben machen die Benutzung dieser kleinen Edition sehr brauchbar.

Berlin.

H. G. Opitz.

Two biblical Papyri in the John Rylands Library Manchester edited by C. H. Roberts, M. A. Manchester: The Manchester University Press 8—10 Wright Street Manchester 15; and the Librarian, The John Rylands Library Deansgate 1936. 2/6 s. 62 S.

Roberts, der uns den so wichtigen Johannesfund beschert hat, überrascht hier die Welt — denn diese Funde gehören keineswegs nur in die Domäne der Fachgelehrten — mit Papyrusfragmenten, die nichts weniger enthalten als verschiedene Stücke der griechischen Übersetzung aus dem 5. Buch Mose (23, 24—24, 3; 25, 1—3; 26, 12. 17—19; 28, 31—33 und 3 weitere von Roberts nicht identifizierte Stücke, von denen Katz in Theol. Lit. Ztg. 61 [1936] Z. 40 für Dt. 27, 15 nachwies), und zwar aus ptolemäischer Zeit. Das ist das Sensationelle an dem Fund. Die griechische Übersetzung der 70 ist uns nur durch christliche Handschriften überkommen. Erst in jüngster Zeit wurden durch die Chester Beattypapyri umfangreiche Bücher des A. T. aus dem 2. Jahrh. n. Chr. zugänglich. Man glaubte damals schon ein non plus ultra erreicht zu haben. Diese Stücke aber der John Rylands Library sind bestimmt jüdischen Ursprunges und sind Reste einer Rolle, die nach dem sachkundigen Urteil etwa dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehören muß. Die erste Frage, die man an diese Texte richten wird, ist natürlich: wie ist es mit dem Text bestellt? Roberts selbst sieht m. E. etwas zu schnell nur die Kongruenzen mit dem Cod. Alexandrinus des 5. Jahrhunderts n. Chr. Was auf Grund einer sorgfältigen Interpretation zu dem Textproblem zu sagen ist, möge man in dem von H. H. Schaeder und mir verfaßten Bericht in der Ztschr. f. neutestamentl. Wiss. 35 (1936) S. 115 ff. nachlesen. Das Problem ist recht verwickelt, da die Stücke einen von allen bisher bekannten Texten in charakteristischen Einzelheiten verschiedenen und älteren, den überlieferten Hebräer mehrfach genauer wiedergebenden, dabei aber auch deutliche Verderbnisse enthaltenden Text bezeugen, der seinerseits an der Gestaltung der vom Alexandrinus vertretenen Textform spürbaren Anteil hat. Auch die Überlieferungsumstände sind derart, daß recht schwierige Fragen noch übrigbleiben. Die Papyri sind einer Mumienkartonnage entnommen, die noch andere Texte (Homer, vielleicht ein Tragödienfragment u. a. m.)

enthält; leider sind diese Stücke noch nicht herausgegeben. Überdies finden sich auf der Rückseite der Deuteronomiumstücke Notizen, die Namen enthalten und aus einer Rechnung (?) zu stammen scheinen. Es erhebt sich die Frage, wie ein den Juden heiliges Buch zu solcher Verwendung gelangt ist. Man hatte ja in den jüdischen Gemeinden so etwas wie heilige Papierkörbe, man vergrub schadhaft gewordene Bibeln, um sie dem Zugriff der Ungläubigen zu entziehen. Und diese Fetzen sind zu Kartonnage verarbeitet worden! War etwa ein Heide im Besitz dieses Buches gekommen? Oder: stammen wirklich die Fragmente aus einem Pentateuch? Eine ganze Bibel kann nicht in die Erörterung einbezogen werden. Oder rührten die Stücke aus einem Lektionar? einem Amulett? einer Schreibübung? Auf alle diese Fragen hätte man gern eine Antwort. Man wird sie aber vergebens erwarten. So gilt es sehr behutsam, dies Stück in die Geschichte der griechischen Bibel einzufügen, und auch den Text dementsprechend zu behandeln. Zunächst freut man sich, endlich einmal ein Stück aus der jüdischen Bibel zu haben; die Zukunft wird lehren, welchen Wert es hat. Die Datierung ist also vor allem willkommen. Sonst darf man aber nicht zu hochgespannte Erwartungen an den Fund knüpfen und ihm nicht mehr Antworten abverlangen, als er wirklich zu geben imstande ist. Die Überlieferungsumstände lassen nur Vermutungen zu. — An zweiter Stelle hat R. durch einen Papyrus der Rylands Library die Stücke aus dem Testimonienbuch messianischer Texte des 4. Jahrh. n. Chr. erheblich ergänzen können, das Rudberg aus Pap. Osloens. 11 bereits herausgegeben hat. Die Manchesterstücke sind messianische Weissagungen wie die Osloer und stammen aus Jes. 42, 3. 4; 66, 18. 19; 52, 15; 53, 1—3, 6—7. 11—13; Gen. 26, 13. 14; II. Chron. 1, 12. Dtn. 28, 8. 11. Man hatte bisher auf griechischem Sprachgebiet für eine so frühe Zeit keine Testimonienbücher. Lateinisch ist eines unter den Schriften Cyprians überliefert. Die Texte solcher Testimonien müssen sehr behutsam beurteilt werden; in diesem Fragment scheint der Text nicht mit Cod. B. übereinzustimmen. Roberts gibt auf Grund früherer Untersuchungen von Rendel Harris einige bequeme Nachweise, die aber die ganze ungeklärte Lage für diese im praktischen Gebrauch der Gemeinden und der Schriftsteller recht wichtige Literaturgattung noch nicht erhellen. Es ist zu wünschen, daß man gerade mittels dieser nunmehr durch R. vervollständigten Überlieferung durch weiter ausholende Untersuchungen etwa zu den Topoi des Weissagungsbeweises etwas weiterkommt. Zunächst wird festgestellt werden müssen, ob wirklich bestimmte Traditionsketten sich aufweisen lassen. Das vorliegende Stück ist dazu besonders geeignet, weil es messianische Stücke enthält. Der messianische Beweis aber läßt sich in den Schriften der alten Kirche am besten verfolgen.

Roberts Ausgabe ist wie die des Johannesfragments ganz vorzüglich. Mit den beiden Büchern reiht sich Roberts in die Reihe der besten Kenner der Papyri.

Berlin.

H. G. Opitz.

Stephen d'Irsay, *Histoire des Universités françaises et étrangères*. Tome II. Du XVII^e siècle à 1860. Edit. Auguste Picard, Paris 1935. 451 p.

Der II. Band dieser einzigen Geschichte der Universitäten umfaßt die Zeit des ausgehenden 16. Jahrhunderts bis zum Jahre 1860. Der Tod des Verfassers hat die Fortführung bis in die Gegenwart hinein ver-

hindert; sie wird kaum einem andern noch gelingen. Dabei lehrt der II. Band stärker, als es schon der I. Band tut, wie schmerzlich dieser Verlust ist. Der Verf. war erstaunlich belesen; die Bibliographie zählt auf 98 Seiten rd. 4000 Schriften auf und ist somit die bisher umfangreichste überhaupt; dazu benutzte er im reichsten Maße ungedrucktes Aktenmaterial aus 19 Universitäten. Aber nirgends blieb er im Stoffe hängen. Ihm eignete die Fähigkeit, das Wesentliche eines Zeitalters, einer Strömung, eines persönlichen Einsatzes straff und treffend herauszuheben und immer die großen Verbindungslinien zu ziehen. So liest man Kapitel auf Kapitel mit echter Spannung.

Auch in diesem Bande wählte der Verf. für jede Epoche die eingehende Schilderung von Universitäten, die den Typus des neuen wissenschaftlichen Geistes am besten ausprägten: so Leiden und Edinburg für die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts, Straßburg für den Anfang des 17. Jahrhunderts, später ebenso Halle, Göttingen, Berlin. Ebenfalls sind die Gründungen außerhalb Europas im Gefolge der Entdeckungen und der sich daran anschließenden Missionstätigkeit mithineingezogen.

Der Band beginnt mit einer Darstellung des Aufbruchs der neuen Wissenschaften und ihrer Auseinandersetzung mit dem Humanismus. Dem deutschen Fachmann werden die Kapitel über die Zeit der freien Forschung und des Utilitarismus um 1700, sowie über die klassische Epoche um 1816 (Humboldt, Berlin usw.) wenig Neues bringen, abgesehen von den Parallelen, die hier reichlicher gezogen werden. Dagegen wird die meisten das Kapitel über das Zeitalter des Enzyklopädismus und das nachfolgende über den Niedergang, ja Untergang der französischen Universitäten in Verbindung mit der französischen Revolution und deren Nachwirkungen besonders stark fesseln, ähnlich dann das über die Herrschaft der Romantik auf den europäischen Hochschulen sowie das leider letzte, in dem die Wurzeln, wissenschaftliche Haltung und Richtungen des antiromantischen Positivismus sowie dessen Verhältnis zum „Liberalismus“ mit sicherem Urteil dargestellt werden.

Jena.

Peter Petersen.

Gerhard Ritter, Die Heidelberger Universität. Ein Stück deutscher Geschichte. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. I. Band: Das Mittelalter (1586—1508). Mit 7 Tafeln. Carl Winter, Heidelberg 1956. 535 S.

Der Band ist ein Meisterwerk deutscher Geschichtsschreibung und eröffnet eine neue Weise der Universitätsgeschichte; denn Ritter, von Hause aus Historiker, hat sich gleichzeitig so tief in die Fragen der scholastischen Philosophie und Theologie, der Jurisprudenz und der übrigen Wissenschaften hineingearbeitet, daß ihm eine einzigartige Zusammenschau der politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Strömungen der Zeiten gelingt. Der Untertitel „Ein Stück deutscher Geschichte“ ist wahrhaft erfüllt. Und wie er Heidelberg's Universität inmitten des Gesamtgeschehens innerhalb Deutschlands zeigt, so zugleich in ihrer bezeichnenden Mittellage zwischen Paris und Prag und in ihrer früheren engen Beziehung zu den Niederlanden. Selbstverständlich, daß im ersten Bande die Konzilsgeschichte überwiegt und manchen neuen Beitrag erhält, desgleichen die Geschichte des ersten deutschen Humanismus, der gerade in Heidelberg guten Nährboden fand.

Sehr bezeichnend für die Wandlung der Wissenschaft dem ausgehenden Mittelalter gegenüber ist es, daß Ritter überall die Neigung zur

Schwarz-Weiß-Zeichnung ablehnt, und die „Dekadenz-These“ z. B. R. Stadelmanns — mit vollem Recht — zurückweist. Dafür hat er die neue Sicht auf das Verhältnis von Scholastik und Mystik, von Scholastik und Humanismus, neue deutsche Philosophie und Theologie jener Zeit, wonach die Übergänge fließend sind, die Verwandtschaft stärker ist als der Gegensatz. Die unaufhebbare Kontinuität allen menschlichen Lebens und des geistigen Geschehens, von der ein Ranke so erfüllt war, offenbart sich allerorten und zu allen Zeiten. Zu fest wurzeln die Menschen jeder Zeit in den Bindungen, aus denen sie kommen.

Aus der Zahl der Einzelschilderungen verweise ich auf die Darstellung des Werkes des Organisators und ersten Rektors der Universität, Marsilius von Inghem wie des „hochverehrten Hauptes der Heidelberger Theologenschule“ Matthäus von Krakau; den Kampf gegen die Ketzer: gegen Beginen und Begarden, vor allem gegen die hussitische Ketzerei, die dramatischen Zusammenstöße der aus Prag nach Heidelberg übernommenen zahlreichen Professoren mit Hieronymus aus Prag, dem Schicksalsgefährten Hussens, der sich aufweitete zum Kampf gegen Wenzel und für den Gegenkaiser Rupprecht von der Pfalz; die Anfänge des dämonologischen Schrifttums (345 ff.); Johannes Wencks von Herrenberg Auseinandersetzung mit der Theologie des Kusaners; die Anfänge einer „Rheinischen Sodalität“, etwa als erstes Anzeichen einer Freien Akademie neben der Universität, wie sie zwei Jahrhunderte später im Schwange war? Das letzte Kapitel schildert das Verdämmern der scholastischen Bildungsideale und das Eindringen der humanistischen Reformtendenzen, damit die Entwicklung der Universität zur allgemeinen Bildungsanstalt und den Verlust ihres geistlichen Charakters, der folgen sollte. Jakob Wimpheling, Conrad Celtes und Rudolf Agricola sind die Persönlichkeiten, die im Mittelpunkt dieses Geschehens stehen. Wimpheling als der typische Gelehrte zwischen den Zeiten, der Friese Agricola als Vertreter eines „Realismus“ mit der Forderung: an die Dinge selber heranzukommen und alle Wissenschaft dem Leben dienen zu lassen.

Das glänzend geschriebene und bestens ausgestattete Werk bringt dem Kirchenhistoriker viel Neues und ist ein stolzer Beweis deutscher Gelehrsamkeit.

Jena.

Peter Petersen.

Alfred Stucki, *Christus in Italien. Geschichte der evangelischen Bewegung in Italien und unter der italienisch sprechenden Bevölkerung der Schweiz.* Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, St. Gallen-Leipzig 1936. 324 S.

Der Titel des Werkes verrät, unter welchen Voraussetzungen der Verf. an seine Aufgabe herangetreten ist: Christus ist nur bei der evangelischen Bewegung, nicht aber beim Katholizismus zu finden. Die katholische Kirche wird in allzu dunkeln Farben gemalt. Vom Evangelium weiß sie offenbar nichts, deshalb der Satz: „Als letzte Stadt eröffnete sich im Jahre 1870 auch Rom dem Evangelium.“ (S. 122.)

Der erste Teil schildert nach einem allgemein gehaltenen Kapitel über Staat, Kirche und Volk in Italien einige „Vorkämpfer der evangelischen Bewegung“: Claudius von Turin, Arnold von Brescia, Fra Dolcino und Savonarola. Arnold von Brescia wird als „Vorläufer der Reformation“ bezeichnet, ohne daß der Verf. diese Bezeichnung präzi-

siert, was doch notwendig wäre. Die Auswahl ist sehr subjektiv und ungenügend. Neben den Genannten müßten dann auch Dante, Marsilius von Padua und viele andere als Vorkämpfer der evangelischen Bewegung aufgezählt werden. Besser wäre es, diese Bezeichnung überhaupt nicht zu gebrauchen, weil sie irreführend ist. Im 3. Kap. wird die Reformation in Italien behandelt, ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich in Anlehnung an E. Combas „Storia dei Valdesi“ 1935 mit den Waldensern, das 5. Kap. erzählt die evangelischen Bestrebungen der Neuzeit, und Kap. 6 skizziert die schweizerischen und reichsdeutschen Koloniekirchen in Italien, wobei man gerne mehr von Künstlern wie W. v. Kugelgen und Julius Schnorr v. Carolsfeld, und von Theologen wie Rothe, Tholuk und H. v. d. Goltz lesen würde. In Kap. 7 ist vom Schicksal der Bibel in Italien die Rede, und mit einem Überblick über den italienischen Protestantismus der Gegenwart schließt der erste Teil des Werks ab.

Der zweite, erheblich kürzere Teil behandelt die evangelische Bewegung in der Schweiz und im Veltlin, und der dritte Teil erzählt kurz und nüchtern das Leben von „Heldengestalten der Reformation in Italien“. Diesem Abschnitt liegt das Werk von A. Jahier „Riformatori e Riformati Italiani“ 1924 zugrunde. Der Verf. ist bloß biographisch orientiert, das Theologische tritt in den Hintergrund.

Der Wert des vorliegenden Werks liegt nicht in kirchengeschichtlicher Bereicherung oder Vertiefung, sondern in der klaren und schlichten Darstellung, durch die das Heldentum der Waldenser und die Martyrien so vieler evangelischer Gestalten dem Volk nahegebracht werden.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Rudolf Hermes, *Aus der Geschichte der Deutschen evangelisch-reformierten Gemeinde in Hamburg.* Hans Christian, Hamburg 1934. VIII und 213 Seiten 8°.

Die vorliegende, dem Kirchenrat dieser Gemeinde gewidmete Schrift erscheint uns als ein Musterbeispiel für die Schwierigkeiten, die eine evangelisch-reformierte Gemeinde in jahrhundertelangen Kämpfen durchmachen und überwinden mußte, um endlich Anerkennung und Gleichberechtigung zu erlangen. Vom evangelischen Standpunkte aus ist es uns heute kaum noch verständlich, daß die Lutheraner und in erster Linie ihre Pastoren, die reformierten Konfessionsverwandten nicht anerkennen wollten, sondern die Calvinisten für ärgere Feinde als Katholiken erklärten und sie mit Jesuiten auf dieselbe Stufe stellten. Das von geschichtskundiger Hand geschriebene Buch schildert, wie die aus Holland vertriebenen Reformierten, die man in Hamburg nicht dulden wollte, ihre Gemeinde in Stade gründeten und ihr Kirchenwesen und Gemeindeleben ordneten (1588—1602); ferner wie sie unter schaumбургischer Herrschaft (1602—1641) in Altona sich niederließen, ihre Kirche und Verwaltung bauten, aber durch innere Streitigkeiten und äußerliche Verhältnisse (30jähr. Krieg) in ihrer Entwicklung gehemmt waren, bis sie unter dänischem Regiment (1641—1716) sich jahrelang vergeblich um freie Religionsübung bemühten — die lutherischen Pastoren predigten offen gegen den Bau einer reformierten Kirche — dazu kam der Streit um den Pietismus — die verschiedene Nationalität (Deutsche, Holländer) führte zur Trennung der beiden Gemeinden Hamburg und Altona. Unter dem Schutze des holländischen Residenten in Hamburg (1716—1785) erlangten sie endlich, nachdem sie neue Gefahren überstanden hatten, im Jahre 1785 die „Konzession“

als Folge des neuen Geistes der Weitherzigkeit, die mit der Aufklärung ihren Einzug auch in Hamburg gehalten hatte. Nach der kurzen Übergangszeit unter französischer Herrschaft (1806—1814) winkte der Gemeinde die goldene Freiheit ihrer Entfaltung und Betätigung im Leben der Gemeinde, verbunden mit dem Bau einer neuen Kirche. Der Verfasser schaut vertrauensvoll in die Zukunft.

Magdeburg.

Georg Arndt.

Studien zur Geschichte des Reichsstiftes Salem. Festgabe des Kirchengeschichtlichen Vereins zur 8. Säkularfeier der Gründung des Klosters. (Freiburger Diözesan-Archiv. N. F. 35. Bd.) Verlag Herder & Co., Freiburg i. B. 1934. 287 S. 8°. RM. 5.—.

Das vorliegende Heft des Freiburger Diözesan-Archivs ist ausschließlich der Geschichte und Beschreibung des Reichsstifts Salem aus Anlaß seines 800jährigen Bestehens gewidmet. Wissenschaftlich anerkannte Forscher: höhere Archivbeamte, Universitätsprofessoren u. a. Schriftsteller haben sich zusammengetan, um eine der Bedeutung dieses Stifts würdige Festgabe darzubieten. Das Stift hat weniger der Wissenschaft und den Künsten, sondern der wirtschaftlichen Entwicklung förderlich dienen wollen; das geschichtliche Wissen dient mehr zum Nachweis des rechtmäßigen Besitzes des Stifts. — Der erste Aufsatz von Dr. Paul Zinsmaier gibt eine Übersicht über die geschichtlichen Quellen aus der ältesten Zeit bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. Sodann beschreibt Archivrat Dr. Siebert „Gründung und Anfänge der Reichsabtei Salem“, die vom Kloster zur Abtei erhoben, mit Neubauten versehen und mit Gütern ausgestattet wurde. Die Geschichte der Abtei nimmt Anteil an den Kämpfen zwischen Kaiser und Papst und an politischen Kämpfen und war wirtschaftlichen und gewerblichen Unternehmungen zugetan; das Stift unterstand direkt der römischen Kurie und erkannte nur den Kaiser als Vogt an; wir erfahren Näheres über die Ämter, Lebenshaltung und Zucht im Stift. Der nächste Aufsatz von Archividirektor Dr. Baier behandelt die Bevölkerungsbewegung, das Finanz-, Steuerwesen und die Volkswirtschaft seit dem 15. Jahrhundert. Derselbe Verf. schildert die Stellung der Abtei zu Kirche und Staat, die Verpflichtungen und Abgaben sowie die Gerechtmäßigkeit des Abtes. Univ.-Prof. Dr. Funk bietet „Archivalische Beiträge zur Geschichte Salems unter Abt Anselm II.“, einer zum Herrschen geborenen, imponierenden Persönlichkeit, die über die monastische Disziplin streng wachte, von echter Frömmigkeit erfüllt. Dr. Ginter liefert Beiträge zur Salemer Kunstgeschichte des Barock, über Bau des Klosters und der Stephansfelder Kapelle. Am Schluß folgen Literarische Anzeigen über landesgeschichtliche und volkskundliche Schriften.

Magdeburg.

Georg Arndt.

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Joseph Brauner. 10. Jahrg. 1935. Herder & Co., Freiburg i. B. VIII und 431 S. 4°. Fr. 60.— = RM. 10.—.

Der stattliche Band reiht sich den früher erschienenen, in dieser Zeitschrift besprochenen würdig an die Seite. Er wird eröffnet mit zwei Aufsätzen von Prof. Dr. Luzian Pfleger. Der erste behandelt „die rechtlichen Beziehungen der Diözese Straßburg zur Mainzer Metropolitankirche“, und zwar die Bestätigung der Wahl und der Konsekra-

tion des Bischofs durch den Metropolitan, die Abhaltung der Provinzialsynoden, das Visitationsrecht des Metropolitan, den Mainzer Erzstuhl als Appellationshof, das Aufsichtsrecht und die Befugnisse des Metropolitan, sowie die in seinem Dienste stehenden Suffragane. Der zweite Aufsatz desselben Verfassers schildert den „Kult St. Leos IX. (um 1050) im Elsaß“, seine Beziehungen zu elsässischen Kirchen, die Anfänge dieser Verehrung im Elsaß, die Einführung des liturg. Kultus im Basler Bistum, sowie des Festes Leos in der Diözese Straßburg. — Prof. Dr. Lic. Medard Barth berichtet über Reliquien aus elsässischen Kirchen und Klöstern und Prof. L. Pflieger bietet nach einer geschichtlichen Einführung die erstmalige Herausgabe einer unbekanntenen Predigt Geiler von Kaysersberg, jenes volkstümlichen, humorvollen Predigers in urwüchsiger Volkssprache, aber von hohem sittlichem Ernst. Dr. Paulus Volk untersucht „Die Straßburger Benediktiner-Abteien im Bursfelder Kongregationsverband 1481—1624“, ihre Gründung und ihren Anschluß an Bursfeld mit den mancherlei Schwierigkeiten, namentlich auf dem Gebiete der Kirchenvisitationen. Florenz Landmann bietet eine kritische Nachprüfung über „Thomas Murner als Prediger“, über seine Satirendichtungen und seinen Satirestil, über seine Stellung zu Luther und über die Bekämpfung von Luthers Lehre und der Glaubenserneuerung. — Prof. Alfred Pflieger schenkt uns in seinem Artikel „Roßweihe und Tierpatronate im Elsaß“ einen Beitrag zur religiösen Volkskunde, den Direktor Joseph Brauner durch seine Mitteilungen über „Kirchliche Tiersegnungen aus elsässischen Ritualien“ ergänzt. Den Schluß bilden Kleine Beiträge und eine Bücherschau.

Magdeburg.

Georg Arndt.

Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins E. V.
16. Heft. Selbstverlag des Vereins, Köln 1934. 247 S. Gr. 8°. RM. 5.—.

Das Heft enthält profangeschichtliche Aufsätze lokalen und familien-geschichtlichen Inhalts wie die Geschichte des kölnischen „Schöffen- und Adelsgeschlecht von der Eren“ (von Generalleutnant Dr. E. v. Oidt-mann); es veröffentlicht „Die älteren Urkunden aus Kloster Siegburg, Saalfeld und Kloster Rolandswerth“ (von Otto Oppermann), sowie „Eine kölnische Fastnachtsdichtung Peter Jordans (um 1540)“ (hrsg. von Prof. Dr. Bolte), beschreibt „Die Gerichte des Kölner Rates im 14. und 15. Jahrhundert, ihre Entstehung und Entwicklung innerhalb der kölnischen Kommunalverwaltung“ (von Heinrich Heine), bringt „Köl-nische Handschriften geschichtlichen Inhalts“ (I. Zum Kampf zwischen Kaiser und Papst) zum Abdruck (durch Goswin Franken). Für die Leser dieser Zeitschrift hat besonderes Interesse der Aufsatz von Dr. Thomas Schwickert „Das Gedicht von dem Beginnen von Paris“, einem jungen vornehmen Mädchen, das trotz aller Abmahnungen der Mutter aus Liebe zu Gott alle weltlichen Vergnügen verachtet und nur von dem einzigen Verlangen erfüllt ist, Gott dem Herrn im Beginnenstande zu dienen, das sich jahrelang ohne Speise und Trank in Christi Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen versenkt, bis die mystische Einigung mit Jesus erreicht ist. Der Verf. behandelt im Anschluß an das Gedicht sein Verhältnis zur Mystik und zur Legendenliteratur und sucht die Entstehungszeit (um die Mitte des 14. Jahrhunderts) und den Ent-stehungsort (entweder in Niederlanden oder in Belgien zu suchen) fest-zustellen. — Dr. Hans Lückger beschreibt den früheren Marienaltar im Kölner Dom und andere Werke des Bildhauers Heribert Neuf, und

Prof. Dr. Hubert Graven „Das große Siegel der alten Kölner Universität vom Jahre 1592“. Es folgen am Schluß Neuerscheinungen und Bücher- und Zeitschriftenschau.

Magdeburg.

Georg Arndt.

Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Bd. 18. Köln 1956.

Verschiedene Abhandlungen sind für die Kirchengeschichte von Interesse. — Prof. Gerhard Kallen hatte in einem Vortrag anlässlich der Tagung der deutschen Rechtshistoriker (Oktober 1954) zu der Frage Stellung genommen, ob es im Mittelalter eine kaiserliche Zisterzienservogtei gegeben habe. Die Ergebnisse sind hier in dem Aufsatz „Altenberg als Zisterzienserkloster in seiner Stellung zu Kirche und Reich“ niedergelegt. Im Gegensatz zur heute herrschenden Lehre verneint K. die Frage mit Rücksicht auf die ganze Idee des Zisterziensertums, das Grundherrschaften, Hörige, Zehnten usw. ablehnte und durchweg in dieser Ablehnung bei Papst und Kaiser Schutz fand. Kaiserliche Exemptionsprivilegien gegenüber den weltlichen Gewalten und ihren Vögten haben zu der Meinung geführt, das Kaisertum habe bei den Zisterziensern die Vogtgewalt übernommen. Der Grund für diese irriige Annahme liegt in der Herübernahme einer päpstlichen Urkundenform in den kaiserlichen Kanzleistil (*defensio simplex* — *defensio specialis*), die als solche nicht erkannt wurde, und die öftere Gleichstellung von *defensio* und *advocatia*.

Paul Holt charakterisiert in seinem „Beitrag zur Kirchengeschichte Kurkölns im 16. Jahrhundert“ die Unterschiede in den beiden Reformationversuchen der Erzbischöfe Hermann von Wied und Gebhard Truchseß von Waldburg, die er im Augsburger Religionsfrieden und im Trienter Konzil begründet sieht. Hermann (1545) war zu einer Reformation seines Erzstifts berechtigt, scheiterte aber wegen seiner allzu weitgehenden Pläne. Truchseß (1585) wurde Protestant und wollte zugleich gegen den geistlichen Vorbehalt und die beschworene Erblandsvereinigung seine weltliche Macht behalten; so sah er sich von vornherein einer geschlossenen Opposition gegenüber, die ihm Rechtsbruch vorwerfen konnte.

Franz Gescher, der schon manche Studie zur Geschichte der Kölner Diözese und Diözesankurie geliefert hat, ergänzt die Arbeit von A. Güttsches (Die Generalvikare der Erzbischöfe von Köln bis zum Ausgang des Mittelalters, Köln 1951) durch den Aufsatz „Ein unbekannter Generalvikar von Köln“. Es handelt sich um Lambert van der Hegghen, der unter Erzbischof Ruprecht von der Pfalz Generalvikariat und Offizialat, vermutlich von 1476—1479/80, innehatte und, da der Erzbischof mit allen Ständen des Stifts und mit der Stadt Köln in offenem Kriege lag, zu Rheinberg am Niederrhein und von 1477 ab im klevischen Buderich residierte.

Wuppertal-Oberbarmen.

Eduard Hegel.

Wolfgang Windelband, Die auswärtige Politik der Großmächte in der Neuzeit von 1494 bis zur Gegenwart. Dritte vollständig umgearbeitete und veränderte Auflage. Essener Verlagsanstalt, Essen, o. J.

Ein Hinweis auf dieses Buch wird auch den Kirchenhistorikern willkommen sein. Denn man kann die Kirchengeschichte weder von der außenpolitischen noch von der innenpolitischen Entwicklung los-

lösen. Es ist ein Strom geschichtlichen Lebens. Deshalb sieht man sich oft vor die Notwendigkeit gestellt, sich über außenpolitische Zusammenhänge und Situationen zu orientieren. Dafür ist dies kenntnisreiche und besonnen urteilende Buch besonders geeignet, das die oft verwickelten, außenpolitischen Verhältnisse klar darzustellen weiß.

W. ist sich darüber klar, daß er keine Weltgeschichte, sondern eine Geschichte des „Gesamtorganismus“ schreibt, als dessen Funktionen die wechselseitigen Beziehungen der Einzelstaaten zu verstehen sind. Dieser Gesamtorganismus — der Begriff ist im Anschluß an einen Gedanken Rankes geprägt — ist das Staatensystem; und die Aufgabe, die W. sich gestellt hat, heißt, die auswärtige Politik der Glieder dieses Gesamtorganismus darzustellen.

Mit dem Staatensystem ist die Idee des Gleichgewichts verbunden. Ich will auf diese Zusammenhänge nicht eingehen, sondern ich möchte nur an einem Punkt aus der neuesten Außenpolitik auf eine Einzelheit hinweisen, wo gerade die Tatsache der Bedeutung jener Idee vom Gleichgewicht von einem maßgebenden Politiker bestritten wird. Es handelt sich um das Verhältnis Englands zu Deutschland. Es ist klar, daß England durch die Anlehnung an den Dreibund in der spätbismarckischen Epoche die Sicherung Ägyptens gewonnen hat. Für die Gründe, die zur Lösung geführt haben, sind mir immer die Ausführungen Lord Greys of Fallodon sehr aufschlußreich gewesen, die zwar sehr englisch sind, obwohl Grey die Rolle Bismarcks in seinen Worten annimmt, die aber zugleich zeigen, daß gerade die Furcht vor der als schicksalhaft empfundenen, kommenden Abhängigkeit von Deutschland die letzte Ursache für die Umstellung der englischen Außenpolitik gewesen ist. (Vgl. Lord Edward Grey, Fünfundzwanzig Jahre Politik, Memoiren 1926 I, S. 235 ff., deutsche Ausgabe.) Ich kann mich nicht auf die Einzelheiten der Greyschen Argumentation einlassen. Sie ist aber für englisches politisches Denken, das im Grund zäh und konservativ und wenig phantasievoll ist, ungeheuer charakteristisch und wird gerade auch durch die so lebendigen Bücher von Harold Nicolson, wie mir scheint, bestätigt.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Alte Kirche

An unpublished fragment of the fourth gospel in the John Ryland Library edited by C. H. Roberts, M. A. Manchester: The Manchester University Press, 8—10 Wright Street Manchester, 15; and the Librarian, The John Rylands Library, Deansgate, 1935. 2/6 s.

Dieses unscheinbare Stück aus dem Johannesevangelium cap. 18, 51—55, 57—58, hat mit Recht großes Aufsehen in der ganzen Welt erregt. Es stammt aus einem Papyrusbuch, das alle Autoritäten in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert haben. Der Text des Fragments ist nicht allzu wichtig, irgendwelche Überraschungen, die übrigens nur der mit der Textüberlieferung des Neuen Testaments nicht vertraute erwartet, enthält das Stück nicht. Es befindet sich in der berühmten Sammlung des John Ryland in Manchester. Das Wichtige an dem Fund sind ein paar historische Daten: 1. Waren schon die berühmten Chester Beatty-Papyri der Bibel insofern überraschend, als durch sie für die Zeit um 200 oder bald danach Papyrusbücher,

nicht Rollen uns geschenkt waren, so muß das Aufkommen der Bücher jetzt noch früher angesetzt werden. 2. Durch diesen Fund erhalten wir eine wichtige Nachricht über die uns durch die Quellen völlig verschlossenen Anfänge der christlichen Kirche in Ägypten. Schon in Hadrianischer Zeit ist also das Johannesevangelium in Ägypten gelesen worden. Und wie gerade das Fragment beweist, muß schon die kirchlich überarbeitete Form in ihm erhalten sein. Denn v. 32, seit Wellhausen mit Recht dem Redaktor zugesprochen, findet sich in ihm. Also darf man schließen, daß es in Ägypten schon um 100 — das Fragment kann nicht das erste importierte Exemplar sein — eine Gemeinde gab, die das Johannesevangelium in der uns überlieferten Gestalt las. Das ist besonders wichtig, weil wir wissen, welche schweren Anstöße nicht nur häretische Gemeinden, sondern auch katholische an ihm genommen haben. Allerdings ist es nötig, darauf hinzuweisen, daß man nun nicht allzu eifertig folgern darf: also ist die bisherige Kritik, die die endgültige Redaktion des Evangeliums nach 132 ansetzte, so noch jüngst Hirsch, im Unrecht und daher unzuverlässig. Vielmehr, wir bekommen durch diesen Fund einen Beleg dafür, daß der große innere Prozeß der Kirche, der überhaupt dieses Evangelium ermöglicht hat, doch früher anzusetzen ist. Gerade im Hinblick auf das Aufkommen der gnostischen Bewegung werden wir durch den Fund vor neue, sehr schwierige Fragen gestellt. Denn noch läßt sich die Lücke zwischen den synoptischen Evangelien, die doch nichts von der Gnosis erkennen lassen, und den ersten kräftigen Zeugnissen der ägyptischen Gnosis nicht schließen. Man wird vielleicht doch die in den letzten Jahren so verbreitete Meinung über die Gnosis als einer geistigen Bewegung, die eine Umschmelzung der ältesten Verkündigung zum Mythos herbeiführte und ihre Antriebe aus einer heidnischen Gnosis erhielt, dieser auch wesentliche Gedanken entnahm, revidieren müssen. Wenn wir das Johannesevangelium nunmehr auf einem engeren zeitlichen Raum datieren können, so wird sich mit aller Schärfe die Frage stellen, ob nicht die Gnosis, ohne die das Johannesevangelium in seiner uns vorliegenden Form nicht denkbar ist, eine innerkirchliche, an die Auseinandersetzung über das A. T. gebundene Bewegung ist. Bei der Würdigung des Fragmentes sollten die noch unerledigten Aporien, die Wellhausen und Schwartz aufgezeigt haben und die Hirsch jetzt energisch angepackt hat, im Vordergrund stehen. Allerdings sieht man sich dann auch gezwungen, den Rahmen der geschichtlichen Kritik recht weit zu spannen. — Es bleibt noch übrig, rühmend hervorzuheben, daß Roberts dem Stück eine über alle Kritik erhabene sorgfältige Ausgabe mit einem schönen Faksimile gewidmet hat.

Berlin.

H. G. Opitz.

Hermetica. The ancient greek and latin writings which contain religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus edited with english translation and notes by Walter Scott. Vol. IV. Testimonia with introduction, Addenda and Indices by A. S. Ferguson. The Clarendon Press, Oxford 1936. XLIX und 576 S. 30 s.

Mit diesem Band schließt nunmehr Ferguson das große Werk des inzwischen verstorbenen Walter Scott ab. Der größte Teil dieses Bandes ist noch im Manuskript von Scott hinterlassen. Aber dennoch blieb F. genug zu tun. Und es ist kaum des Lobes zu wenig zu diesem

Abschluß des Werkes zu sagen. Sind doch die *Hermetica*, d. h. also nicht bloß die griechischen Traktate, sondern vor allem die vielen Exzerpte bei Johannes von Stobi und nicht zuletzt der *Asclepius* nunmehr in einer Ausgabe bequem zugänglich, die zwar hinsichtlich der Textgestaltung der griechischen Traktate sehr viele Wünsche übrig läßt, aber die Beigaben, vor allem der Kommentar, sind eine Fundgrube für jegliche Studien zur spätantiken Religiosität, Magie, Alchemie, Medizin, aber auch zur Philosophie. Der vorliegende Band vereinigt nun, was nicht gering anzuschlagen ist, sämtliche Zeugnisse für das hermetische Schrifttum. Sie beginnen mit Athenagoras und Tertullian und gehen durch die gesamte heidnische, christliche und islamische Literatur bis zu Barhebraeus und dem Traktat *de castigatione Animae*. Diese Anzeige kann sich begreiflicherweise nur darauf beschränken, die Benutzung des Bandes recht zu empfehlen; er ist natürlich für den Leser der ersten drei unerläßlich. Die Texte der Testimonien sind nicht etwa mechanisch den Ausgaben nachgedruckt, sondern möglichst nach den Handschriften herausgegeben und mit einem bewunderungswürdigen Kommentar versehen, der ja überhaupt die Hauptleistung Scotts ist. Ich verweise besonders auf die Noten zu den Exzerpten aus Jamblich *de mysteriis*, zu Zosimus von Panopolis u. a. Besonders freut man sich, die seinerzeit von Card. Mercati ans Licht gezogenen Fragmente des Ps. Anthimus reich kommentiert lesen zu können. Denn diese Fragmente sind wohl die interessanteste antiarianische Polemik des 4. Jahrhunderts, weil die origenistische Theologie eines Euseb durch Plato und Hermes zu diskreditieren versucht wird. Über den Autor erfährt man leider nichts, um so wichtiger sind aber die Ausführungen des Bruchstückes. Da besonders Asterius der Sophist angegriffen wird, und der Stil so wenig den ägyptisch-alexandrinischen theologischen Erzeugnissen ähnelt, möchte ich an Syrien oder Kleinasien als Entstehungsland denken. Jedenfalls fällt aus dem Kommentar für Kirchenhistoriker sehr viel ab. Recht umfangreich sind die Nachträge zu den früheren Bänden, sie beziehen sich auf die Textgestaltung ebenso wie auf den Kommentar. Ganz vorzügliche Indizes für die griechischen wie für die lateinischen Worte beschließen den Band. Scott und Ferguson haben durch dieses große Werk sich selbst ein Denkmal gesetzt; jeder wird mit dankbarer Gesinnung diese Bücher in die Hand nehmen.

Berlin.

H. G. Opitz.

Clemens Alexandrinus, 4. Band, Register, 2. Teil, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Preuß. Akademie der Wissensch. von D. Dr. Otto Stählin. Wort- und Sachregister. Hinrichs, Leipzig 1936. S. I—LXXX und 197—828.

Nun ist der Abschluß der neuen Clemensausgabe erreicht, deren Textbände 1905—1909 erschienen. Reiche Nachträge und Berichtigungen zeigen, welche Kleinarbeit in der Zwischenzeit an Clemens geleistet worden ist; es sind im Verhältnis nicht viele Textseiten, die leer ausgehen. Besondere Bedeutung hat das Wortverzeichnis. Es erläutert die Sprache des Clemens; darum hat z. B. *ὅτι* einen umfangreichen Artikel bekommen; da ist nicht nur angegeben, wo *ὅτι* in irrealen Sätzen bezeugt ist, sondern auch, wo es fehlt usw. Man wird also in Zukunft die sprachliche Bildung des Clemens genau unter die Lupe nehmen können. Sachlich treten Clemens' Beziehungen zur griechischen Philosophie deutlicher hervor, als bisher: man wird Stoisches und Platonisches nun

besser gegeneinander abgrenzen und abschätzen können. Überraschend groß sind die Einflüsse der Mysteriensprache auf Clemens. So sehr er die heidnischen Mysterien ablehnt, so sehr bemüht er sich, das Christentum als das Mysterium Gottes darzustellen. Man vergleiche etwa die Stichworte *δαδουχέω, έποπτεύω, μυστήριον* (S. 575 rechts unter b), *χορεύω*, ja sogar *βάκχευμα*. Eine Hauptstelle der Art findet sich im Protr. XII 120, 1 (I S. 84). Für die innerchristliche Entwicklung sind z. B. die Artikel *εὐχαριστία, θεϊός (τὸ θεϊόν), λόγος* wichtig. Hoffen wir, daß die wertvolle Fundgrube planmäßig für die Wissenschaft ausgenützt wird!

Großpösna b. Leipzig.

Leipoldt.

V. Ehrenberg, Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike. (Schriften der philosophischen Fakultät der deutschen Universität in Prag, Bd. 15.) Verlag Rudolf M. Rohrer, Brünn-Baden bei Wien-Wien-Leipzig 1955. X und 235 S. RM. 7.—.

Der bekannte und verdiente Prager Althistoriker legt hier eine Sammlung von in sich abgeschlossenen Aufsätzen vor, die unter dem leitenden Gegensatz von antikem Orient und Okzident — „der Hauptstraße althistorischen Verstehens“ — (S. IX) stehen. In einem glänzenden, mitunter zu großer künstlerischer Schönheit und Klarheit erhobenen Stil entwirft Ehrenberg eindrucksvolle Skizzen und Überblicke (S. 140 ff. Alexander), zu denen die zweite Abhandlung („Antiker Orient und antiker Okzident“) gleichsam das einleitende Gesamtbild gibt.

Wenn dieses Buch im Rahmen unserer Zeitschrift genannt wird, so nicht nur deshalb, weil auch die Anfänge des Christentums und der Kirchengeschichte dem Gesetz der ost-westlichen Spannung unterliegen und ihm eingeordnet sind, sondern weil Ehrenberg gerade der entstehenden Lehre des Christentums an manchen Stellen seines Buches (S. 21 ff., 39 ff., 203 ff.) einen bemerkenswerten Platz in der gesamtantiken Problematik zuweist und dabei Gedanken ausspricht, die zwar kaum neu, aber doch selten so prägnant ausgesprochen worden sind.

„Die gleichen Jahrhunderte nach 1000 v. Chr. haben zwei Phänomene geschaffen, zwei geistige Wunder, in denen antiker Orient und antiker Okzident einmalige sublimste Gestaltung fanden: Die Bibel und Homer.“ So leitet (S. 21 ff.) Ehrenberg seinen interessanten Vergleich ein, der griechischem Wesen wohl ziemlich gerecht wird, m. E. aber den Gehalt des Alten Testaments zu sehr idealisiert. Wenn (S. 40 ff.) an anderer Stelle gesagt wird, daß die Lehren Jesu „völlig aus der jüdischen Vor- und Umwelt erwachsen“ sind, so wird man dem nicht überall ohne weiteres zustimmen. Ehrenberg selbst modifiziert den Satz, indem er treffend meint (S. 41): „an die Stelle des platonisch-griechischen Eros, der Liebe zum Höheren, zur Vervollkommnung, zur Idee, trat die christliche Agape, die Caritas, die Liebe zum Niederen, zur Demut, zum Geringstmenschlichen, so wie an die Stelle der Gerechtigkeit des jüdischen Gottes die schenkende Gnade“ (vgl. schon Wilhelm Weber, Römische Kaisergeschichte und Kirchengeschichte, 1929, S. 19 ff. über *humanitas-humilitas*). Sehr kluge Bemerkungen über die Hellenisierung des Christentums schließen sich jenen Sätzen an: auch das wachsende Christentum des *imperium Romanum* „erlebte wie jedes andere geschichtliche Phänomen die innere Zerteilung, die ost-westliche Spannung“. Diese Gedanken und Linienführungen werden am Schluß des Buches in der geistreichen Skizze „Zeitenwende“ (S. 202 ff.) zusammengefaßt, die einen Rundfunkvortrag im Prager Sender vom

Oktober 1933 wiedergibt; selten sind über Leben, Umwelt und Lehre Christi von einem Historiker so klare, wenn auch einseitige Sätze gesagt worden.

Freilich — das Jüdische ist auch hier überbetont. Nicht in seiner grundlegenden und selbstverständlichen Bedeutung für das Christentum, sondern in der Höhenlage seines Gehaltes, in seinem ethischen Wert. Daß Ehrenberg als Jude diese Dinge anders sieht und wertet, ist selbstverständlich und sein gutes Recht. Hier sei diese Tatsache nur festgestellt, weil aus ihr auch andere, mitunter etwas merkwürdige Gedanken des vorliegenden Buches erklärbar sind. Sätze wie (S. 9 ff.) „es muß an dieser Stelle gesagt werden, daß in der Lehre vom Wirken der nordischen Rasse zwar ein geringer Kern historischer Wahrheit ruhen kann, daß aber ihr gewaltsam vereinfachendes Schema nirgends der wirklichen geschichtlichen Problematik gerecht wird und daher für unvoreingenommenes wissenschaftliches Denken gänzlich ungeeignet scheint, den Boden weltgeschichtlichen Bewußtseins zu bilden“ (ähnlich S 14, 17, 18, 19, 27), entbehren neben aller intellektuellen und gesuchten „Problematik“ nicht eines tendenziösen Beigeschmackes. In der Frage nach der Bedeutung des nordischen Blutes im Hellenentum sind wir doch erheblich weiter als Ehrenberg annimmt: Das Griechentum ist nicht nur durch die ost-westliche, sondern ebenso stark von einer nord-südlichen Spannung bestimmt worden.

Und auch das muß zum Schluß gesagt werden, daß unsere heutige Auffassung vom Begriff Geschichte überhaupt eine andere ist. Nicht erst mit „der Beugung der urwüchsigen Primitivität“ der nordischen Eindringlinge unter die südliche Kultur, mit ihrem Aufgehen im Mittelerranen, im Ost-West-Gegensatz wurden die Griechen und Italiker aus „geschichtslosen“ (S. 15) Völkern „historisch“ (S. 14) — die Geschichte ist uns eine Einheit des Blutes und des Raumes, in der man nicht nach „historischen“ und „geschichtslosen“ Epochen scheiden kann. Gerade die langsame Aufhellung der Frühgeschichte zeigt, von welcher weittragender Bedeutung Leben und Kultur der Stammes- und Wanderungszeit für die nordisch bestimmten Kulturen des Mittelmeeres geworden ist.

Tübingen.

Ulrich Gmelin.

Albert Ehrhard, *Urkirche und Frühkatholizismus*. (= Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker. 1. Bd. Die Kirche im Bereich der alten Völker. I. Teil: Urkirche und Frühkatholizismus.) Verlag der Buchgemeinde, Bonn 1935. 328 S. 17 Abb. RM. 5.40.

Der unlängst achtzig Jahre alt gewordene Straßburger und Bonner katholische Kirchenhistoriker legt jetzt als die Frucht seines Gelehrtenlebens eine gemeinverständliche Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche vor. In den einführenden Worten unreißt er sein Programm. Er will nicht mehr ein seiner Überzeugung nach nur äußeres, letztlich profanes Schema der Periodisierung der Geschichte der Kirche nach Altertum, Mittelalter und Neuzeit seiner Darstellung zugrunde legen. E. glaubt, daß diese Anordnung des Stoffes allzusehr vom abendländischen Standpunkt aus gesehen ist. Für den Osten gelte dieser Aufriß nicht, da das römische Reich nicht der Völkerwanderung und ihrem großen Umschmelzungsprozeß erlegen ist. Der Osten habe nicht die Caesur zwischen Altertum und Mittelalter erlitten. Der Einschnitt in der Reichskirche des Ostens sei mit dem Fall von Kon-

stantinopel vollzogen. Von diesem Zeitpunkt hebe eine neue Epoche der östlichen Kirchengeschichte an, ja für die kleineren Kirchen außerhalb des römischen Reiches habe erst der Weltkrieg eine neue Lebensperiode eingeleitet. Dementsprechend soll die neue Bonner Kirchengeschichte den Verlauf der inneren Entwicklung der Kirchen verfolgen, dergestalt, daß die geschlossene einheitliche Entwicklung der Kirche von den Urzeiten bis zu ihren klassischen Zeiten in der ausgehenden Antike und den römischen und orientalischen Kirchen einschließlich der russischen dargestellt werden soll, während der II. Teil die kirchliche Hegemonie im Abendland während des Mittelalters und der III. Abschnitt die Zeit der religiös-kirchlichen Zerrissenheit bei wachsender Anfeindung in der Neuzeit behandeln wird. Man sieht, E. legt seine Kirchengeschichte auf eine Erzählung der innerkirchlichen Entwicklung an. Die Periodisierung nach den großen Zeiträumen wird immer die Kirche in den allgemeinen geschichtlichen Prozeß einbeziehen, während es E. nur darauf ankommt, die Lebensäußerungen der Kirche gewissermaßen *intra muros* darzustellen. Recht eigentlich ist der Erhardsche Entwurf nicht der Gestaltung des geschichtlichen Prozesses gewidmet, sondern dem Beweise der inneren Einheit der ewigen Kirche. Es ist recht interessant, sich diesen Versuch vorführen zu lassen, gerade wenn man sich nicht in der Lage fühlt, übrigens nicht bloß aus einem dogmatischen Vorurteil, sondern weil man sich verpflichtet weiß, sich am meisten vor der Identifizierung der Überlieferung mit der Geschichte zu hüten, diesem dogmatischen Entwurf nun unter Voraussetzung eines anderen Bekenntnisses eine andere sog. theologische Geschichtsdeutung entgegenzustellen. Es wird heute auch unter den protestantischen theologisch gebildeten Christen manche geben, die an solcher theologischer Geschichtsdarstellung ihren Gefallen finden. Sie seien nachdrücklich gerade auf die Erhardsche Darstellung des frühchristlichen Zeitalters verwiesen, die er in volkstümlicher Art nach seinem unlängst erschienenen Buch über die Kirche der Märtyrer jetzt wiederholt. Sie hat etwas Verführerisches, diese Darstellung. Auf protestantischer Seite kann man ja einen parallelen Versuch nur mit einer kräftigen Dosis Romantik und Doktrinarismus wagen — wenn man noch über die ausgebreiteten Kenntnisse der Quellen und der Überlieferung verfügt wie Ehrhard. Und gerade von der Gelehrsamkeit E.s läßt man sich gerne viel sagen. Gewiß, mit Verwunderung wird man solche Sätze wie die zur Johanneischen Frage lesen, in denen E. ausführt: „Der Abstand zwischen diesen Forschungsergebnissen (d. h. die These von der nichthellenischen palästinensischen Grundschrift des Johev.) und der von der katholischen Theologie festgehaltenen Tradition ist nicht mehr groß, denn von Johannes dem Jünger Jesu zu Johannes dem Apostel ist kein weiter Schritt. Ob die freie Evangelienkritik sich einmal zu diesem Schritt entschließen wird, muß die Zukunft lehren.“

Zwei Tatsachen haben es ermöglicht, daß das Christentum in die Geschichte eingegangen ist: 1. die sittliche Wirkung der Verkündigung auf den spätantiken Menschen und die Erziehung der Träger der geistigen Tradition der Antike; und 2. die Ausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung in der jeder staatlichen Form widersprechenden politischen Verfassung des römischen Kaiserreiches. Die protestantische Forschung legt auf den ersten Punkt bisher das größere Gewicht, die Katholiken haben ihr gegenüber einen Vorteil, daß bei ihnen die Institutionen so weitgehend berücksichtigt werden, und daher die Leistung des Christentums für die Gestaltung ganz neuer Lebensformen zum

Ausdruck kommt. Man wird sich das gerne von ihnen sagen lassen, und insbesondere von einem Manne wie E. Allerdings sähe man gerade hierfür gern die allgemeine Geschichte mehr berücksichtigt. Kurz, wer mit der Überlieferung vertraut ist, ihre Eigenart kennt, der wird nicht ohne Gewinn E.s Buch lesen.

Berlin.

H. G. Opitz.

Dr. Hanns ^LHarmann, *Christliche Wirtschaftsethik in der spätrömischen Antike. Der Umbruch in der Wirtschaftsgesinnung zu Beginn der Neuzeit. Furchestudien XIII. 1935. 184 S.*

Der Verf. bezeichnet seine Arbeit als „Quellenstudie“, die eine tendenzlose Darstellung dessen bieten soll, was die Kirchenväter über Wirtschaft und Wirtschaftsethik gelehrt haben. Eine solche könnte — wenn sie vollständig und gründlich wäre — recht nützlich sein. Die vorliegende ist es nicht, und schon die gänzlich unübersichtliche Anlage des Stoffes, die ständige Wiederholungen und Überschneidungen hervorruft, das Fehlen eines Registers u. a. machen sie für ihren Zweck ungeeignet. Aber in Wirklichkeit will das Buch, wie der Untertitel zeigt und die Ausführungen bestätigen, ein sehr viel höher gestecktes Ziel erreichen. Es will „die wissenschaftlich-dialektische Entwicklung des . . . gesinnungsmäßigen Umbruchs“ schildern, in dem sich der „Totalitätsanspruch“ des Christentums auch in der Welt der ökonomischen Anschauungen siegreich durchsetzte und „die erstarrte Form des römischen Wirtschaftslebens“ mit einem neuen Geist erfüllte, der neuen Lösungen entgegendrängte (S. 8). Es bedarf keines Wortes, um die Wichtigkeit und den Reiz dieses Themas hervorzuheben. Aber dem Verf. ist es nicht geglückt, seine Aufgabe zu meistern. Er war ihr in keiner Weise gewachsen, und sein Buch ist für den, der die Quellen und die Literatur zu dieser Frage kennt, eine nackte Enttäuschung.

Schon rein äußerlich hat er sich die Arbeit dadurch leicht gemacht, daß er sich von einer Auseinandersetzung mit früheren Forschern auf diesem Gebiet, von ganz zufälligen Abschweflungen abgesehen, einfach dispensiert. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die „zahlreichen systematischen Darstellungen“ theologischer Art, bei denen er das selber zugibt (S. 8), sondern leider genau so auch für die Arbeiten der Historiker und Staatswissenschaftler, denen er wohl selbst zugehört. Zum Teil kennt er sie offensichtlich nicht. Aber selbst Namen wie Max Weber oder Troeltsch begegnen nur im Literaturverzeichnis. Der Verf. wäre auch einer Auseinandersetzung mit ihnen zweifellos nicht in der Lage gewesen.

Wem dieses Urteil zu hart erscheint, der vergleiche etwa das 5. Kapitel: „Biographien der Kirchenschriftsteller“, dessen Sinn und Zweck im Rahmen der vorliegenden Untersuchung mir trotz der darüber abgegebenen Erklärung dunkel geblieben ist. Hier werden Lebensdaten und Urteile über die Kirchenväter in einer Weise zusammengestellt, die für das bescheidenste Kompendium beschämend wäre. In dem verhältnismäßig langen Abschnitt über Ambrosius (15 Zeilen) heißt es z. B. nach den nie fehlenden äußeren Lebensdaten (S. 78): „Er zeichnete sich durch besonders gute Allgemeinbildung und vornehme Charakterhaltung aus.“ „Die sprachliche Würde und Eigenart bestimmte ihn weithin (!) in Wort und (!) Rede. Die griechische Theologie hatte auf seine Einstellung gewirkt, gleichwohl legte er großen Wert auf die Pflege des abendländischen Geistes, den Augustinus in

einzigartiger Vollendung ausgeprägt hat.“ Dieser war „literarisch stark schöpferisch“. Die Abgrenzung solcher Stillblüten gegen regelrechte Druckfehler ist mitunter ungewiß. Vgl. z. B. S. 69: „Pauli-Briefe“; S. 76: „Asketiker“; S. 77: „Verfasser einer Christologie“; S. 138: „legitimierte apostolische Väter“; S. 181: „Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. E. d. H a r t e l“ usw. Der Verf. schreibt „origenistisch“ für origenistisch (S. 76); „Arnoheus“ für Arnobius (S. 78); „Eustatianer“ für Eustathianer (S. 79; dagegen richtig S. 109). Nicht einmal in der Schreibung seines eigenen Namens ist er konsequent.

Man wird es mir nicht verübeln, wenn ich mir eine Richtigstellung von Einzelheiten spare und auch auf „Ergebnisse“ nicht eingehe, die etwa so formuliert werden: „Wir sehen also eine Übereinstimmung der Väterlehren in der Meinung, daß die Güter bestmöglichst zu nutzen sind, und daß die Verwendung der Güter ein Kriterium für die sittliche Qualität der Menschen biete.“ (S. 135.) Da die Arbeit in Wirklichkeit aber keineswegs „tendenzlos“, sondern mit unmißverständlicher apologetischer Absicht geschrieben ist, so seien zum Schluß zwei grundsätzliche Bemerkungen gestattet.

1. Es ist, wissenschaftlich beurteilt, selbstverständlich ein unsinniger Versuch, den „Umbruch der Wirtschaftsgesinnung“ in der römischen Antike schildern zu wollen, wenn man gleichzeitig ein Eingehen auf die sozialetischen Gedanken der heidnischen Antike kurzweg von der Hand weist. Man kann auch — ebenso selbstverständlich — von der inneren Entwicklung der patristischen Anschauungen kein zureichendes Bild entwerfen, wenn man die Rolle, welche die spätantike Sozialethik und Philosophie für sie spielt, nicht kennt und sich nur mit ein paar vagen Redensarten über diese Lücke hinweghilft. Aber man sollte dann wenigstens darauf Verzicht leisten, die „Wirtschafts- und Sozialmoral“ der heidnischen Antike zu schildern, statt sie mit dem Malkasten einer Winkelapologetik von ehemals schwarz in schwarz an die Wand zu malen. „Es herrschte die Sucht zu genießen und zu besitzen“, und wenn es an Beispielen „einer gewissen großartigen Opferwilligkeit für das allgemeine Beste“ auch nicht ganz fehlte, so lag doch deren „Ursache oft nicht in Nächstenliebe und Patriotismus“ (S. 53 f.). So tritt der Sieg des Christentums scheinbar ins rechte Licht, der „an die Stelle der antiken Kultur, die nicht die Kraft zur Selbstbehauptung hatte, eine alle Zeiten überdauernde Weltanschauung“ setzte, in der unsere Kultur „sittlich weltanschaulich zutiefst in allen Volksschichten verankert“ bleiben muß (S. 158).

2. Aber noch schlimmer ist, daß der Verf. nicht nur die spätantike Moral- und Sozialphilosophie ignoriert, sondern daß er überhaupt keine Vorstellung von dem Unterschied hat, zwischen der urchristlichen Verkündigung und dem, was man gemeinhin „sittlich-religiöse Weltanschauung“ nennt. So bemerkt er auch zwischen den wirtschaftsethischen „Lehren“ des Pastor Hermae und der „Apostelschriften“ keine Verschiedenheit (S. 152), ja im Grunde „sieht“ er überhaupt „die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter als (!) mit der Entwicklung der Lehren des Christentums schritthaltende Anwendung der Lehren des Evangeliums“ (S. 153). Nur eine „systematische Regelung“ ist den Anfängen noch fremd, wodurch gelegentlich „Unsicherheit“ in der Wertung „wirtschaftlicher Güter“ entstehen kann (S. 71). Der Verf. weiß nichts von dem Sinn der urchristlichen Eschatologie, von den Spannungen, die zwischen den Begriffen „Evangelium“ und „Welt“ bestehen, und von den Erschütterungen, die die allmähliche „Weltwerdung“ der Kirche dementsprechend hervorrufen muß. Er mißhandelt aber nicht bloß das

N. T., indem er es auf Fragen verhöret, von denen es gar nicht reden möchte (vgl. z. B. S. 65: durch sein Beispiel als Zimmermann zeigte Jesus, „daß es für alle Menschen in der Regel Pflicht ist, sich am Erwerbsleben zu beteiligen“). Auch die Schriften der Kirchenväter werden meist in einer Weise exzerpiert, die völlige Verständnislosigkeit für ihr eigentliches Anliegen verrät. Wenn Justin die Loyalität der Christen verteidigt und dabei auf ihre pünktlichen Steuerleistungen hinweist, so hören wir von „Aufwendungen im Interesse des Staates“, die „schon“ die Apologeten ins Auge faßten (S. 156). Wenn Cyprian die christliche Askese mit einem Hinweis auf die allgemeine Übervölkerung zu stützen sucht, so steht das unter der Überschrift: „Beschränkung der Erwerbsmöglichkeit als Folge der Übervölkerung und Vorschläge zur Abhilfe“ (S. 125). Wir kennen solche Fehlauselegungen am ehesten aus manchen katholischen Studien, die die altkirchlichen Texte unwillkürlich in den Rahmen einer thomistischen Gesellschaftslehre einspannen. Aber man braucht nur z. B. Otto Schillings Arbeit über „Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche“ (1914) mit dieser neuen Studie zu vergleichen, um den beschämenden Unterschied des wissenschaftlichen und theologischen Niveaus zu bemerken. Ich zweifle nicht daran, daß auch das vorliegende Buch Leser finden wird, die diese Art „wissenschaftlicher“ Betrachtungsweise als zeitgemäß und erbaulich empfinden. Aber ich zweifle daran, daß unsere Kirche sich eine so billige Art der Apologetik heute noch leisten kann — zum mindesten „im Raum der Wissenschaft“.

Heidelberg.

H. v. Campenhausen.

Mittelalter

Harry Caplan, *Mediaeval Artes Praedicandi*, a hand-list. (Ithaca, New York, Cornell University Press. London: Humphrey Milford, Oxford University Press), 1935 [= Cornell Studies in Classical Philology ed. Andrews, Caplan, Durham, Jones, Vol. XXIV].

Derselbe, *Mediaeval Artes Praedicandi*, a supplementary hand-list. (Ithaca, New York und London), 1936 [= Cornell Studies Vol. XXV].

Diese beiden Bändchen zu 52 und 36 Seiten bieten ein reichhaltiges Verzeichnis der noch ungedruckten und der schon gedruckten „Homiletiken“ des 15., 14. und 15. Jahrhunderts aus den meisten Bibliotheken Europas (darunter den deutschen: Bamberg, Berlin, Bonn, Buxheim, Cues, Donaueschingen, Dresden, Düsseldorf, Erfurt, Erlangen, Frankfurt a. M., Freiburg i. B., Gießen, Göttingen, Karlsruhe, Kiel, Köln, Leipzig, Lübeck, München, dem reichsten Fundgebiet überhaupt, Münster, Stuttgart, Wiesbaden, Wolfenbüttel). Diese mittelalterlichen „Homiletiken“ (so sagt man erst seit dem 17. Jahrhundert!) hießen oftmals, aber durchaus nicht immer: *ars praedicandi*. Doch wurde dieser Titel auch Werken gegeben, die keineswegs zur technischen Homiletik zu rechnen sind; solche Werke schließt der Verfasser von seinem Verzeichnis aus. Dagegen spannt er den Rahmen der eigentlichen Homiletik so weit, daß z. B. auch Alanus von Lille, Humbert von Romano, Wibert von Nogent und John von Bromyard darin ihren Platz finden, mit Recht. Zuerst bringt Verf. die Initia der noch unveröffentlichten Manuskripte mit folgender Titel- und Fundortangabe; dann die Initia von Werken, zu denen die Manuskripte fehlen; dann

die Fundortangabe von Manuskripten, deren Initia nicht zu gewinnen sind; dann die Bezeichnung der Werke, für die uns Initia und Manuskripte fehlen; endlich die schon gedruckten Werke. Alphabetische Verzeichnisse der Autoren und Bibliotheken schließen die Bändchen ab.

Den zukünftigen Herausgebern mittelalterlicher „Homiletiken“ werden die beiden Bändchen unentbehrlich sein. Zugleich werden sie beachten müssen, daß P. Thomas Harland (Institut médiéval d'Ottawa) für die *Artes praedicandi* des 15. Jahrhunderts eine ähnliche Arbeit geleistet hat (= *Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, Paris-Ottawa 1952), welche aber Caplan in dem zweiten seiner Bändchen schon benützt hat. Ein besonderer Vorzug des Caplan'schen Unternehmens ist die Tatsache, daß Caplan seine Forschungen noch auf Spanien, sogar auf Katalonien ausdehnen konnte (Burgo de Osma, Cordova, Pamplona, Sevilla, Toledo, Tortosa, Madrid, Valencia).

Berlin.

Leonhard Fendt.

Mathilde Uhlirz, Die Restitution des Exarchates Ravenna durch die Ottonen. Mit einem Exkurs: Die kaiserliche Pfalz vor den Toren von Ravenna. Sonderabdruck aus den Mitteilungen des österr. Instituts für Geschichtsforschung (1956) S. 1—54.

Mit diesem lehrreichen Aufsatz setzt die Verfasserin ihre im Jahrgang 1954 der gleichen Zeitschrift erschienenen Studien über die italienische Kirchenpolitik der Ottonen fort. Ausgangspunkt der Untersuchung ist die Frage, wie es zu erklären sei, daß Otto der Große und seine beiden Nachfolger Ravenna zu einem Stützpunkt der deutschen Herrschaft in Italien auszubauen suchten, obwohl durch das Ottonianum vom 15. Februar 962 der gesamte Exarchat und die Pentapolis dem Papst zugesprochen waren. Den Weg zu einer befriedigenden Lösung dieser Frage sieht die Verf. allein in der eingehenden Prüfung „der uns überlieferten Nachrichten aus dem Zeitalter der ottonischen Kaiser und zwar deshalb, weil diese Herrscher als erste genötigt waren, zu den aus dem karolingischen Paktum abgeleiteten Ansprüchen des Papstes und zu der aus der früheren Entwicklung stammenden Rechtslage Stellung zu nehmen und die Form eines Zusammenwirkens kaiserlicher und kirchlicher Gewalt in Ravenna zu schaffen.“ (S. 2.) Auf diese Weise gelingt es zu erkennen, daß Otto der Große sich tatsächlich an die im Paktum übernommene Verpflichtung gehalten hat, die *potestas atque ditio* des Papstes im Exarchat wiederherzustellen. Freilich waren damit nur die öffentlichen Verwaltungsrechte und Einkünfte gemeint, neben denen die schutzherrliche und reichsgerichtliche Gewalt des Kaisers bestehen blieb. Auch erfolgte die Restitution des Exarchates nicht mit einem Male, sondern in einzelnen Etappen, wobei zu beachten ist, daß der Papst seinerseits darauf verzichtete, die restituierten Gebiete in eigener Gewalt zu behalten. Trägerin des Ravennater *Districtus* und der Grafschaft Comacchio war bis 999 die Kaiserin Adelheid und eine Anzahl anderer Grafschaften wurde 997/8 dem Erzbischof von Ravenna übergeben. Von besonderer Bedeutung aber für die Beurteilung Ottos III. ist die Feststellung, daß er die Restitutionspolitik seiner beiden Vorgänger nicht fortgesetzt hat. Wie er sich geweigert hat, das Paktum von 962 anzuerkennen, so hat er auch alle Schenkungen von Grafschaftsrechten an die Ravennater Kirche aus freien Stücken gegeben. Nicht weniger wichtig sind U.s Ergebnisse bei dem Versuch, die Ravennater Restitutionspolitik der Ottonen in den Zusammenhang ihrer übrigen kirchenpolitischen Maßnahmen in Italien

einzuordnen. Die Verf. bemüht sich dabei um den Nachweis, daß die so viel erörterte, aus der Vita Hadriani stammende Linie von Luna bis nach Monselice auch im Ottonianum noch eine Grenze im kirchenpolitischen Sinne gewesen ist. Denn nur außerhalb dieser Linie sind, wie durch eine Kartenskizze sehr anschaulich gemacht wird, den Bischöfen durch ottonische Privilegien stadtherrliche und gräfliche Rechte verliehen worden. — Den Aufsatz beschließt ein Exkurs, der die Nachrichten über die von Otto dem Großen errichtete kaiserliche Pfalz vor den Toren Ravennas zusammenstellt.

Göttingen.

Hans-Walter Klerwitz.

Lotte Knabe, Die gelasianische Zweigewaltentheorie bis zum Ende des Investiturstreites. (= Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 292.) E. Ebering, Berlin 1956. 174 S. 6.80 RM.

Die Anregung zu dieser Untersuchung ist noch von Erich Caspar ausgegangen, dessen Andenken die Arbeit gewidmet ist. Caspars feinsinnige Bemerkungen über den begrifflichen Unterschied zwischen auctoritas und potestas in dem bekannten Gelasiuswort bilden den Ausgangspunkt der Verf. Sie zeigt, daß das Gefühl für diese begriffliche Differenzierung in der Folgezeit bald verlorengegangen ist und daß in der Zeit eines ausgeprägten Staatskirchentums bis zum Ende des 8. Jahrhunderts für die Lehre des Gelasius kein Raum blieb. Erst im 9. Jahrhundert gewann sie, vor allem durch die Mitwirkung der Kirche bei der Einsetzung eines Herrschers neue Bedeutung; ihre entscheidende Neuformulierung fand sie auf der Synode von St. Marca in Fimes vom Jahre 881 durch Hinkmar von Reims. Bei ihm blieb wohl das alte Nebeneinander der beiden Gewalten gewahrt; während aber Gelasius nur von der höheren Verantwortung des Priesters sprach, erkennt ihm Hinkmar eine höhere Würde zu und leitet aus der kirchlichen Weihe und Salbung ein Aufsichtsrecht des Priesters über den Herrscher ab. Ein Jahrhundert später versuchen Otto III. und Papst Silvester II, die Gleichordnung der beiden Gewalten praktisch durchzuführen. Das Ideal des gemeinsamen Wirkens beider Mächte wird vor allem von Leo von Vercelli vertreten, der in seinem Gedicht auf Gregor V. die Theorie von den beiden Himmelslichtern aufgegriffen hatte. Die weitere Entwicklung des 11. und frühen 12. Jahrhunderts bis zum Ende des Investiturstreites wird von der Verf. etwas zu knapp behandelt. Vor allem tritt nicht genügend scharf hervor, daß Gregor VII. in seinem Rechtfertigungsschreiben an Hermann von Metz zwar im Anschluß an Gelasius von den beiden Gewalten spricht, tatsächlich aber die Zweigewaltentheorie aufgibt und durch die Idee von der Einheit der christlichen Welt ersetzt. Die Worte, mit denen sich einst Gelasius gegen die Ansprüche eines Staatskirchentums verteidigen wollte, werden darum jetzt umgekehrt von Heinrich IV. und seinen literarischen Parteigängern aufgegriffen, um die Forderungen der Reformpartei abzuwehren. (Vgl. zu diesen Fragen zuletzt Tellenbach *Libertas* S. 187 ff.) Eine Sonderstellung in den publizistischen Auseinandersetzungen der nächsten Jahrzehnte nimmt lediglich der Yorker Anonymus ein, der die Worte des Gelasius dahin interpretiert, daß der Herrscher auch die sakrale Gewalt besäße, die Kirche zu regieren.

Eine Übersicht über die verschiedenen Bilder, mit denen das Verhältnis der beiden Gewalten veranschaulicht wurde, beschließt die Arbeit. Auffällig und störend ist es, daß die Verf. fast durchgehend

nicht nach den neuen Schulausgaben der Mon. Germ., sondern nach den alten Ausgaben in der Folioserie zitiert und für die Libri Carolini sogar noch auf die Ausgabe bei Migne verweist.

Berlin.

K. Jordan.

Anton Michel, Papstwahl und Königsrecht oder das Papstwahl-Konkordat von 1059. München 1936. XVI und 228 S. RM. 8.50.

Mit dem durch das kritische Mittel des Diktatvergleiches gewonnenen Nachweis, daß Humbert von Silva Candida der Schöpfer des Papstwahldekretes von 1059 gewesen ist, erweitert M. in mannigfacher Weise unsere Kenntnis der vorgregorianischen Epoche des Reformpapsttums. Dabei bestätigt sich die vor rund 60 Jahren von Scheffer-Boichorst vorgetragene Auffassung über den Charakter der kaiserlichen Fassung des Dekretes auch darin, daß ihr ein besserer Text zugrunde liegen muß als ihn die sog. päpstliche Fassung in der gegenwärtigen Form bietet. Denn M. vermag nachzuweisen, daß keineswegs alle Sätze, die in der päpstlichen Fassung fehlen, auf das Konto des Fälschers zu setzen sind und gewinnt durch die Wiederherstellung der Humbertinischen Urfassung vor allem einen wichtigen Beitrag zur diplomatischen Entstehungsgeschichte des Dekretes, insofern als tatsächlich — wie schon P. Schmid vermutet hatte — zwischen Königshof und Kurie vor der Wahl Nikolaus II. eine Abmachung über das Königsrecht zustande gekommen ist, deren Vermittler der italienische Kanzler Wibert, der nachmalige Gegenpapst, gewesen ist. Im übrigen darf Rezensent auf seine Ausführungen in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1936, S. 531—542 verweisen, die sich um eine eingehendere Würdigung von M.s Schrift bemühen als hier aus Raumgründen möglich war und den Versuch machen, M.s Ergebnisse in einigen Punkten, vor allem im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Humbert und Hildebrand zu ergänzen.

Göttingen.

Hans-Walter Klewitz.

Franz Böhm, Das Bild Friedrich Barbarossas und seines Kaisertums in den ausländischen Quellen seiner Zeit. Eberings Historische Studien 289. Berlin 1936. 139 S. 5.40 RM.

Die Beurteilung des Kaisers in den gleichzeitigen Zeugnissen ist durch viele Momente bestimmt und daher keineswegs einheitlich ausfallend. Eine wichtige Beobachtung teilt Verf. bereits in der Einleitung mit: die Abhängigkeit der Schriftsteller von dem jeweils in ihrem Lande herkömmlichen Bilde vom Kaiser schlechthin und darüber hinaus vom Deutschen überhaupt. Entsprechend werden die Quellen zunächst nach der Nationalität ihrer Verfasser gegliedert. Italienische und päpstliche Quellen werden wegen ihrer besonderen Stellung nicht berücksichtigt. Als reichhaltig und vielseitig erweisen sich auch für dieses Thema die englischen Chroniken. Da die Beurteilung des Kaisers in hohem Maße von der Haltung der Geschichtsschreiber gegenüber dem Schisma von 1159 abhängt, verdiente die kirchenpolitische Seite des Themas eine stärkere Berücksichtigung im einzelnen, als es hier geschieht (Johann von Salisbury ist Staatsmann der römischen Kurie und des Erzbischofs von Canterbury; soweit er unmittelbar zur päpstlichen Opposition gehört, erscheint er hier ohne den notwendigen Hintergrund). Bei den slawischen Ländern ist das staatsrechtliche Verhältnis zum Reiche oft von ausschlaggebender Bedeutung, was bei Böhmen, dessen Herrscher

zu den Reichsfürsten zählte, nicht berücksichtigt ist. So wenig einheitlich das Bild auch sein mag, das den Kaiser im Lichte des Kirchenstreites zeigt, so einhellig scheint die Verehrung für den Führer des dritten Kreuzzuges zu sein. Ein schönes Beispiel dafür ist Richard von London wie auch Niketas Choniates, deren eindrucksvolle Schilderungen vom Tode des Kaisers Verf. in flüssiger Übersetzung abschließend gibt. Giraldus Cambrensis ist auf S. 108 irrtümlich interpretiert.

Berlin-Lichterfelde.

Fritz Geisthardt.

Borwin Rusch, Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts. Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund, Geisteswissenschaftliche Reihe, Bd. 3. Osteuropa-Verlag, Königsberg (Pr.) und Berlin W 35, 1936. VIII und 148 S. 6.20 RM.

Diese Arbeit aus der Schule F. Baethgens hat sich das Verdienst erworben, aus einem sehr weitschichtigen und dazu überaus spröden Quellenmaterial den Bestand dessen aufgenommen zu haben, was uns über die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts erhalten geblieben ist. Der Verf. gliedert den gewonnenen Stoff in zwei, dem Titel entsprechende Hauptabschnitte, von denen der erste die päpstlichen Behörden, nämlich Kanzlei, Kammer, Poenitentiarie, die Justizbehörden und die Wohlfahrtseinrichtungen behandelt, während sich der zweite mit den Hofbeamten des Papstes beschäftigt, wobei nacheinander die engere Umgebung des Papstes (Kapelläne und Leibärzte), die eigentlichen Hofbeamten (Kammerherrn, Hofjunker und Diener, Torhüter) und die Wirtschaftsbeamten besprochen werden. Ein dritter, anhangsartiger Abschnitt berücksichtigt dann noch die sonstigen Beamten, nämlich die Hochschule an der Kurie und die Schola cantorum. Beigegeben sind eine Liste über die Kämmerer bis zum Pontifikat Bonifaz' VIII., ein Verzeichnis der benutzten Quellen und Literatur und ein nützliches Register der erwähnten Beamtens Kategorien.

Der Verf. hat sich selbst darüber ausgesprochen, wie groß die Lücken sind, die in dem von ihm gesammelten Material infolge ungünstiger Überlieferung offenbleiben müssen, so „daß jede Forschung, um sie einigermaßen zu überbrücken, weitestgehend (geht es nicht ohne diesen absehbaren und undeutschen Superlativ?) mit Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten und Rückschlüssen arbeiten muß. Alle Resultate, zu denen man gelangen kann, tragen daher den Vorbehalt: „soweit die Quellen erkennen lassen“. (S. 1 f.) Das ist gewiß richtig gesehen; wird aber nicht hindern, daß künftige Forschung mit Hilfe der von R. geleisteten Arbeit doch zu einem klareren Bilde des päpstlichen Behördenwesens im 13. Jahrhundert gelangen wird als R. es zu bieten vermag. Denn wenn er auch seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Entwicklung der Ämter selbst hat richten wollen (S. 2), so wird man doch sagen dürfen, daß er in mancher Hinsicht den Übergangszustand deutlicher hätte herausstellen können, in dem sich die Kurie des 13. Jahrhunderts befand, wie er richtig hervorhebt. Freilich hat R. diesen Mangel nur zum geringeren Teile selbst verschuldet. Denn die Vorarbeiten zur älteren päpstlichen Verwaltungs- und Behörden-geschichte, an die man anknüpfen müßte, um die mit Innocenz III. einsetzende neue Entwicklung gegen den älteren Zustand absetzen zu können, reichen dafür noch keineswegs aus. Das gilt bereits für die „Kurie“ überhaupt, für welchen Begriff R. noch auf Hinschius verweisen muß; das gilt aber nicht weniger auch für die Kanzlei. So-

viel auch über diese „Behörde“ geschrieben ist, uns fehlt dennoch ein näherer Einblick in jene Entwicklung, die seit dem 11. Jahrhundert vom *scrinium* über den *cancellarius sacri palatii Lateranensis* zur *cancellaria* führte. Daß dieser Name zuerst in der Einleitung des *Liber censuum* vorkommt, hat R. in einer Anmerkung erwähnt. Hätte er diese Feststellung zum Ausgangspunkt seiner Darstellung gemacht, und wäre er dabei etwas näher auf die von Breslau (UL. I² 270) vermutete Neuordnung des päpstlichen Urkundenwesens unter Innocenz III. eingegangen, dann würde leicht erkannt worden sein, daß die seit Honorius III. üblich gewordene Leitung der *cancellaria* durch einen nicht dem Kardinalkollegium angehörenden Vizekanzler nicht nur eine Änderung der bisherigen Praxis bedeutet, sondern den Beginn einer neuen Epoche sowohl im päpstlichen Urkundenwesen wie in der päpstlichen Behördengeschichte überhaupt (vgl. dazu die Bemerkungen bei Klewitz, *Cancellaria*, *Deutsches Archiv für Gesch. d. MA.* I [1937] 78 f.).

Die Vizekanzler des 13. Jahrhunderts sind häufig aus dem Kapellan-Kollegium hervorgegangen, und diese Feststellung R.s möge dazu dienen, um noch an einem anderen Beispiel den Wert und die Grenzen seiner Arbeit zu erläutern. Ganz zu Recht stellt er die Kapelläne an die Spitze seines 2. Abschnittes über die engere Umgebung des Papstes, „da sie für die Päpste des 13. Jahrhunderts eins der Hauptorgane der Kirchenregierung bildeten und in vielem eine Konkurrenz der Kardinäle darstellten“ (S. 77), aber er geht nicht darauf ein, daß das Aufkommen der Kapelläne mit den Umgestaltungen zusammenhängt, die der päpstliche Gottesdienst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts erfahren hat. Infolgedessen entsteht bei R. der Eindruck, als ob ein stärkeres Hervortreten der Kapelläne im Gottesdienst sich erst aus dem *Ordo XIII* von 1274 herauslesen lasse. Es wäre deshalb vielleicht fruchtbarer gewesen, wenn stärker berücksichtigt worden wäre, daß die Kapelläne bzw. das Kapellan-Kollegium zur *capella papalis* gehören, die den Hofkapellen der abendländischen Könige, Fürsten und Bischöfe nachgebildet worden ist (vgl. dazu Klewitz, *Die Entstehung des Kardinalkollegiums*, *Zs. f. Rechtsgesch. Kanon. Abt. XXV* [1936] 195). Auch für diese Unterlassung ist R. jedoch nur in beschränktem Maße verantwortlich zu machen, weil er in der älteren Literatur über die Anfänge der *capella papalis* wenig Auskunft gefunden hätte. Das zeigt sich auch bei seinen Bemerkungen über die päpstlichen Kapelläne aus der Zeit vor Innocenz III. Als der erste und berühmteste wird Hildebrand (Gregor VII.) angeführt, der 1046 Gregor VI. in die Verbannung folgte, nam fuerat *capellanus suus*, wie es in Bonizos *Liber ad amicum* heißt (das Zitat statt nach Watterich besser nach MG. *Libelli de lite* I 587). Rezensent, der sich selbst einmal mit der Entwicklung der *capella papalis* näher beschäftigen zu können hofft, möchte jedoch bezweifeln, daß dieses Zeugnis schon für das Aufkommen einer päpstlichen Hofkapelle verwendet werden darf. Wahrscheinlicher ist, daß diese Bezeichnung Hildebrands nur auf Bonizo zurückgeht, der den *Liber* erst kurz nach Gregors VII. Tode verfaßte und dem, zumal da er aus dem langobardischen Oberitalien stammte, der im Frankenreich entstandene Terminus *capellanus* für den geistlichen Hofdiener eines Fürsten oder Bischofs ganz geläufig sein mußte, während er auf römischem Boden erst durch das Reformpapsttum Eingang findet. Denn das nächste Zeugnis für das Vorhandensein päpstlicher Kapelläne gehört nicht, wie R. offenbar irreführt durch Phillips, *Kirchenrecht* VI 441 f., annimmt, erst in die Zeit Innocenz' II.

und Lucius' II., wo ein gewisser Baro als capellanus et scriptor erscheint, vielmehr erwähnt schon die Vita Paschalis des Liber pontificalis (ed. Duchesne II 312) Kardinäle, die vor ihrer Kreation capellani et scriptores gewesen sind. Eine gewisse Beziehung zwischen päpstlicher Kapelle und päpstlichem Urkundenwesen, wie sie durch das Aufsteigen von Kapellänen zum Vizekanzleramt auch im 13. Jahrhundert noch nachzuweisen ist, scheint also von vornherein bestanden zu haben, bedarf aber noch einer eingehenderen Untersuchung. —

Man möge es dem Rezensenten nicht verübeln, daß er der Untersuchung erlegen ist, aus R.s Arbeit gerade die Gegenstände herauszugreifen, die ihm durch eigene Forschung am nächsten liegen. Denn er ist der Meinung, daß sich auf diese Weise am besten zeigen ließ, warum diese Arbeit, die durch die umsichtige Aufbereitung eines umfangreichen Materials für alle weitere Forschung zur päpstlichen Behördengeschichte des 13. Jahrhunderts ein unentbehrliches Hilfsmittel sein wird, auch durch ihre Lücken und Mängel viel lehrreiche Anregung bietet.

Göttingen.

Hans-Walter Klevitz.

Repertorium Germanicum, Band III. Verzeichnis der in den Registern und Kameralakten Alexanders V., Johann's XXIII. und des Konstanzer Konzils vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien. 1409—1417. Bearbeitet von Ulrich Kühne. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1935. 48 S. + 704 Sp.

Die Aufgabe, im Repertorium Germanicum ein Verzeichnis der in den päpstlichen Registern und Kameralakten vorkommenden Personen, Kirchen und Orte des Deutschen Reiches, seiner Diözesen und Territorien vom Beginn des Schismas bis zur Reformation zu geben, ist vom Preuß. Historischen Institut schon vor der Jahrhundertwende in Angriff genommen. Aber erst nach Überwindung großer Schwierigkeiten gelang es, diejenige Methode zu finden, durch die die Fülle eines so weitschichtigen Materials am zweckmäßigsten erschlossen werden konnte. Der erste Band, der den Pontifikat des avignonesischen Papstes Clemens' VII. (1378—94) umfaßte und von dem 1935 verstorbenen Emil Göller bearbeitet war, erschien 1916, also mitten im Kriege, dessen Folgen die Fortführung des Repertoriums viele Jahre lang unmöglich gemacht haben. Erst 1928 konnte ein neuer Anfang gemacht werden, und nun gelang es, verhältnismäßig schnell vorwärts zu kommen. G. Tellenbach legte schon 1935 das Material aus den Pontifikaten der römischen Päpste Urban VI., Bonifaz IX., Innocenz VII. und Gregor XII. (1378—1415) in drei Lieferungen vor, so daß für diesen 2. Band nur noch das Register aussteht, und nach ganz kurzer Pause erschien auch schon der hier anzuzeigende 3. Band, in dem U. Kühne die Register und Kameralakten der beiden, von der Mehrheit des deutschen Episkopates anerkannten Pisaner Päpste Alexanders V. und Johann's XXIII., sowie des Konstanzer Konzils bearbeitet hat. Die Einleitung beschreibt zunächst das Quellenmaterial, das infolge der 1415 von den Neapolitanern erzwungenen Flucht der Kurie nur lückenhaft auf uns gekommen ist. Das gilt vor allem für die Geschäftsbücher der camera apostolica, für deren Erhaltung in Anbetracht ihres vorübergehenden Wertes für den Geschäftsbetrieb überhaupt wenig getan zu sein scheint, so daß man heute ihre Überreste an drei verschiedenen Stellen suchen muß, in der Florentiner

Staatsbibliothek, im Vatikanischen Archiv (wohin sie jedoch erst in jüngster Zeit aus dem römischen Staatsarchiv gekommen sind), und in der Bibliotheca Roncioniana in Prato. Selbst von den Kommunregistern, die naturgemäß den eigentlichen Grundstock des Bandes bilden, ist nur der wichtigste Teil auf uns gekommen. Geringer sind die Verluste bei der Serie der Kammerregister, und auch die Geschäftsbücher der camera s. collegii dom. cardinalium sind nur unvollständig erhalten geblieben. Diese Beschaffenheit der Quellen, sowie die kurze Dauer der Konzilsobödienz haben H. veranlaßt, auf eine geschlossene Darstellung der päpstlichen Verwaltung der Schismazeit zu verzichten. Immerhin bietet er im 2. und 3. Abschnitt der Einleitung einige Beobachtungen von allgemeinerem Interesse über das Kanzlei- und Kammerwesen, auf die näher einzugehen hier zu weit führen würde. Auch auf die 402 Spalten des eigentlichen Repertoriums kann nur ganz allgemein hingewiesen werden. Es genügt, einen Blick in die beiden Register der Orts- und Personennamen zu werfen, die den Rest des Bandes ausmachen und seinen Inhalt erschließen, um eine Vorstellung davon zu gewinnen, welchen Nutzen die Forschung zur kirchlichen Verwaltungs- und Lokalgeschichte nicht weniger als die Familien- und Namenforschung aus der von K. geleisteten mühevollen Arbeit wird ziehen können.

Göttingen.

Hans-Walter Kiewitz.

Heinrich Bornkamm, Eckhart und Luther. Kohlhammer, Stuttgart 1956. 71 S.

Unter diesem Titel hat Bornkamm zwei Aufsätze vereint, die er schon einmal in der Monatsschrift „Deutsche Theologie“ (Jahrg. 1956, Heft 4/5 S. 112 ff. und Heft 7/8 S. 234 ff.) veröffentlicht hat. Von dem angegebenen Thema handelt freilich nur der erstere kürzere, während der zweite eine Übersicht über das „Eckhartbild der Gegenwart“ geben will. In dem ersten wird abrißhaft Meister Eckharts Mystik als Erkenntnismystik im Gegensatz zu anderen Formen der Mystik dargestellt. Gott sei, so führt der Verfasser aus, „reines Denken, seinsloses Denken“ (S. 7). Als Beleg für seine Auffassung bringt der Verfasser eigentlich nur zwei Stellen bei, nämlich die bekannte Pariser Quaestion: „Utrum in deo sit idem esse et intelligere“ und dazu für die spätere Lebenszeit Eckharts die Pfeiffer-Predigt 84 (S. 267 ff.). An Hand dieser beiden Stellen versucht B. vor allem die Auffassung der Eckhartschen Mystik als Seinsmystik abzulehnen, das ontologische Interesse bei Eckhart stamme nur von Thomas her (S. 6) und sei neben der negativen Theologie des Areopagiten wohl für Eckhart ein überlieferter Denkweg, den er aber selbst nicht gegangen sei. Leider hat es der Verfasser unterlassen, seine Auffassung, die im wesentlichen wohl von Grundmann beeinflusst sein dürfte, durch ein größeres Belegmaterial zu stützen. So ist vor allem das bisher gedruckte lateinische Quellengut fast gar nicht berücksichtigt. Wäre dieses in erheblicherem Maße benutzt worden, dann hätte allein schon das ständige Vorkommen der Formeln: Deus est esse und ihrer tieferen Umkehrung: Esse est deus auf das starke ontologische Interesse Meister Eckharts hinweisen können. Zudem haben bereits Forscher wie R. Otto (West-Östliche Mystik, 2. Aufl., Gotha 1929, S. 8 ff.) und E. Seeberg (Meister Eckhart, Philosophie und Geschichte 50, Tübingen 1934, S. 14 ff.) weit gründlicher die Seinsmetaphysik Eckharts untersucht. Die Ergebnisse der Genannten haben die Lösung dieses Problems darin gefunden, daß Eck-

hart im letzten Grunde eine Vertiefung und Vergeistigung (intellectus!) des Seinsbegriffes anstrebt. Außerdem kann auch die von B. herangezogene Pfeiffer-Predigt 84 kaum die Ansicht des Verfassers sichern. Abgesehen davon, daß alle angegebenen Zitate zunächst einmal Auslegungen einiger Sätze aus dem pseudohermetischen Liber XXIV Philosophorum sind, also schließlich doch in die Nähe wenigstens des Neuplatonismus führen, sagt dort Eckhart ausdrücklich, daß es nicht seine Absicht sei, Gott das Sein abzusprechen, sondern es soll ihm vielmehr „gewirdiget unde gehoehet“ werden (Pfeiffer S. 269, 1—5!). So spricht im Grunde sogar diese Stelle für Eckharts ontologisches Bemühen, das in den Begriffen „geistiges“ Sein, „höheres“ Sein seinen eigentlichsten Ausdruck findet. Schließlich sei hier nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß sogar die Frömmigkeit Eckharts wesentlich von seiner Seinsmetaphysik her zu verstehen ist. Wie die Sünde von ihm eben nicht rein intellektualistisch als falsche Vorstellung angesehen wird, wie es etwa die Stoa tat, sondern als non-esse, Mangel an Sein, so denkt Eckhart auch die Rechtfertigung völlig unter den Kategorien des Seins. Wie das Weiße (album) nur durch das Weiß-Sein (albedo) ist, so ist der Gerechte nur durch die Gerechtigkeit oder das Gerechtheit-Sein, wobei aller Akzent hier auf die Verwirklichung des Seins gelegt wird. Gerade aber durch dieses Moment ist die Eckhartsche Mystik von einer typischen Erkenntnismystik, wie sie etwa die Viktoriner darstellen, geschieden, bei der das Heil nicht in Seinsverwirklichung, sondern in Erleuchtung besteht.

B. will den Vergleich mit Luther unter dem Gesichtspunkt einer „Antwort Luthers auf Eckharts Fragen“ darstellen (S. 12). Es werden an drei Hauptpunkten, der Gottesanschauung, der Ansicht vom Menschen und dem Verhältnis zur Welt, die wesentlichsten Gedanken beider gegenübergestellt. So eingehend im übrigen die Unterschiede auch dargestellt sein mögen, so vermißt man doch gerade eine tiefgehende Schau der inneren Gemeinsamkeiten, wie sie sich aus ihrem beiderseitigen Christsein und ihrem Deutschtum ergeben, — in beidem aber bezeichnen sie jeweils Marksteine unserer Geschichte! — und wie sie uns gerade heute besonders am Herzen liegen! Ja, dazu noch spielt z. B. auch bei Luther das Griechische, Neuplatonische eine bedeutsame Rolle. An einem Punkte deutet es der Verfasser wenigstens an, nämlich bei Luthers Glaubensbegriff in der Psalmenvorlesung, der noch ganz aus dem Begriff des intellectus herauswächst (S. 14). Wenn man aber nach dem letzten Grund der von B. aufgestellten Unterschiede in der Anschauung Eckharts und Luthers fragt, so dürfte er in der vom Verfasser nicht wörtlich ausgesprochenen Tatsache bestehen, daß Luther wesentlich voluntaristisch denkt, während Eckhart unter dem intellektualistischen Einfluß seiner Ordensmetaphysik und des Neuplatonismus steht.

Der zweite Aufsatz über das „Eckhartbild der Gegenwart“ will eine Übersicht über die verschiedenen Eckhartbilder des letzten Jahrhunderts geben. Dies wird in vier Abschnitten durchgeführt: 1. Das Eckhartbild bis zur Wende des 19./20. Jahrhunderts. 2. Das heutige katholische Eckhartbild. 3. Das völkische Eckhartbild. 4. Ansätze der Forschung. Der Verfasser versucht hier an Hand der jeweils kurz besprochenen Literatur einen Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Eckhartanschauungen zu entwerfen. Leider ist der Aufsatz nicht überall auf der gleichen Sachlichkeit fundiert. So haben sich schon die Deutschgläubigen in einer besonderen Schrift scharf gegen die ihnen widerfahrene Behandlung aussprechen zu müssen geglaubt

(„Der Kampf um Meister Eckhart“, Beiträge von J. Wilhelm Hauer, Hermann Schwarz, Ernst Bergmann, Hermann Mandel, Fritz Kudnig, Mechtild Dallmann. Stuttgart 1956). Der gleiche Mangel macht sich auch in dem vierten Abschnitt besonders fühlbar, wo gelegentlich persönliche Urteile des Verfassers allzu grell durchleuchten. Sicher ließe sich außerdem auch noch manches Wertvolle aus der zahlreichen Einzelliteratur, die der Verfasser auf S. 64 nur in der Anmerkung angibt, für das Ringen um ein wissenschaftliches Eckhartbild beibringen.

Marburg (Lahn).

Winfried Zeller.

Reformation und Gegenreformation

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Bd. VI, Heft 1—4. Buchdruckerei Berichthaus, Zürich 1954 und 1955. 240 S.

Seitdem die „Schweizerische theologische Zeitschrift“ ihr Erscheinen eingestellt hat, fehlt es dem deutsch-schweizerischen Protestantismus an einer rein wissenschaftlich gerichteten Zeitschrift, und dieser Mangel macht sich oft recht schmerzlich bemerkbar. Der Zwingliverein hat deshalb 1954, veranlaßt durch nachdrückliche Wünsche nichtzürcherischer Mitglieder, sein Organ zu einer Zeitschrift für die Geschichte des schweizerischen Protestantismus erweitert und dadurch, wenigstens einigermaßen, die entstandene Lücke ausgefüllt. Da die Zwingliana aber rein historisch gerichtet sind, bleibt der Wunsch, die „Schweizerische theologische Zeitschrift“ möchte in neuem Gewand auferstehen können, bestehen. Vorläufig aber wollen wir dankbar sein, daß wenigstens für Beiträge zur Geschichte des schweizerischen Protestantismus eine Sammelstelle geschaffen worden ist.

Die Jahrgänge 1954 und 1955 der Zwingliana enthalten eine reiche Fülle interessanter Beiträge, die hier nur angezeigt, aber nicht eingehend besprochen werden können. W. Köhler geht den spärlichen urkundlichen und literarischen Spuren Zwinglis in Wildhaus und Einsiedeln nach (1—4); O. E. Strasser skizziert die letzten Anstrengungen Bucers und Capitos, die Union zwischen Lutheranern und Reformirter zustande zu bringen (5—15), weiter unten konfrontiert er Vinet mit kirchlichen Fragen unserer Zeit (225—236); Tr. Schiess, der inzwischen leider verstorbene St. Galler Historiker (Nachruf und Bibliographie seiner Werke S. 129—135), zeichnet den immensen Briefwechsel Bullingers während einem Jahr (16—35); E. Stähelin umreißt knapp die Stellung des schweiz. Protestantismus zum Aufbruch des Sozialismus und Kommunismus in der Regenerationszeit und korrigiert damit das landläufige Bild, nach dem die Kirche diesen Bewegungen nur feindselig und verständnislos gegenübergestanden sei (35—50). — Der Redaktor der Zwingliana, L. v. Muralt, äußert sich zum Problem von Reformation und Täuferum (65—85); O. Netoliczka schildert die Beziehungen von Honterus zu Zürich (85—98); H. M. Stückelberger rollt die vielbehandelte Frage Calvin und Servet auf (98—119) und H. Escher bespricht und veröffentlicht eine Rechtfertigung Zwinglis wegen übler Nachrede gegen Bern (119 bis 121). — J. Bohatec liefert einen tieferschürfenden Beitrag über „Die Entbundenheit des Herrschers vom Gesetz in der Staatslehre Cal-

vins“ (154—172); D. Fretz erzählt über den Kampf der Zürcher Geistlichkeit gegen die Kirchenstuhlwappen (173—188). — Im 4. Heft beginnt H. G. Wirz eine längere Abhandlung über „Zürcher Familienschicksale im Zeitalter Zwinglis“ (194—222).

Die einzelnen Hefte schließen mit Miscellen und Rezensionen, die eigentlich auch auf die ganze Geschichte des schweizerischen Protestantismus ausgedehnt werden sollten. Erwähnenswert ist die Bibliographie der poetischen Zwingliliteratur von O. Frei (121—126), die noch ergänzt werden könnte. So fehlen z. B. J. A. Eckschlager: Ulrich Zwingli von Zürich, Drama in sechs Einzeldarstellungen, 1811 und R. v. Tavel: Meischter und Ritter, ein Niklaus-Manuelroman, in dem aber Zwingli öfters erwähnt wird, so S. 143, 260 ff., 362 f., 384 f. usw.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Johannes Brenz, Kommentar zum Briefe des Apostels Paulus an die Epheser. Nach der Handschrift der Vaticana Cod. Pal. lat. 1856. Hrsg. von Walter Köhler, Heidelberg 1935.

Der Herausgeber, der uns vor mehr als drei Dezennien die Bibliotheca Brentiana, das unentbehrliche Hilfsmittel für jeden Brenzforscher, schenkte, hat uns nunmehr dankenswerterweise durch die Herausgabe dieses bisher unveröffentlichten Kommentars eine neue Quelle Br.scher Theologie zugänglich gemacht. Als ein Ausdruck des Dankes sind auch die folgenden Korrekturen und kritischen Bemerkungen zu dieser editionstechnisch, wie nicht anders zu erwarten, ausgezeichneten Veröffentlichung und ihrer Einleitung anzusehen. Einige der nachstehenden Beobachtungen verdanke ich meinem Freunde, dem Pfarrer H. G. Corsepius in Jeggeleben-Altmark, der sich seit einiger Zeit mit Brenz beschäftigt.

In seiner aufschlußreichen Einleitung sagt K., daß Schottenloher als erster 1927 auf den Kommentar hingewiesen habe. Jedoch hat bereits 1908 Johannes Ficker in der Einleitung zu „Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516“ S. VIII auf sein Vorhandensein in der Palatina aufmerksam gemacht. Daß K. die Abfassung des Kommentars auf 1527 datiert, scheint mir ebenfalls ein Versehen zu sein, zumal er selbst in der Anmerkung zu S. 44 das Jahr 1526 errechnet. „Der 3. Teil der Handschrift („Bericht, wie man sich in mittelmäßigen Dingen . . .“) ist datiert vom 26. März 1527. Das zeigt deutlich, daß dies das Datum der Abschrift, nicht der Abfassung ist. Denn dies Bedenken hat Br. im Sommer 1526 nach Fronleichnam verfaßt.“ (Corsepius brieflich.) Der Kommentar ist mindestens 1526 verfaßt, da der 29. 1. 1527 demnach doch auch das Datum der Abschrift, nicht der Abfassung sein muß. Die Äußerung K.s, dieser Epheserkommentar von Br. sei die älteste reformatorische Deutung des Epheserbriefes, bedarf insofern einer Einschränkung, als eine solche, allerdings in kürzerer Form, bereits in den Annotationes in epistolas Pauli von Bugenhagen 1524 vorliegt.

Wenn K. den humanistischen Einschlag in Br.s Exegese stark betont, dann ist es freilich um so verwunderlicher, daß sich in ihm keine Spur findet eines Einflusses der Epheserbriefparaphrase des Erasmus, dessen Text Br. doch seinem Kommentar zugrunde legt. Ein merkwürdiger Widerspruch des „Humanisten“ Br. gegen sich selbst ist ja auch die sonstige Bevorzugung der Vulgata, auf die K. selbst hinweist. Ein rechter Humanist ist Br. also in diesem Kommentar keineswegs. Sein Anliegen ist hier wesentlich theologischer Art. Über die Eigenart seiner

Theologie des Wortes etwas zu sagen, ist wohl noch nicht an der Zeit, solange seine Theologie im ganzen noch der Erforschung harret. Über die Bemerkungen K.s zur Prädestinationslehre Br.s soll jedoch kurz etwas gesagt werden. K. stellt bezüglich des Prädestinationsdogmas zwischen dem Urteil des Br.schen Sohnes über die Lehre des Vaters und dieser selbst einen gewissen Gegensatz fest. Es ist aber m. E. zu fragen, ob Br. denn über die Prädestination anders gelehrt habe als Luther. Hat nicht auch Br. dieses Dogma von der im Glauben zu ergreifenden Gnade Gottes in Christus her verstanden wie Luther (etwa schon in der Römerbriefvorlesung 1515/1516 in der Scholie zu Röm. 8, 28; später in de servo arbitrio) und die gesamte auf Luther zurückgehende theologische Tradition (vgl. z. B. Joh. Gerhard *Loc. theol.* VII c. III § 53). Wenn K. weiter zum Erweis einer Geistesverwandtschaft des frühen Br. mit Calvin (oder gar mit dem Calvinismus, von dem ihn der Sohn abzurücken will?), die Auslegung von Eph. 3, 19 heranzieht, so vermag ich dort keinen Beweis für seine Meinung zu finden als die Worte, die er anführt: *pro gloria, pro voluntate dei!* Ebenso gut könnte man sagen, Br. habe an eben dieser Stelle die lutherische Grundformel gebraucht: Alles zu Gottes Ehr und des Nächsten Nutz (S. 34 Z. 25). Jedoch darf man wohl kaum allein auf einen oder mehrere Ausdrücke die Behauptung einer solchen Geistesverwandtschaft gründen.

Zum Text seien folgende Einzelheiten vermerkt: S. 8 Z. 20 f. *qui honorificaverit me, glorificabo eum (quicumque glorificaverit... Vulg.)* ist Zitat aus 1. Sam. 2, 30. — S. 10 Z. 14: das Komma gehört hinter *conscientię* statt hinter *pacis*, vgl. Z. 20 *pacem conscientię*. — S. 13 Z. 12 muß heißen *aure externa* statt *a. extrema*. — S. 20 Z. 26 *quid nos simus* statt *qu. n. sumus*. — S. 24 Z. 24 *ut participes simus* statt *u. p. sumus*. — S. 28 Z. 25 *revelatę* ist unverständlich. — S. 50 Z. 12 *Dicam* — *tu* ist Zitat auf Hosea 2, 23; wobei zu beachten ist, daß in *Vulgata et ipse dicit* steht. — S. 34 Z. 3 muß es heißen *fides* statt *fidei*. — S. 38 Z. 29 f. *ad regendam ecclesiam* statt *a. regendum e.* — S. 44 Z. 12 *induere* statt *inducere*. — S. 55 Z. 15 in dem Jesajazitat *excelsus* statt *excelsum*. — S. 64 Z. 17, das Semikolon hinter *mundat* ist ohne Sinn. — S. 69 Z. 7, das Komma hinter *Sic etiam* ebenfalls. — S. 70 Z. 23 *apud quodam (?)*.

Hoffentlich gibt die K.sche Edition den Anstoß zu erneuter Beschäftigung mit Brenz. W. Elert hat bereits in seinem Aufsatz im „Luthertum“ 1936 S. 246 ff. kräftig auf Br. hingewiesen. Es wäre ja sehr zu wünschen, daß endlich eine kritische Gesamtausgabe der Br.schen Schriften zustande käme, damit die Schätze reformatorisch-theologischer Erkenntnis, die in ihnen stecken, gehoben werden können.

Greifswald.

H. Eger.

Günter Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, Teil 1: *Matthias Flacius Illyricus*. (= Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Seeberg, † E. Caspar, W. Weber.) Kohlhammer, Stuttgart 1936. XXVI u. 629 S.

Daß über Flacius, den heterodoxen Vater der Orthodoxie, eine so umfangreiche und mit so viel Liebe geschriebene Monographie erscheinen kann, ist ein Zeichen der Zeit. Plötzlich nimmt man wieder Anteil an der Arbeit der Orthodoxie. Man erkennt die Schuld in der Vernachlässigung, Mißachtung der Dogmengeschichte des Protestantismus. Man empfindet nicht mehr bloß, nicht mehr in erster Linie,

ja beinahe gar nicht mehr die Erstarrung, die Verkümmern, die Scholastisierung der reformatorischen Gedanken, man sieht das Fortwirken, die Gestaltung. Man schaut zusammen. Es war verständlich, daß E. Hirsch als Hollschüler sich die Ehrenrettung Osianders zur Aufgabe setzte; denn Holl hatte ja die Kritik der Melancthon-Tradition, gegen die sich Osiander schon auflehnt, fortgeführt, und bei Osiander wirken im Gegensatz zu Melancthon die Luther-Gedanken von dem „gerecht werden“, die Holls Auffassung beherrschen, zweifellos fort. Nun wird von Moldaenke in ähnlicher Weise Flacius, der seinerseits — in der Rechtfertigungslehre gerade die melancthonische Linie der forensischen Rechtfertigung fortführend — ein grimmiger Widerpart Osianders war, an Luther herangerückt. Moldaenke ist ein Schüler E. Seebergs, dessen Buch über G. Arnold ihm sehr zugute gekommen ist. So liegt ihm auch „geistesgeschichtliche“ Betrachtung nicht fern. Um so beachtlicher ist der Abstand von W. Dilthey, dem großen Bahnbrecher der geistesgeschichtlichen Betrachtung, der in seinem Bemühen um die Geschichte der Hermeneutik gerade auch schon auf Flacius gestoßen war. Der Abstand liegt in dem begeisterten Ja zu der Luther-Theologie in der orthodoxen Verarbeitung.

Moldaenke bietet ein reiches Quellenmaterial. Es ist besonders dankenswert, daß die Wolfenbütteler Flaciushandschriften, auf die Preger schon aufmerksam machte, verarbeitet sind, vor allem ATliche Glossen. Das Thema ist die Hermeneutik (Teil C S. 118—629). Es werden die Bemühungen um den „Schriftsermon“ verfolgt: Grammatik, Sprachenproblem, Realienfrage, Literar- und Stilprobleme, Allegorie und Allegorese; es wird „das Verstehen der Schrift“ untersucht (S. 259—629): Kanons- und Inspirationsproblem, Geschichtsproblem, Schrift und Lehre (Gesetz und Evangelium), das Verstehen (der Glaube, der Geist als Autor und Interpret), die Auslegung. Aber Grundlegung ist eine Entwicklung der theologischen Voraussetzungen, die den „theologischen Ort des Wortes“ ergeben: Gottesgedanke, Christus und das Wort, das Wort als Handeln Gottes, Wort und Kirche, Anthropologie; und den letzten Zugang zum „Verstehen“ eröffnet eine Betrachtung der Rechtfertigung (S. 419—473)! Und damit eben ist diese Hermeneutik und ihre Würdigung gekennzeichnet. Dilthey mußte bei Flacius die Spannung empfinden zwischen dem theologischen Axiom der Einheit des Kanons, das der Auslegung die Einheit in der Mannigfaltigkeit zum Thema macht, und der „historischen“ Würdigung der Einzelschrift. Holl sah bei ihm das Doppelmanliegen Luthers: „ein grammatisches Verstehen, das zur Anschauung wird, und ein damit zusammengreifendes Nacherleben des Inhalts.“ Moldaenke geht der Arbeit im einzelnen nach, verfolgt „das A und O gerade reformatorisch-Flacianischer Verstehenslehre, das in der Mannigfaltigkeit die Einheit sucht und dem diese Einheit zugleich doch nicht anders begegnet als in Gestalt der Vielheit“ (119 f.) durch die Ausführungen über Skopus, Summa (131), über die konkrete Geschichtlichkeit in der Wendung an die Empfänger in ihrer Umwelt (228), über Stildifferenz, über einfachen und figurierten Schriftsinn usw. Und dem Erfassen der Einheit dient dabei der Blick für die *analogia fidei*, die theologische Zentralschau.

Moldaenke sieht das Denken des Flacius beherrscht von dem Grundgedanken der Identität des göttlichen Werkes und Wortes, den er sogar noch radikaler als Luther selber durchgeführt habe (461, 128, 283 u. ö.): Gottes loqui ist sein agere. Wenn dieser Grundgedanke wirklich beherrschend ist, dann steht Flacius freilich in der Urreformation. Aber auch M. will doch nicht leugnen, daß sich

„Zeichen beginnender Erstarrung und heraufziehender Scholastik, unabweisbare Akzidentien“ der Zeit zweiter Reformatorengeneration bemerkbar“ machen (576). Mir scheint, daß das doch in höherem Maße noch gilt als es bei Moldaenke beachtet wird. Daß das Wort oder, wie F. schon einfach sagt, die doctrina die causa instrumentalis bei Gottes Gnadenwalten ist, das bleibt der ganzen Orthodoxie ein vertrauter Gedanke (Glossa compendiaria 676b f.). Mir ist gerade eindrucklich, wie wenig doch solche Aussagen noch hervortreten und wie wenig sie — auch im Vergleich zum jüngeren Melanchthon und andern Zeugen der Reformation — noch die Fülle der urreformatorischen Anschauung von dem lebendigen Gotteswirken durch das Wort widerspiegeln. M. wendet sich mit Geschick und Pathos gegen die Meinung (vgl. O. Ritschl), daß Flacius eine mechanische Inspirationsauffassung habe (286 ff.), und stellt die Berufung der persönlichen Werkzeuge heraus. Aber von den „unmittelbar berufenen“ menschlichen Organen als causa instrumentalis oder ministerialis weiß auch die spätere Inspirationstheorie der Hochscholastik. Entscheidende Probe für die Bewahrung der urreformatorischen Anschauung bleibt die Rechtfertigungslehre. Es ist sicher dankenswert, wenn an der „imputativen“ Rechtfertigung die „Souveränität“ Gottes als das „Irrationale“ herausgehoben wird (461 f.). Aber gleiche Anerkennung kann auch der Rechtfertigungslehre der späteren Orthodoxie nicht versagt werden. Die schon weit fortgeschrittene Vereinseitigung des forensischen Rechtfertigungsbegriffs bei Fl. kann darüber nicht übersehen werden; mit der Gleichsetzung von cognitio und justificatio (488) kann vielleicht die Rechtfertigungslehre der Apologie, aber gewiß nicht mehr die des Flacius gekennzeichnet werden. Daß Fl. auch noch von einem Wachstum des Glaubens reden kann (530), hebt nicht auf, daß bei ihm nun wirklich der Isolierung des Aktes der forensischen Rechtfertigung auch die Neigung entspricht, einseitig den Akt, die Aktualität des Glaubens zu betrachten. Und daß er gewiß auch — wie noch so viele Spätere — von Bibel und Reformator her die Anschauung der Erlösung als der Überwindung der gottfeindlichen Mächte sich bewahrt (440), kann doch nicht hinwegtäuschen über die nomistische Rationalisierung der Soteriologie und das Zurücktreten der Christugemeinschaft als Vermittlung des Heils — und dogmengeschichtlich gesehen ist das alles orthodoxe Fortführung der Melanchthonischen Linie. Es scheint mir wertvoll, wie die Anthropologie — sie hat Fl. die Ketzerberühmtheit eingetragen durch den Satz von der Erbsünde als Substanz (forma substantialis) des Menschen — in eine „heilsgeschichtliche“ Betrachtung hineingezogen wird: Der Mensch steht in den 3 (4) Reichen Gottes, des Satans, Christi (des Antichristen) (91, 327). Aber die heilsgeschichtliche Betrachtung steht bei Fl. selber schon in Gefahr einer gewissen Rationalisierung — wofür nicht zuletzt der (zur reformierten Entwicklung hinüberweisende) Leitgedanke des Bundes, der foedera Gottes Zeugnis sein könnte. Das Problem des orthodoxen Rationalismus ist eben noch nicht erledigt durch die Kritik von natürlicher Theologie und Naturgesetz (389 f.), in der sich Fl. freilich von Melanchthon und vielen andern abhebt. Mir scheint, daß Flacius doch mehr als Darstellung dieses Problems seinen dogmengeschichtlichen Platz hat. Aber dies Problem ist ja nur seinerseits erst in seinem Ernst, in seiner Tiefe genommen, wenn man sieht, wie es wirklich um das reformatorische Erbe geht, in der werdenden wie noch in der ausgebildeten Orthodoxie. Und darum hat die Hoffnung guten Grund, daß diese ebenso gelehrte wie gewandte und anregende Arbeit, die erwartungsvoll den

weiteren Studien zur Hermeneutik der Reformationszeit (Erasmus, Melancthon, Bullinger, Hyperius) entgegensehen läßt, die Neudurchforschung des Altprotestantismus wirksam fördern wird.

Münster i. W.

Hans Emil Weber.

Dr. theol. Franz Xaver Arnold, Studentenseelsorger in Tübingen. Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin. Ein Beitrag zur Rechts- und Staatsphilosophie des konfessionellen Zeitalters. München 1934. VIII und 395 S.

In Arnolds gewandt geschriebener, sehr gut ausgestatteter Schrift soll untersucht werden, wie Bellarmin, der die aristotelisch-thomistische Überlieferung ebenso wohl kannte als die Schule Occams und den Nominalismus, den Problemen seiner Zeit Rede und Antwort steht. Diese Probleme bewegten sich zwischen spiritualistischem Anarchismus und theokratischem Absolutismus.

Durch die Monographie wird insofern eine Lücke ausgefüllt, als die rechts- und staatsphilosophischen Äußerungen B.s bei Freunden und Gegnern verschieden gedeutet werden. Verf. berücksichtigt das ganze, auch ungedruckte Material, das einen Zeitraum von fünf Jahrzehnten umfaßt.

B. vollzog den Anschluß an Thomas v. Aquino, was für seine Staatslehre von Bedeutung wurde; auch in der Kontroverstheologie betont er die naturrechtliche Staatslehre der aristotelisch-thomistischen Überlieferung. Zur endgültigen Formulierung seiner Theorie kam er wegen des auch durch die Teilnahme Sarpis bekannten Kampfes der römischen Kurie mit Venedig, sowie wegen seiner Auseinandersetzung mit König Jakob I. von England und dem Gallikanismus. Nach Arnold bestand die Leistung B.s in der Anwendung und organischen Weiterentwicklung genannter Grundsätze auf die Bedürfnisse seiner Zeit.

B. stellt die reformatorischen Lehren auf Grund eines ausgedehnten Quellenstudiums dar, stützt sich freilich bisweilen auch auf abgeleitete Literatur. Seine zeitweilige Verfehmung in Paris und London, sowie seine Indizierung durch Sixtus V. beweisen, daß er die Mitte zwischen zwei Gegensätzen innezuhalten bemüht war.

Der 1. Hauptteil (15—77), der die Naturrechtslehre B.s behandelt, geht aus von der Zerstörung der Grundlagen des Naturrechtes durch den Nominalismus und behandelt dann die Naturrechtslehre der Reformatoren: B. soll die weltanschaulichen Grundlagen des Naturrechtes wieder hergestellt haben; seine Staatslehre wird gewürdigt im 2. Hauptteil (77—269); sie folgt denselben Kategorien, die Kleinhappl für die Lehre Molinas benutzt hat. Dies setzt sich noch im 3. Hauptteil (269 bis 373) fort, indem die Beziehungen der Staaten untereinander und das Verhältnis von Staat und Kirche zur Sprache kommen. Bei der Darstellung dieses Verhältnisses führt A. zunächst in die problemgeschichtliche Situation ein, legt die Lehre der englischen Staatsphilosophen dar, verfolgt die Ausläufer der hierokratischen Theorie und die vermittelnde Theorie der Dominikaner des 14. und der Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts. Dann folgt B.s Lehre von der indirekten Gewalt (sein Kirchenbegriff, dessen Verhältnis zum Staatsbegriff, Königtum Christi, Grenzen der kirchlichen Jurisdiktion, Ablehnung der hierokratischen Theorie, Aufstellung der eigenen Theorie von der potestas indirecta).

In einem kurzen Schlußkapitel wird die Staatslehre B.s einer Würdigung unterzogen. Der Kardinal hat die Unveränderlichkeit und

Unentbehrlichkeit des Naturrechtes in vollem Umfange wiederhergestellt; er hat seinen Platz auch unter den Begründern der modernen Völkerrechtswissenschaft. Ein Gegensatz zwischen der Staatslehre des Kardinals und der thomistischen Überlieferung ist nicht vorhanden; seine Lehre kehrt die Selbständigkeit und Eigenart des Staates gegenüber der geistlichen Gewalt hervor; er leitet gegen die absolutistischen Tendenzen seiner Zeit eine Gegenbewegung ein. B. war der Hauptanwält von Kirche und Papsttum gegenüber den gallikanischen Ansichten Jakobs I. und seiner Hoftheologen. Dabei hat er den Leitgedanken der indirekten Gewalt geschichtlich aufgezeigt, systematisch durchgeführt und schöpferisch geklärt.

Es folgt (373—385) ein Literaturverzeichnis und 384—395 ein Namen- und Sachregister. Außer den S. 372 verzeichneten Druckfehlern sind mir noch andere aufgefallen.

Krefeld.

G. Buschbell.

Joh. Kleinhappl, S.J., *Der Staat bei Ludwig Molina.* (= Philosophie und Grenzwissenschaften Bd. V Heft 5/6.) Innsbruck 1935. VIII und 180 S.

Dr. Julius Seiler, S.M.B., *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez.* (= Philosophie und Grenzwissenschaften Bd. VI Heft 5.) Innsbruck 1935. VII und 110 S.

Die Arbeit von Kleinhappl hätte, wäre sie früher erschienen, als geschichtliche Vorarbeit für die von Arnold dienen können, obwohl sie selbst ausdrücklich darauf verzichtet, Molina nach rückwärts zu verfolgen und dessen Wirkungen nach vorwärts festzustellen. Er will nur die Gedanken und die Lehre M.s klar und scharf herausarbeiten, was ihm auch recht gut gelungen ist. M. betrachtet Gott als letzte Ursache des Staates, daher ist Vereinigung zum Staate sittliche Pflicht. Der Zweck des Staates wird darin gesehen, daß der Mensch in ihm seine leibliche, geistige und sittliche Vollendung finden soll. Es wird dann gehandelt über das Wesen und die Gewalt des Staates (Gott ist die Quelle der Staatsgewalt; deren Beeinflussung durch den Sündenfall; ihr Verhältnis zum Naturrecht und zum Gewissen des einzelnen). Die Staatenbildung erfolgt durch Vertrag. Im einzelnen folgen dann noch Äußerungen über die verschiedenen Staatsformen, Absetzbarkeit des Herrschers, den Tyrannenmord, ferner über das Verhältnis der Staaten untereinander (das Allvölkerrecht, den Krieg, Bedingungen des gerechten Krieges, Verhalten in und nach dem Kriege). Zuletzt kommt das Verhältnis von Staat und Kirche an die Reihe: Überordnung der Kirche über den Staat: Verhältnis der kirchlichen Gewalt zu der des Staates. M. (135—160) war es vor allem zu tun um die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Folgerichtigkeit des Systems. — Unverständlich blieb mir die Kapitelüberschrift S. 161 (vgl. auch S. VII): „Die Machtvollkommenheit Christus als Menschen in zeitlichen Dingen.“

Der Jesuit Suarez (1548—1617) sei hier nur genannt, weil auch seine Staatslehre mit in dieselbe Reihe gehört (vgl. H. Rommen, *Die Staatslehre des Franz Suarez*, 1926). Seiler hat die Lehre vom Zweck aus den Werken in fleißiger Arbeit zusammengesucht und mosaikartig zusammengestellt. Suarez steht auf den Schultern von Aristoteles. Dem Stagiriten gegenüber bedeutet er eine Verschiebung des Blickfeldes und eine Vertiefung der Probleme und ihrer Lösungen. Wie dem Griechen, so steht Suarez auch den scholastischen Denkern selbständig gegenüber.

Krefeld.

G. Buschbell.

Neuzeit

Ernst Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ibero-amerikanische Studien, Heft 4. Ibero-amerikanisches Institut, Hamburg 1955. 85 S.*

Es ist sehr dankenswert, daß in dieser sehr kenntnisreichen, gedankenscharfen und gut geschriebenen Untersuchung die Aufgabe wieder aufgenommen ist, die ich 1907 in meiner Würdigung der „philosophischen Scholastik des deutschen Protestantismus“ angriff, die vorwärtsdrängende Problematik in dieser Scholastik, ihre Rezeption der Metaphysik als „ein Stück Vorgeschichte des deutschen Idealismus“ (S. 14) zu verstehen. Ein Philosoph, der wie Ottmar Dittrich (Gesch. d. Ethik IV) den ganzen Altprotestantismus selbstverständlich noch zum Mittelalter rechnet, kann dafür kein rechtes Verständnis haben, und ein katholischer Theologe wie Eschweiler muß, in moderner Aufmachung, die den gleichen Barockstil aufzeigt, die alte irrige These der einfachen Abhängigkeit dieser protestantischen Scholastik von dem spanischen Meister Suárez verfechten. Durch Lewalter wird der selbständige Ursprung der metaphysischen Bewegung im lutherischen Deutschland nachgewiesen, vor allem an dem Helmstädter Cornelius Martini als dem Bahnbrecher, wird weiter (im Gegensatz zu der Neigung bei Troeltsch und Eschweiler, nur das Verlangen nach Denk- und Disputiertechnik zu sehen) der Charakter der Realwissenschaft, der Ontologie, das Sachinteresse, wird besonders auch das aus der innerprotestantischen Auseinandersetzung stammende theologische Anliegen, das ich seinerzeit herausstellte als Voraussetzung für das Aufkommen der Metaphysik, wird endlich auch der Unterschied der zunächst philologischen Altaristoteliker von der neuen systematischen Ontologie bestätigt und beleuchtet. Neu ist vor allem der Aufweis des fortwirkenden Humanismus in Spanien und Deutschland (Stilideal! Quellen! philosophischer Charakter der Wissenschaft), neu ist die sorgfältige Verfolgung der Rezeption des (von mir nicht genügend anerkannten) Einflusses von Suárez, neu und recht bedeutsam ist auch die Beobachtung des Auseindertretens von Ontologie und Theologia naturalis. Nicht verfolgt wird die Problematik, die aus dem Aufkommen erkenntnistheoretischer Fragestellung erwächst; so bleibt die Arbeit von Männern wie Gutke und Calov (64 A.), auf die ich das Augenmerk hinlenkte, mit Nachfolge von Petersen und Dittrich, beiseite. Auch meine Frage, ob nicht doch vom neuen theologischen Denken ein Einfluß zu spüren sei, bleibt außerhalb des durch das Thema bestimmten Gesichtskreises.

Münster i. W.

H. E. Weber.

Robert Haaß, Johann Arnold de Reux, Generalvikar von Köln (1704—1730). Eine Studie zur kirchlichen Verwaltung des Erzbistums Köln. (Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein VI, Köln 1956.)

Die geistliche Regierung der Erzdiözese Köln im 18. Jahrhundert ist — im Gegensatz zur politischen Regierung des Erzstifts — historisch sehr wenig erforscht. Trotz neuer Versuche klaffen da noch große Lücken. Haaß entwirft im vorliegenden Buch auf Grund vor allem von 5000 Briefkonzepten des Generalvikars de Reux und der Generalvikariatsprotokolle aus dem Historischen Archiv der Erzdiözese Köln

ein Bild vom Aufbau der kirchlichen Verwaltung am Anfang des 18. Jahrhunderts, der Reformtätigkeit de Reux' im Welt- und Ordensklerus und der Hebung der religiösen Volksbildung. Man muß sich wundern, daß zu einem Posten, der an erster Stelle einen ganzen Juristen und Kanonisten, besonders in den damaligen Zeitläuften, erforderte, ein so ausgesprochener Seelsorger berufen wurde, daß Verf. sagen kann, das seelsorgliche Moment sei in der Amtszeit de Reux' das beherrschende gewesen. Vielleicht ist gerade diese Qualifikation der Hauptgrund gewesen, daß die Schäden und Wirren der vortridentischen Zeit nun endlich paralytisch werden konnten. In diesem Zusammenhang spricht H. von dem „Höhepunkt der katholischen Restauration“ im Erzbistum Köln. — Das Wirken einer Verwaltungsinstanz innerhalb der Kirche ist gewiß oft weit vom religiösen Leben entfernt, aber Verf. versteht es, durch anziehenden Stil und lebendige Darstellung, Herausheben des Wichtigsten und gute Gruppierung des Materials über die dem Gegenstand anhaftenden Schwierigkeiten hinwegzuführen.

Wuppertal-Oberbarmen.

Eduard Hegel.

Walther Bienert, *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Akademischer Verlag, Halle 1934. XIII und 550 S., 4 Abb. Brosch. RM. 16.—, gebd. RM. 18.60.

Zwei unbestreitbare Verdienste hat diese umfängliche, aus einer philosophischen (von Menzer befürworteten) und einer theologischen Dissertation (aus der Schule Barnikols) zusammengeschweißte Arbeit: Einmal faßt sie mit schöner Gründlichkeit alle bisherige Thomasiusforschung zusammen und ist fernerhin als bio-bibliographisches Hilfsmittel von nicht zu unterschätzendem Wert, zum andern begreift sie die vielfältig schillernde Gestalt des Gelehrten unter einem einheitlichen Aspekt und hat damit viel vor dem von Fleischmann herausgegebenen, bei aller Monumentalität recht disparaten Sammelwerk der Hallischen Professoren dreier Fakultäten „Christian Thomasius, Leben und Lebenswerk“ (= Beiträge zur Geschichte der Universität Halle, Bd. II, Halle 1931) voraus, so gewiß die theologische, philosophische, juristische und pädagogisch-publizistische Leistung Thomasii auf die eine Persönlichkeit bezogen werden muß. Aber während in Fleischmanns Gedenkschrift quot capita tot sensus walten und demgemäß über der Vielfalt die Einheit verloren zu werden droht, scheint es als ob bei Bienert die umgekehrte Gefahr nicht ganz gebändigt wäre und die einheitliche Formel der Vielfalt nicht gerecht würde. Wenn das Schlußwort des Buches nicht ohne Stolz erklärt, daß der Ring geschlossen, mit anderen Worten, daß der einleitend angebotene Beweis geglückt sei, und Thomasius jetzt als „Vorkämpfer“ und „symbolisch der große Führer“ im „Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit“ vor uns stehe, so läßt sich die weite Formel noch allenfalls halten, wenn Bienert aber fortfährt „die christliche deutsche Neuzeit hebt mit und durch Thomasius an“, lassen sich die Einwände nicht mehr unterdrücken. Wort und Sache einer „christlichen deutschen Neuzeit“ sind zu gewaltig, um einzig an die gewiß ehrfurchtgebietende Gestalt des großen Gelehrten und streitbaren Publizisten geknüpft zu werden. Der Schatten des größeren Leibniz steht zu sichtbar über der Epoche, als daß die Entdecker- und

Retterfreude des Biographen alles Licht einzig auf Thomasius fallen lassen darf. Als ein Beispiel der vereinfachenden Darstellungsweise Bienerts sei auf seine Behauptung verwiesen (II, 1, 1a S. 152), daß zu Beginn des XVIII. Jahrhunderts Aufklärung und Pietismus „in ihrer gemeinsamen Frontstellung gegen die Orthodoxie“ sich als ein „lebendiges Ineinander“ darstellten. „Die symbolische Gestalt für diese innere Harmonie ist Christian Thomasius. Von ihm aus reicht diese Verbindung noch weit in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinein zu Zinzendorf, Bengel, Oettinger, Semler, Spalding. Alle diese Männer sind ‚Aufklärer‘ und ‚Pietisten‘ zugleich.“ Wenn vollends aus dieser Behauptung eine generelle Folgerung gezogen wird: „Die englische Aufklärung läuft in den Deismus, die französische in den Atheismus, die deutsche in den Idealismus. Hier liegt der große Gegensatz von westeuropäischer und deutscher Geistesart“, dann läßt sich Bienerts Verfahren vorsichtig ausgedrückt nur als eine unzulässige Vereinfachung der Geistesgeschichte des XVIII. Jahrhunderts charakterisieren. Mit solchen Sätzen vergewaltigen Epochenbezeichnungen, die nicht zum Begriff geklärt sind, die Buntheit des historischen Geschehens. Damit ist der grundsätzliche Einwand gegen die neue Darstellung des Thomasius bezeichnet: Bienert vermittelt eine Fülle wertvoller Einzelergebnisse, aber er vermag die komplizierte Erscheinung nicht mit der ihr gebührenden Schärfe in den Ablauf der Geistesgeschichte einzugliedern.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

O. Uttendörfer, Zinzendorfs religiöse Grundgedanken. Verlag der Missionsbuchhandlung, Herrnhut 1935. 315 S. Geb. RM. 3.50.

Seiner „Weltbetrachtung Zinzendorfs“ von 1929 läßt der auf vielen Feldern der Geschichte der Brüdergemeine bewährte Forscher eine „Religionsphilosophie Zinzendorfs“ folgen, die gleichzeitig mit Bettermanns Buch über Zinzendorfs Theologie und Sprache (vgl. Z.f.K. LV S. 418) entstanden ist und in ihrer Unabhängigkeit von dem Schwesterwerk als willkommene Ergänzung gelten darf. Uttendörfers Werk hat mehr einführenden Charakter als das Bettermanns, es ist schlichter, erläutert mit einer Fülle von Textproben und gliedert den Stoff viel primitiver. Der nahezu handbuchartige Aufbau läßt das Werk für Außenstehende geeigneter und informativer erscheinen; demgemäß verzichtet Uttendörfer auf viele in die Tiefe dringende Spezialuntersuchungen, die den Wert der auch grundsätzlich bedeutenderen Arbeit von Bettermann ausmachen. Schon der paradox wirkende, in seinen Ergebnissen aber die Konzeption aufs schönste bestätigende Ausgangspunkt, die vielbefehdete Sprache Zinzendorfs in der „Sichtungszeit“ mit seiner Theologie in Wechselbeziehung zu setzen, sichert Bettermanns Buch eine schöne Einheitlichkeit in der Gliederung der von ihrem Schöpfer niemals systematisch verknüpften Gedanken, die Uttendörfers in zwölf ungleichwertigen Kapiteln aufgebaute Arbeit mangeln muß. Es gilt kein „Werturteil“ — nur ist es am Platze, festzustellen, daß die jüngste Darstellung von „Zinzendorfs religiösen Grundgedanken“ einfacher und im Begrifflichen weniger scharf gehalten ist, als die gleichzeitige Spezialstudie, die eine ganze Theologie Zinzendorfs in sich begreift, während es hier um eine einführende Darstellung eben der „Grundgedanken“ geht.

Uttendörfer beginnt bei Zinzendorfs frühem Gottesbegriff, der lediglich einen *deus absconditus* in sich begreift, charakterisiert seine Auffassung vom Wesen der Religion, die ihn als Präromantiker kennzeichnet, zeigt die überragende Bedeutung des Offenbarungsgedankens in seinem Wirken und schreitet dann über die Erklärung der Sünde als „Independenz gegen Gott“ zum Kernstück vor: der Christologie. Aus dem Hauptsatz: „Der Schöpfer ist der Heiland“ und aus der Aneignung des Heils durch lebendige Vorstellung des Kreuzestodes entwickelt sich die gewandelte Sündenlehre, die nicht mehr von Independenz, sondern von Unglauben spricht, und die in der Praxis der Brüdergemeine verwirklichte Lehre vom Umgang mit dem Heiland. Auf Grund derart vorgenommener Abgrenzungen kann Uttendörfer in großen Zügen Zinzendorfs Stellung zu Mystik und Deismus umschreiben und in einem Schlußkapitel „Der arme Sünder“ die Trennung des zerknirschten Erlösten im Sinne des Grafen vom selbstgerechten Pietisten betonen. Damit ist der Umkreis der Gedanken umschritten. Vieles verlangte noch eine strengere Bestimmtheit — Bettermann hat gezeigt, wie ein solches Verfahren möglich ist, ohne Zinzendorfs proteische Wandlungsfähigkeit in ein Pseudosystem zu pressen — der ersten Orientierung aber konnte kaum besser gedient werden als durch die ruhige, quellenmäßig reichlich belegte und angenehm lesbare Darstellung Uttendörfers.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

Jörg Schneider, *Die evangelischen Pfarrer der Markgrafschaft Baden-Durlach in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts.* (Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der evang. Landeskirche Badens, Heft X.) Verlag Moritz Schauenburg, Lahr i. B. 1936. 295 S. 8°. RM. 7.70.

Der Verfasser hat sich die lohnende Aufgabe gestellt, die Geschichte der evangelischen Kirche in Baden in der zweiten Hälfte des 18. Jahrh. aufzuhellen und darzustellen, zumal sie bis heute wenig erforscht ist. Im Mittelpunkt seiner fesselnden Darstellung steht der evangelische Pfarrerstand. Um zu ermitteln, welche Fülle von Material aus den kirchlichen, staatlichen und städtischen Archiven verarbeitet ist, geben wir eine Übersicht über den reichen Inhalt dieses Heftes. Es wird eröffnet durch den Abschnitt: Die Leitung der Kirche (Markgraf, Kirchenrat, Spezialsuperintendenten); sodann schildert der Verf. die Herkunft (meist aus Pfarrhäusern, aber auch aus Beamten und Handwerkern) und den Bildungsgang der Pfarrer (auf einem der Universität ähnlichen Gymnasium), sodann den Eintritt in das Amt (nach Prüfung, Vikariat, Fortbildung in Theorie und Praxis, Ordination, Lehrverpflichtung einschließlich der Concordienformel), ferner seine Stellung in Staat (in bürgerlichen Dingen), in Kirche (bei Visitationen und auf Synoden) und Gemeinde (Beschäftigung mit Landwirtschaft, Stellung zum Volksaberglauben). Von besonderer Bedeutung ist die Schilderung führender Persönlichkeiten (wie Bürklin, Stein, Walz, Mauritii, Sachs, Bouginé, Tittel, Sandner, Posselt). Weitere Abschnitte berichten über Gottesdienst (Agende, Gesangbuch), Unterricht (Jugenderziehung) und Seelsorge (Kirchenzucht, Beichte, Hausbesuche etc.). Der Abschnitt „Die wissenschaftliche Fortbildung“ gewährt einen tiefen Einblick in die Bibliotheken der Pfarrer; der folgende, überschrieben: „Die Theologie“, schildert die Zeit der Orthodoxie, des Pietismus, der Aufklärung, ihren Kampf und ihre Überwindung; das Heft schließt mit der Schilderung

der Stellung der lutherischen Kirche des Landes zu den Reformierten (Gründung der Union) und zu den Katholiken. Personen-, geographisches und Sachverzeichnis erleichtern die Benützung des kirchen- und heimatgeschichtlich wertvollen Buches.

Magdeburg.

Georg Arndt.

Rudolf Heinze, *Die Kulturauffassung Schleiermachers nach der „Ethik“ und der „christlichen Sitte“*. Leopold Klotz, Gotha 1935. 57 S. 2.— RM.

Nachdem Schleiermacher als Kulturtheologe gebrandmarkt worden ist, ohne daß sich jemand die Mühe gemacht hätte, seinen Kulturbegriff zu untersuchen, empfindet der Verf. hier mit Recht eine Lücke, die es zu schließen gilt. Der Kulturbegriff Schleiermachers muß sich aus seiner Ethik ergeben, und da Schleiermacher über philosophische und über theologische Ethik gelesen hat, folgt daraus die Zweiteilung der Arbeit, die Untersuchung der Kulturauffassung in der philosophischen Ethik und in der christlichen Sitte. Die Quellen, über die der Verf. sorgfältig Auskunft gibt, sind leider so, daß sie kein vollständiges Bild geben, Schleiermacher hat an seine ethischen Untersuchungen nicht mehr die letzte Hand legen können. Trotzdem gelingt es dem Verf., eine Vorstellung von Schleiermachers Kulturbegriff zu geben. Im ethischen System steht die Kultur auf seiten der organisierenden Vernunft, nicht auf seiten des Erkennens. Der Umfang der Kultur kann im engeren und im weiteren Sinne bestimmt werden. Im engeren Sinne umfaßt die Kultur die Talentbildung, die Bildung überpersönlicher Größen, mit deren Hilfe die Natur von der Vernunft bewältigt wird. Im weiteren Sinne ist Kultur das Organisieren der ganzen gegenständlichen Natur. Real gesprochen versteht Schleiermacher unter Kultur das, was durch Gymnastik, Mechanik, Agrikultur und Sammlung geleistet wird, wobei unter Gymnastik nichts anderes als Talentbildung zu verstehen ist, Mechanik und Agrikultur für anorganische und organische Natur stehen und Sammlung die erhaltende Tätigkeit, die Sammlung von Erfahrungen bedeutet. Die Kultur hat aber, so nüchtern sie hier anmutet, einen ganz tiefen sittlichen Gehalt, denn jedes Handeln der Vernunft auf die Natur ist sittliches Handeln. Schleiermachers Ethik erweist sich als wirklichkeitsnah. Das Eigenartige an Schleiermachers Kulturbegriff ist die Ausschaltung alles Persönlichen. Kultur ist das gemeinschaftliche Handeln der Vernunft auf die Natur, ohne Beziehung auf den einzelnen Menschen. Sie gehört ganz in die Sphäre des Gemeinsamen. Da, wo ein gemeinsames Organisieren der Natur durch die Vernunft stattfindet, steht in Schleiermachers System der Staat. So ergibt sich als dringlichste Aufgabe, die Kultur als Bedingung und als Wesen des Staates herauszuarbeiten. Die Beziehung von Kultur und Staat wird von Schleiermacher auf doppelte Weise hergestellt: einmal rein konstruktiv von der Vernunft her — durch das gemeinschaftliche Handeln der Vernunft auf die Natur wird Kultur, entsteht der Staat — und das andere Mal vom Gegenpol der Natur her — durch Zusammenschluß der Familien entsteht der Staat. Hier ist das Eigentümliche, Individuelle, das im konstruktiv gewonnenen Kulturbegriff keine Rolle spielte, doch hineingekommen! (Geselligkeit und Familie entstehen ja durch das eigentümliche Handeln der Vernunft auf die Natur!) So stehen zwei Kultur- und Staatsbegriffe nebeneinander, der konstruierte, allgemeine Staat, und der organisch gewordene Nationalstaat. Der Verf. sieht hier eine Zwiespältigkeit in Schleier-

machers Denken, die ich nicht zugeben möchte. Es ist der Wille zur Universalität, der Schleiermacher zwingt, jedes Problem von den entgegengesetzten Polen her zu untersuchen. Daß sich dann die beiden Ansichten nicht immer genau in der Mitte treffen, sondern die eine das Übergewicht bekommt, liegt in der Fülle der Wirklichkeit beschlossen, die sich der Systematisierung entzieht. In unserem Falle überwiegt, wie der Verf. ganz richtig herausstellt, die organische Auffassung, der Staat als Nationalstaat. Der Staat ist die gemeinsame organisierende Tätigkeit unter einer individuellen Idee der Kultur.

Interessant sind die Bemerkungen über das Zurücktreten des Begriffes Kultur in den späteren Entwürfen.

Trägt die Behandlung des Begriffes Kultur in der christlichen Sitte zur Vervollständigung des bisher Gewonnenen bei? Im System der christlichen Sitte steht die Kultur auf der Seite des in die Weite gehenden wirksamen Handelns, hat also die entsprechende Stelle wie in der Ethik. Da die christliche Sitte universaler gerichtet ist als die Ethik — das Pneuma ist die bewegende Kraft, über der Talentbildung steht die Gesinnungsbildung — ist auch der Kulturbegriff hier ein erweiterter. Die Kultur erscheint als universaler Prozeß. Sie umfaßt Staat und Geselligkeit. Erst in der christlichen Sitte ist die Dreigliederung von Person, Staat und Menschheit wirklich erreicht.

Der Verf. erkennt die Wirklichkeitsnähe des Schleiermacherschen Kulturbegriffes an, kritisiert aber den Mangel eines lebendigen Schöpfungsgedankens, eines lebendigen Verhältnisses der Kultur zu Christus, die vorschnelle Verbindung der Kultur mit der Sittlichkeit, das Zurücktreten der Persönlichkeit im Kulturprozeß, die Ausschaltung der Konfliktmöglichkeiten in seinem System. Zu diesen kritischen Erwägungen ist zu sagen, daß hier natürlich wichtige Ansatzpunkte liegen, um Schleiermacher von einer anderen theologischen Position aus anzugreifen. Andererseits sind z. B. die Verbindung der Kultur mit der Sittlichkeit, die Ausschaltung der Konfliktmöglichkeiten ein Beweis für Schleiermachers Willen zum System, zur einheitlichen gedanklichen Erfassung des Universums. Kultur und Sittlichkeit müssen zusammenstimmen, wenn die Welt Schöpfung Gottes ist. Kulturkritik kann es hier nicht geben. Ehe wir von unserer heutigen Position aus zu einer Kritik an Schleiermacher kommen, müssen wir ihn erst einmal in seinem ganzen Ausmaß verstanden haben. Darin bringt uns diese Abhandlung einen Schritt weiter. Sie beweist aber auch, wieviel noch zu tun ist, gerade in bezug auf Schleiermachers ethisches System.

Jena.

Hanna Jursch.

August Klein, Friedrich Graf zu Solms-Laubach,
Preußischer Oberpräsident in Köln (1815—1822).
(Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 15, Köln 1956.)

Der wenig bekannte erste und einzige Oberpräsident in Köln, Solms-Laubach, hat in der kölnischen Kirchengeschichte offenbar keine aktive Rolle gespielt, trug aber infolge seines Verständnisses für rheinische Eigenart und seines feinen Taktes in religiösen Fragen nicht wenig zur Anbahnung eines freundlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der neuerworbenen Provinz bei. Mit Recht wird ihm Toleranz und Objektivität gegenüber der katholischen Kirche nachgerühmt. Zwar wurden seine Bemühungen um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten nach der Säkularisation, um eine gründlichere wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen, Hebung des Schulwesens usw.

vom damaligen Generalvikar Fonck als Eingriffe in die Kirche bekämpft, sind aber durchaus positiv, selbst von kirchlicher Seite her, zu werten, wie das auch das glückliche Einvernehmen mit dem „Wiederhersteller“ des Erzbistums Köln, Erzbischof Spiegel, beweist. (Zwei interessante Schreiben Foncks und Spiegels im Anhang!) — Daß Solms dabei ein Kind seiner Zeit ist und demgemäß seine Haltung gegenüber der Kirche stark josephinistisch ist, überrascht nicht. — Die Meinung des Verf. S. 85: „Wenn irgendwo in Deutschland, so hat die Idee einer deutschen Nationalkirche am Rhein stets am schnellsten Fuß fassen können“, wobei als Beweis Nikolaus von Cues, Weihbischof Hontheim, der Emser Kongreß und Wessenberg zitiert werden, ist nicht haltbar. Denn keine von den angedeuteten Bewegungen hat in den Rheinlanden nennenswerten Nachhall gefunden, allenfalls fanden sie in akademischen Kreisen einigen Anhang (Febronianismus, Altkatholizismus). Der Rheinländer ist gerade im Religiös-Kirchlichen außerordentlich konservativ (vgl. den Mißerfolg der Aufklärungstheologie im Rheinland), wobei zugegeben sei, daß er sich oft nach außen „wie ein Auf- und Angesetztes und daher schnörkelhaft“ gibt (S. 85). Man vergleiche hierzu auch die ausgezeichnete Charakteristik, die Karl Eschweiler in „Zwei Wege der neueren Theologie“ S. 18 gibt.

Wuppertal-Oberbarmen.

Eduard Hegel.

Curt Horn, Die vor uns gewesen sind. Ein Bild Alt-Berliner Kulturgeschichte, gesehen von den Friedhöfen am Hallischen Tor im Jahre ihres 200jährigen Bestehens. Georg Siemens Verlagsbuchhandlung, Berlin 1936. 146 S. 3.50 RM.

Curt Horn versteht sein Buch „Die vor uns gewesen sind“ mit dem Untertitel „Ein Bild Alt-Berliner Kulturgeschichte, gesehen von den Friedhöfen am Hallischen Tor im Jahre ihres 200jährigen Bestehens“ und will dem Leser die Augen schärfen für die Aufgabe, die Friedhöfe als Stätten „von deutscher Kultur vergangener Zeiten“ zu erhalten und zu pflegen. Als kultur- und geistesgeschichtliche Untersuchung möchte seine Schrift die Überzeugung wachrufen: „Die vor uns gewesen sind, leben noch unter uns.“

Das 1. c. reiht unter der Überschrift „Moderne Friedhofsgestaltung und alte Friedhöfe“ einige grundsätzliche Gedanken aneinander, unterscheidet die drei Typen „Frömmigkeit, Romantik, Sachlichkeit“ und umreißt das wesentliche Problem mit den Worten: „Die Frage hat eben nicht nur eine städtebauliche Seite, sondern eine viel wichtigere seelische Bedeutung“. c. 2 gibt die Geschichte des Friedhofs am Hallischen Tor wieder. Die schlicht dargebotenen, gut ausgewählten Quellenstücke aus alten Akten und Berichten sprechen für sich selbst und geben ein lebendigeres Bild, als verarbeitende Darstellung es zu tun vermöchte. Dann behandelt Verf. (c. 3) die „Kirchen als Begräbnisstätten“, beschreibt (c. 4) die Grabsteine des späteren 18. Jahrhunderts, geht (c. 5) kurz auf den Klassizismus ein, wobei er das architektonische und das plastische Grabmal gesondert betrachtet, verweist (c. 6) auf den durch die Eisengießerei beschleunigten „Niedergang der Grabmalakunst“ und wirft einen flüchtigen Blick (c. 7) auf die „Historischen Miniaturen aus dem 19. Jahrhundert“.

Da das Buch weder inhaltlich noch formal Anforderungen stellt, denen allein der Wissenschaftler genügen könnte, wendet es sich bewußt an das breite Publikum. Vielleicht erklärt sich aus dieser Bestimmung eine größere Knappheit in der Auswertung des Stoffes, als man sie von einer „kultur- und geistesgeschichtlichen“ Untersuchung erwarten

sollte. Verf. beschränkt sich in der Hauptsache auf die Beschreibung von Friedhofsgeschichte und Friedhofsmälern. Daß diese einen breiten Raum einnimmt, wird man allerdings abgesehen von sonstiger Berechtigung deshalb begrüßen, weil dabei stilistische Härten weniger in Erscheinung treten. (Die Sparsamkeit der Gliederung geht leider auf Kosten von Übersichtlichkeit und Klarheit.)

Im einzelnen kann man anderer Meinung sein als Verf. So läßt sich z. B. gerade vom christlichen Standpunkt aus nicht schlechthin behaupten, es sei ein Zeichen des Verfalls, daß man an das Grab E. T. A. Hoffmanns so nahe „andere Grabstätten heranrückt, statt dieses Grab durch Umpflanzung herauszuheben“. Auch das berechtigte Bestreben, große Tote zu ehren, darf aus dem Friedhof keine Denkmalsstätten machen. Ein solcher Vorbehalt bedeutet keineswegs eine „Überspitzung des Gemeinschaftsgedankens“, die Verf. (S. 15) als „nicht deutsch“ ablehnt.

Gerade weil sich das Buch nicht ausdrücklich an den kunstgeschichtlich Gebildeten richtet, darf die Pietät vor der Würde des Gegenstandes nicht über einer zu „populären“ Darstellung außer acht gelassen werden (vgl. S. 105). Jeder Einsichtige wird die Entgleisungen der Friedhofskunst des ausgehenden 19. Jahrhunderts ablehnen, aber den Angehörigen ist die Erinnerungsstätte eines verstorbenen Familienmitgliedes auch dann ein liebes Vermächtnis, wenn der Grabstein aus poliertem schwedischem Granit hergestellt ist, „den der auch über viel Zeit verfügende Rentner immer schön putzen muß“.

Die im Verlauf der Untersuchung gestreiften Lebensschicksale bedeutender Menschen, die zum Teil geradezu gebieterisch nach flotter, lebendiger Darstellung verlangen, sind an sich so interessant, daß sie auch bei flüchtiger Skizzierung fesseln.

Außerdem ist es verdienstlich, durch das gebotene Bildmaterial die Aufmerksamkeit auf ein nur zu leicht übersehenes Gut bürgerlicher Kultur zu lenken.

Berlin-Friedenau.

Eva Aleith.

Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äußerungen zur Kirchenfrage. Band 3: Das Jahr 1955. Gesammelt und eingeleitet von Kurt Dietrich Schmidt. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1956. 540 S. Preis RM. 7.40, geb. RM. 8.80.

Den beiden ersten Bänden dieses wichtigen Sammelwerks, das niemand entbehren kann, der sich um ein begründetes Verständnis der kirchengeschichtlichen Ereignisse der Gegenwart müht (vgl. ZKG. 1956 S. 429), ist nun der lange erwartete dritte Band, der die Äußerungen des Jahres 1955 umfaßt, gefolgt. Die Äußerungen, denn — insofern entspricht der Titel nicht mehr ganz dem Inhalt — von eigentlichen „Bekenntnissen“ kann man bei den meisten der hier zum Abdruck gelangten Stücke ja nicht mehr reden. Aber freilich kreisen fast alle Äußerungen um das Problem des kirchlichen Bekenntnisses und Bekennens, eine sehr wertvolle Fundgrube für jeden, der sich von Amts oder Interesses wegen mit eben diesem Problem und seinen mannigfachen Folgerungen und Auswirkungen zu beschäftigen hat. Das Jahr 1955 — die Einleitung des Herausgebers S. 9—16 orientiert wieder ausgezeichnet in großen Zügen über seine wichtigsten Geschehnisse und ihre Rückwirkungen — bringt die Entwicklung, die allmählich auf die Einsetzung der staatlichen Kirchausschüsse hinführt, eine Episode, die nun bereits abgeschlossen hinter uns liegt. Man ver-

gegenwärtigt sich darum doch die Kundgebungen und Gutachten aus jener Zeit mit nicht geringerer Aufmerksamkeit. Im Gegenteil, deutlich zeichnen sich in ihnen bereits die Fragen ab, die uns in der kommenden Zeit beschäftigen werden.

Berlin-Lichterfelde.

Walter Dreß.

Zur kirchlichen Ostgeschichte

- J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*. Bibliothèque catholique des sciences religieuses. Librairie Bloud & Gay 1954.

Der ausgezeichnete Kenner der kaukasischen Sprachen legt hier einen vorzüglichen Grundriß der georgischen Literatur von den Anfängen bis auf unsere Tage vor. Die georgische Literatur ist wie die so vieler indogermanischer und semitischer Völker des vorderen Orients eine rein christliche. Wer wie der Rez. nicht mit der Sprache vertraut ist, erhält einen vollständigen Überblick über das georgische Schrifttum. In den letzten Jahren ist ja gerade die georgische Bibelüberlieferung dank der Arbeiten von Blake in den Vordergrund der Textkritik getreten; schon dazu allein gibt dieser Grundriß eine bequeme Einführung. Sehr vollständige Indizes und Literaturnachweise erleichtern den Gebrauch. Es gibt eine Reihe von Schriften Hippolyts u. a., die nur durch das Georgische erhalten sind, und so findet man aus der älteren Kirche wie aus späteren Zeiten manches Wichtige verzeichnet, was die Georgier sich haben übersetzen lassen. Aber auch die mittelalterliche Geschichte der Georgier und die neuere Zeit sind gleichmäßig dargestellt. Man darf dies Büchlein durchaus als eine sehr reizvolle Einführung in die georgische Literatur empfehlen, zumal auch bei uns neuerdings für die Völker des alten Rußlands und insbesondere ihre kaukasischen Glieder ein lebhaftes Interesse vorhanden ist.

Berlin.

H. G. Opitz.

- A. M. Ammann (S.J.), *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newskis*. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie. („*Orientalia Christiana Analecta*“, Bd. 105.) Rom 1956. 516 S. Mit 4 Tafeln.

Das interessante Buch bringt eigentlich etwas anderes, als sein Titel und sein Untertitel versprechen. Der Verf. mußte seine kirchengeschichtlichen Darlegungen zunächst durch seine Darstellung der profangeschichtlichen Ereignisse unterbauen. So bringt sein Buch wesentlich mehr, als der Titel angibt. Was aber das „Werden der russischen Orthodoxie“ betrifft, so erfahren wir darüber aus dem Buche nichts; über dieses durch den Untertitel angekündigte Thema finden wir im Buche gar nichts, gleich, ob wir das Werden der russischen Orthodoxie in einem einfachen Verpflanzen des byzantinischen Christentums auf den russischen Boden oder aber in der Entwicklung der für das russische Christentum — im Gegensatz zum byzantinischen — kennzeichnenden Züge sehen wollen.

Das Eingehen auf die profangeschichtlichen Ereignisse ist allerdings unumgänglich gewesen, da für das Randgebiet, mit dem das Buch am

meisten zu tun hat, für das „Ostbaltikum“ — selbst in der russischen Historiographie — eine ausreichende synthetische Darstellung fehlte. — Die „erste Begegnung“ zwischen östlichem und westlichem Christentum in Rußland sieht der Verfasser in dem Zusammenwirken zweier Kräfte auf dem russischen Boden, die der ältesten Zeit der russischen Geschichte ihr Gepräge verleihen, — das sind das nordische, warägische Fürstengeschlecht und die byzantinische Kirche; Zusammenwirken dieser Kräfte ist zunächst, wenn nicht direkt eine Zusammenarbeit, so mindestens ein friedliches Zusammensein (S. 29—56). Zu dem ersten Zusammenstoß zwischen östlichem und westlichem Christentum kommt es erst nach Beginn der westlichen Mission auf einem Gebiet, auf welchem sich gleichzeitig die nord- und westrussischen Fürstentümer (Novgorod, Pskov, Polock ...) auszubreiten versuchten. Ein synthetisches Bild der Kämpfe im „ostbaltischen Raume“ wird dargeboten (57—210), — der Verf. verfügt über eine ausgezeichnete Literaturkenntnis, die seine Darstellung nicht nur für die Kirchengeschichte, sondern auch für die profane Geschichte sehr wertvoll macht. — Zu einer endgültigen „Entzweiung“ kommt es eigentlich erst zur Zeit Gregors IX. und Innozenz VI.; die eigentümliche Entwicklung dieser Zeit führte dazu, daß vom Osten durch Tataren bedrängte russische Fürstentümer zugleich auch in einen scharfen Konflikt mit dem katholischen Westen geraten, — diese Entwicklung wird vom Verf. in dem durchaus interessanten Schlußteil (S. 211—308) seines Buches ausgezeichnet dargestellt. Ein wesentliches Glied dieser Entwicklung ist auch das Mißlingen des Versuchs des galizischen Fürstentums (dessen frühere Geschichte vom Verf. nicht genügend beachtet wird, vgl. S. 73—83) politische Verbindungen mit dem katholischen Westen, ja mit dem Päpstlichen Stuhl anzuknüpfen. Auch die Beziehungen zu Litauen werden in die Darstellung zum Teil einbezogen.

Wie wir schon angedeutet haben, verbindet der Verf. mit großer Belesenheit in der Literatur und in den Quellen zweifellos auch die Gabe historischer Synthese, deren Ergebnisse uns aber doch etwas fragwürdig erscheinen müssen. Wir wollen hier nur auf einige allgemeine Schwächen des Buches hinweisen, die dem Leser wohl ohne weiteres auffallen werden und die ohne den Wert der Darstellung der politischen Geschichte wesentlich zu vermindern, die kirchengeschichtliche Seite des Buches etwas hypothetisch erscheinen lassen. Diese schwachen Seiten haben alle einen und denselben Grund: der Verf. hat nämlich eine starke Neigung, die Geschehnisse der Vergangenheit von einem zu „modernen“ Standpunkte aus zu sehen, das heißt, er trägt die modernen kirchenpolitischen, aber auch staatspolitischen Begriffe in die russische und in die westliche Vergangenheit in solchem Maße hinein, daß seine Darstellung der beiden kämpfenden Seiten manchmal als nicht ganz objektiv, manchmal als direkt tendenziös erscheint. In den Einzelheiten ist er oft zu kühn (vgl. über die Deutschen in Novgorod S. 81, wo eine Hypothese auf der anderen aufgebaut wird), was man ihm wohl nicht übelnehmen darf, was aber auch die großen Gedankenlinien anzweifelbar macht, wenn die kühnen Hypothesen eben eine Modernisierung der Vergangenheit zur Folge haben. Wir wollen aber von den Einzelheiten ganz absehen. — Schon die „friedliche Begegnung“ des christlichen Ostens mit dem Westen, die uns der Verfasser im ersten Abschnitt schildert, scheint zwar ohne Zweifel „friedlich“ gewesen zu sein, aber kaum als „Begegnung“ angesprochen werden zu dürfen — sind denn die warägischen Krieger, auch die, die

im Westen die Taufe erhielten, und die nach Rußland gelegentlich in den ersten Jahrhunderten der russischen Geschichte für kürzere oder längere Zeit kamen (vgl. die lesenswerte Zusammenstellung der wenig beachteten Tatsachen neuerdings bei A. Stender-Petersen, „Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik“; Aarhus 1934; der Verfasser könnte dieses Buch mehr ausnutzen), als Vertreter des „christlichen Westens“ zu bezeichnen? War ihre Beziehung zum „katholischen Westen“ nicht dermaßen rein formell, daß sie dem Einfluß der theologisch geschulten und eine weite christliche Literatur nach Rußland mitbringenden byzantinischen Geistlichkeit ohne weiteres unterlagen? Jedenfalls vermag die Darstellung des Verfassers uns keinesfalls darin zu erschüttern, daß im alten Rußland eine einzige reelle christliche Macht, die der byzantinischen Kirche, wirksam war. Somit sind aber die Schilderungen dieses Kapitels als ein mißlungener Versuch zu werten! Manche Stelle im Buche selbst scheint darauf hinzuweisen, daß dem Verf. selbst vieles unklar war (vgl. S. 51, 53, 61 mit den S. 60, 68 usw.). Übrigens trägt der Verf. schon hier die modernen staatspolitischen Begriffe ins alte Rußland so weit hinein, daß er gar von der „Zentralregierung Rußlands“ im X.—XI. Jahrh. spricht (53). — Die Kolonisation des baltischen Raumes wird zu sehr als ein Missionsunternehmen, als ein Christianisierungsversuch beleuchtet: seine eigene Darstellung der Kämpfe im Baltikum rechtfertigt die allzu starke kirchlichpolitische Deutung des Verfassers nicht. Der Verfasser verkennt die wirtschaftliche und die staatspolitische Seite des beiderseitigen — des russischen und des deutschen — Vordringens im Baltikum nicht; aber auch hier modernisiert er die Geschichte in starkem Maße, denn aus seiner Darstellung kann man keinesfalls wie er zu der Überzeugung kommen, es handle sich hier — vor allem auf der russischen Seite — um ein planmäßiges Vorgehen; man kann viel eher glauben, die christliche Mission sei — vor allem, wie gesagt, auf der russischen Seite — eher ein nebensächliches Attribut einer gelegentlichen Ausbeutung eines „Niemandlandes“ als ein systematisch geführtes Unternehmen gewesen. Gerade weil der Verf. in vielem mit seinen Ansichten über das russische Christentum recht hat, indem er bei den Russen eine weitgehende harmonische Beziehung zwischen Glaubensideal und Leben feststellen zu dürfen glaubt, sollte er eine planmäßige Mission, eine „Bekehrung“ der Heiden aus politischen Gründen für unmöglich oder mindestens für unwahrscheinlich halten, um so mehr als auch andere Gründe gegen die Möglichkeit sprechen, daß diese russische Mission im „ostbaltischen Raume“ einen systematischen Charakter getragen und einen größeren Umfang angenommen hat, — z. B. auch die sprachlichen Schwierigkeiten, die den Russen dort im Wege standen. Somit müssen wir den Zusammenstoß, von dem dieser Abschnitt handelt, als einen Konflikt auffassen zwischen den sich in der Gegend wirtschaftlich und politisch ausbreitenden Russen und dem Westen, vor allem den Deutschen, die traditionsgemäß ihre politischen Bestrebungen mit der Missionstätigkeit verbinden. An eine leitende Initiative Roms kann man dabei aber keinesfalls — mögen auf der deutschen Seite auch Bischöfe und der deutsche Orden stehen — in solchem Maße glauben, wie der Verf. es tut! Aber auch das Reich hat in der örtlichen Politik keinesfalls eine leitende Rolle gespielt. Trotz der Bemühungen des Verf. ist auch weiterhin in den Kämpfen im ostbaltischen Raume im großen und ganzen nur durch ört-

liche Interessen bestimmte Lokalpolitik zu sehen. Der Versuch des Verf., diese Lokalpolitik von einem weltgeschichtlichen Standpunkte aus zu interpretieren, ist nicht überzeugend: nur einige Augenblicke (Galizen und Alexander Newskij) haben diesen weltgeschichtlichen Sinn. Allein der dritte Abschnitt des Buches zeichnet so wirklich manche Momente, wo auch kirchenpolitische Mächte in beträchtlichem Ausmaße im Spiele sind. Wahrscheinlich könnte man aber zeigen, daß der ideologische Konflikt zwischen dem christlichen Osten und Westen viel mehr aus dem Mutterlande des russischen Christentums, aus Byzanz gekommen ist. Der Verf. ist geneigt, den völligen Ausfall des „Kreuzzugenerlebnisses“ bei den Ostslaven für einen wesentlichen Zug der altrussischen Geschichte zu halten. Abgesehen davon, daß man auf diesen „negativen“ Zug keinesfalls eine genügende positive Charakteristik aufbauen kann, fehlte doch das „Kreuzzugenerlebnis“ im alten Rußland nicht! Abgesehen von der bekannten Stelle im „Igorlied“, die die Teilnahme der Truppen des Jaroslav Osmomysl von Galizien an den Kämpfen im „heiligen Lande“ betrifft, sollte man sich daran erinnern, daß das „heilige Land“ ein Gegenstand des lebendigen religiösen Erlebnisses im alten Rußland war, was nicht nur die Pilgerschaft Daniels (vgl. S. 72) genügend bezeugt, sondern z. B. auch die historische übersetzte Literatur im alten Rußland (warum hat man nun Josephus Flavius übersetzt?); und die Russen haben, wie ich glaube, bewußt abgelehnt, das „heilige Land“ als Objekt eines Eroberungszuges zu betrachten. Und vor allem müßte man hier an den sehr starken und negativen Eindruck denken, welchen die Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch Kreuzzügler 1204 in Rußland gemacht hat: ein besonderes Werk „O vzjatii Carjagrada ot Frjag“ („Über die Eroberung Konstantinopels durch die Westeuropäer“ — man darf vielleicht durch das letzte Wort die Bezeichnung „frjagi“ am sinnvollsten wiedergeben) entstand, das — in Auszügen — im 15. Jahrh. sogar in die Novgoroder Chronik eingetragen wurde (vgl. die I. Novgoroder Chronik, Petersburg 1878, S. 186 ff.). Der Verf., der sonst den Kleinigkeiten — mit Recht! — genug Beachtung schenkt, bespricht dieses „Kreuzzugenerlebnis“ der Russen durchaus ungenügend (S. 150 f.). Dieses „Kreuzzugenerlebnis“, dessen Stärke man am besten aus der Lektüre der Novgoroder Chronik ersehen kann, war ja ohne Zweifel für die Beurteilung und Verurteilung des westlichen Christentums in Altrußland von entscheidender Bedeutung gewesen. — Auf das Problem, das — von der modernen bohemistischen Forschung ausgehend — zu stellen wäre, ob nicht auch die Unterdrückung der slavischen kirchlichen Tradition bei den Westslaven die geistige Spannung zwischen Rußland und Rom mindestens verstärkt hat, geht der Verf. leider nicht ein (daß ihm dieses Problem unter den Fingern war, zeigt Anm. 1 auf der S. 41); u. a. bleibt diese Frage auch in dem ausgezeichneten, aber in der Ziehung der Schlußfolgerungen aus dem zusammengetragenen Stoff etwas zu vorsichtigen Buche A. Florovskijs „Tschechen und die Ostslaven“ (Bd. I, Prag 1935, russisch) unbeantwortet. — Besonders hervorzuheben ist vielleicht nur noch, daß wir hinter der Tätigkeit Alexander Newskijs viel mehr religiöse als nationale Motive zu sehen geneigt sind: der Verf. nimmt hier mit Unrecht den geistreichen und gut begründeten Versuch G. Vernadskijs nicht an, der für die seltsame „tatarenfreundliche“ Politik Alexanders u. a. religiöse Motivierung — Abneigung gegen das westliche Christentum — sucht; man wird jedenfalls die

Ansichten Vernadskijs nicht da durch überwinden können, daß man in die Seele des Novgoroder Fürsten ein durchaus modernes „Nationalgefühl“ hineinlegt, wie Ammann es tut (S. 211).

Wir wollen, wie gesagt, auf die Einzelheiten des Buches nicht eingehen (es fehlt nicht an einzelnen Ungenauigkeiten, Unklarheiten und an einzelnen Sätzen, die in einer Erstlingsarbeit zulässige Entgleisungen darstellen: ob. zit. „Zentralregierung“¹, das Nowgoroder Land „bis an den Ural“ — S. 129 usf.). Hervorzuheben ist nur, daß der Verf. auf einige neue und vor allem wenig beachtete Quellen hinweist. Wenn ein Kirchenhistoriker das Buch nur mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen hat, so ist die Leistung des Verf., die in einer synthetischen Darstellung der politischen Ereignisse liegt, nicht zu verkennen.

Halle a. S.

Dmitrij Tschüzewskij.

The Travels of Macarius extracts from the diary of the travels of Macarius Patriarch of Antioch written in arabic by his son Paul archideacon of Aleppo; in the years of their journeying 1652—1660. Translated into english and printed for the oriental translation fund, 1836. Selected and arranged by Lady Laura Ridding. London, Oxford University Press 1936. XI und 125 S. 6 s.

Dieses nicht uninteressante Buch enthält eine neue Ausgabe des Berichtes über die Reise des Patriarchen von Antiochien, Macarius von Antiochien, in das Rußland des Zaren Alexis, des Vaters Peters des Großen. Der anglikanische Theologe William Palmer, der Onkel der Herausgeberin, hatte diesen schon 1836 von F. C. Belfour übersetzten Text aus dem Journal des Sohnes des Patriarchen in seinem Werk „The Patriarch and the Tsar“ 1871—76 veröffentlicht. Palmer gehört zu den Theologen des Oxford-Movement, die zur römischen Kirche übertraten und sich zeitlebens für die Union der christlichen Kirchen einsetzten. Aus diesem Interesse ist das Buch über den großen Streit zwischen Alexis und dem moskowitzischen Patriarchen Nikon entstanden. Man liest den vorliegenden, teilweise in den belanglosen Teilen gekürzten Reisebericht nicht ohne Nutzen. Die große Politik um die Mitte des 17. Jahrhunderts läßt sich ebenso verfolgen wie die Umstände, unter denen die Neukonstituierung des russischen Reiches unter Alexis sich vollzog. Der Bericht des Paul allerdings enthält mehr über die Liturgie der moskowitzischen Kirche und das Zeremoniell an dem Hof des Zaren, als über die Einzelheiten und Hintergründe des großen kirchlichen Konfliktes in Moskau. Ich finde, daß das Buch für die Liturgie und das Zeremoniell noch am meisten etwas ausgibt. Die Orientalen haben offenbar an diesen Dingen wie an anderen Kuriositäten am meisten Gefallen.

Berlin.

H. G. Opitz.

Robert Stupperich, Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Großen. In „Osteuropäische Forschungen“ N.F. Bd. 22. Osteuropa-Verlag, Königsberg-Berlin 1936. XII und 112 S. RM. 5.80.

Im Rahmen der Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche in Rußland von der Christianisierung bis zu dem letzten Zaren behan-

delt St. die Stellung Peters d. Gr. zum Kirchenproblem, die, wie der Titel besagt, den Kern der umsichtigen Arbeit bildet. Durch die historische Orientierung der Darstellung tritt die Besonderheit der petrinischen Kirchenreform desto klarer hervor. St. zeigt, wie in Rußland von allem Anfang an zwei souveräne Gewalten, die weltliche und die geistliche, um den Vorrang stritten, bis der Kampf schließlich zugunsten des Zaren entschieden wurde. Die Erhebung des Moskauer Metropoliten zum Patriarchen (1589) war ein Erfolg des Zarentums, das dadurch seinen Einfluß über die orthodoxe Kirche noch mehr steigerte. „Die gotterwählte und gottweise Zweiheit“, wie sie unter dem Zaren Michail und dem Patriarchen Filaret, seinem Vater, sich herausbildete, blieb ebenso eine Episode, wie „die Symphonie“ der beiden Gewalten während der Regierung des Zaren Aleksej, wobei der Patriarch Nikon die Oberhand behielt. Die Entwicklung wies aber, wie St. an Hand verschiedener Theorien, die über das Verhältnis von Staat und Kirche aufgestellt wurden, zeigt, in die entgegengesetzte Richtung. So trat bereits im Zeitalter Iwans III. der Abt Josef Sanin für die Auffassung ein, daß der Zar seiner Macht nach dem höchsten Gotte gleich sei, und mithin auch die Kirche seinem Willen sich zu fügen habe. Die ehemalige byzantinische Staatstheorie wird hier nach dem Fall Konstantinopels auf das russische Zarenreich, den Bürgen der wahren Religion, übertragen. Peter d. Gr. bewegte sich durchaus auf dieser Linie, als er die Patriarchenwürde, die mit seiner Auffassung vom selbstherrlichen Herrschertum des Zaren unvereinbar erschien, aufhob und die oberste Kirchenleitung einem Kollegium von Staatsbeamten übertrug. St.s Darstellung erhält dadurch ihre besondere, die wissenschaftliche Erkenntnis fördernde Grundnote, daß er eine der Ursachen der petrinischen Kirchenreform in der persönlichen religiösen Einstellung des Zaren erblickt und zugleich den äußeren Einflüssen des westlichen Zeitgeistes, sowie den Widerständen der altrussischen Kreise nachgeht. Peter wußte sich in allem an Gott gebunden, ließ aber die Kirche, für deren äußere Formen er nicht viel übrig hatte, nur soweit gelten, als sie für die Versinnbildlichung höherer Gedanken in Betracht kam. Von seinem religiös bedingten Selbstbewußtsein als Herrscher aus entschied er sich deshalb für diejenige Form der Kirchenverfassung, die seiner Grundauffassung entsprach. Wichtig ist St.s Feststellung, daß der Synod nicht als Nachahmung der protestantischen Konsistorien anzusehen sei, sondern vielmehr seine Wurzel in dem altrussischen sobor (ständig tagende Versammlung) habe, wiewohl Peter dessen ursprünglichen Sinn dabei gar nicht recht zum Durchbruch gelangen ließ. Von den Mitarbeitern Peters d. Gr., die der Verf. vorführt, errangen das besondere Interesse die beiden gebürtigen Ukrainer, Stephan Jaworskij und Theofan Prokopovic. Hans Koch hat in seinem Buch „Die russische Orthodoxie im Petrinischen Zeitalter“ (1929) die beiden in ihrer theologischen Abhängigkeit vom römischen Katholizismus bzw. vom Protestantismus dem Verständnis nähergerückt. St. zeigt nun, wie der erstere als Exarch des Moskauer Patriarchates für die Überordnung der Kirche über den Staat eintrat, während der letztere für Peters Reformbestimmungen den theologischen Unterbau lieferte. — In ihrer klaren und sachlichen Darstellung bedeutet die Arbeit St.s, der umfassendes russisches Schrifttum heranzieht, eine erfreuliche Bereicherung der Forschung.

Ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν Χρυσοστόμου Περὶ τῆς συγχρόνου πνευματικῆς δράσεως καὶ κοινωνικῆς προνοίας τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (1933).

Ἀρχιεπίσκοπος Χρυσόστομος Παπαδόπουλος Τὸ ζήτημα περὶ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα μετὰ τὴν α' οἰκουμενικὴν σύνοδον (1936).

Γενικὴ ἐπισκόπησις τῆς πνευματικῆς καὶ κοινωνικῆς δράσεως τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀθηνῶν (1936).

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Chrysostomus, der früher Professor der Kirchengeschichte an der Universität Athen war, legt hier verschiedene Schriften vor, die teils eine Übersicht über die kirchliche Lage und Arbeit in Griechenland darbieten, die niemand ohne Nutzen lesen wird, teils ein schwieriges historisches Problem behandeln, dessen Behandlung von dem unermüdllichen Fleiß des Verfassers Zeugnis ablegt.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Ἰ. Καρμίρης, Μητροφάνης ὁ Κριτόπουλος καὶ ἡ ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία αὐτοῦ (1937).

Ἰ. Καρμίρης, Ο. Π. Ρούσανος, καὶ τὰ ἀνέκδοτα δογματικὰ καὶ ἄλλα ἔργα αὐτοῦ (1935).

Κ. Μπόνης, Προλεγόμενα εἰς τὰς ἐρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου VIII. Ξιφιλίνου (1937).

In ausgezeichnete Weise hat J. Karmiris seine Ausgaben gearbeitet, exakt und sorgfältig. So gewinnen wir, namentlich durch das Buch über Kritopulos, wichtiges Material und neue Einsichten in die große Frage nach dem Verhältnis der protestantischen zur orthodoxen Kirche.

Die Arbeit von K. Bonis, die von Dölger angeregt ist, zeugt ebenfalls von großem Fleiß und Scharfsinn. Ihre Benützung wird durch das am Schluß gegebene Resumé in deutscher Sprache wesentlich erleichtert.

Es ist erfreulich, an diesen beiden Arbeiten sich über die wissenschaftliche Kraft und über den Interessenkreis der jüngeren griechischen Theologen ein Urteil bilden zu können.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Ἰ. Μπρατσιώτης, ἡ διαλεκτικὴ θεολογία τοῦ Κ. Barth καὶ τῶν περὶ αὐτὸν (1931).

Ν. Τρεμπέλας, ὑπόμνημα εἰς τὰς ἐπιστολάς τοῦ Παύλου (1937).

Diese beiden Arbeiten sind für die heutige Lage der Theologie und Kirche in Griechenland charakteristisch. Bratsiotis, von dem wir auch einen interessanten Vortrag über Kirche und Staat gedruckt besitzen, behandelt die dialektische Theologie, von deren Einseitigkeit er beeindruckt ist. — Trempeles, der einer der führenden Theologen der pietistischen Bewegung Zoe in Griechenland ist, gibt einen Kommentar zu den Paulusbriefen. Nach einer Einleitung liefert er in zwei Kolonnen nebeneinander Text und Paraphrase. Unter diesem Text bringt er erläuternde Erklärungen der großen griechischen Kirchenväter; Zitate, bei denen man die Fundorte gern lesen würde. Der Kommentar gewinnt durch diese Zitate seine Eigenart und seinen Wert. Darüber hinaus ist er aber auch ein Beispiel für die Frömmigkeit der heutigen griechischen Kirche. Verlebendigung der uralten kirchlichen Formen und Rückbeziehung auf die große altgriechische Theologie, das sind die beiden Elemente, die für die Gegenwart bezeichnend sind.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

- B. A. Μυστακίδου, ἐπισκοπικοί κατάλογοι ἐκδίδονται . . . ἐπιμελεία
Γ. Ἰ. Κονιδάρη (1936).
Γ. Ἰ. Κονιδάρης, σύντομος ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία Ἄργους καὶ Ναυπλίου
(1936).
Γ. Ἰ. Κονιδάρης, Ἀθηνῶν ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (405—455) (Θρησκευτικὴ
καὶ χριστιανικὴ ἐγκυκλοπαίδεια I, 3).

G. Konidaris, Sektionschef im griechischen Kultusministerium, ist, wie auch seine sonstigen Arbeiten beweisen, ein fleißiger und erfolgreicher Kirchenhistoriker. Man kann das hier an seiner Kirchengeschichte von Argos und Nauplia sowie von Athen erhärten. Letztere ist in der neuen großen griechischen Enzyklopädie erschienen, welche speziell die kirchlichen und kirchengeschichtlichen Fragen behandelt. Die Bischofslisten der Eparchien des ökumenischen Patriarchats, die B. A. Mystakides, der 1935 gestorben ist, bearbeitet hat, hat Konidaris sorgsam herausgegeben. Auch diese Arbeiten sind für die Beurteilung der geistigen und politischen Tendenzen der griechischen Theologie und Kirche von Bedeutung.

Berlin-Grunewald.

E. Seeberg.

Josef Matuszewski, Immunität ekonomiczny w dobroch kościota w Polsce do roku 1581 (Die ökonomische Immunität auf den Gütern der Kirche in Polen bis zum Jahre 1581), „Posener Gesellschaft der Freunde der Wissenschaft“. „Arbeiten der historischen Kommission“, Bd. X. Posen 1936. S. 602.

Über die kirchliche Immunität in Polen sind in der letzten Zeit mehrere Einzeluntersuchungen erschienen. M. faßt nun unter Zugrundelegung eigener gründlicher Forschungen die bisherigen Ergebnisse zu einer geschlossenen Gesamtdarstellung zusammen, wobei er gegenüber seinen Vorgängern eigene Wege einschlägt. Die Voraussetzung seiner Darlegungen bildet die kritische Prüfung des einschlägigen Aktenmaterials, die Sonderung der echten von den gefälschten Dokumenten. Im allgemeinen Teil führt er die einzelnen Wirtschaftszweige an, die den Gegenstand der Immunität bildeten. Die ersten Spuren findet er in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Die Immunität wurde erteilt von den militärischen Lasten, wie dem Kriegsdienst und der Erbauung von Burgen, von Lasten, die den Verkehr erleichterten; wie der Beförderung des landesfürstlichen Besitzes sowie der Aufnahme des reisenden Herrschers, von den Erträgen der Viehzucht und der Landwirtschaft, von den Geldabgaben; andererseits wurden den geistlichen Stellen landesfürstliche Monopole, wie in bezug auf den Bergbau, den Handel, die Fischerei, den Ausschank von alkoholischen Getränken, das Münzrecht u. dgl. m. erteilt. Die Nutznießung der Immunität kam, wie M. zeigt, den betreffenden kirchlichen Stellen, aber nicht deren Untertanen zu. Den Ausfall an Einnahmen für den Landesherrn möchte der Verf. nicht allzu hoch anschlagen, da es sich einerseits bei der Erteilung der Immunität in der Hauptsache um noch nicht kolonisierte Gebiete handelte und andererseits der Herrscher doch einen gewissen Ersatz erhielt; dabei warnt freilich M. vor der Auffassung, als habe der Staatsschatz überhaupt keine Einbußen erlitten. Seine besondere Aufmerksamkeit wendet M. dem Verhältnis der kirchlichen Immunität zum deutschen Recht bzw. zu der Ansiedlung auf Grund des „ius Teutonicum“ zu; er weist nach, daß in dieser Hinsicht die Praxis nicht überall die gleiche war. Im allgemeinen stellt er fest, daß das deutsche Recht mehr den Hörigen zugute kam, während die Immunität den Besitzer begünstigte. — Im zweiten Teil untersucht

der Verf. die Frage, inwieweit die einzelnen Bistümer, Domkapitel, Klöster, Pfarrkirchen, Spitäler, die Niederlassungen von Ordensrittern in Kleinpolen, Großpolen, Masowien und Pommern die Immunität genossen. Gerade in diesen Ausführungen steckt eine ungeheure Kleinarbeit. Es ergibt sich der Gesamteindruck, daß die kirchliche Immunität in Polen an den Einzelobjekten erfaßt werden muß und nicht nach größeren Zusammenhängen behandelt werden darf. Die Uneinheitlichkeit der Verleihungen erklärt sich auch aus der Verschiedenheit der Gesetzgebung unter den piastischen Teilfürsten in der Epoche nach der Regierung Boleslaus' Schiefmunds. Im Streit um die Vorherrschaft waren die Herrscher auf die Unterstützung der Kirche, der sie dafür besondere Vergünstigungen zusicherten, angewiesen. Seine Darstellung führt der Verf. bis zum Jahre 1581, da Ludwig von Anjou, um einer seiner beiden Töchter die polnische Krone zu sichern, zu weitgehenden fiskalischen Zugeständnissen sich bereit fand. Das Werk M.s fördert die Forschung bedeutsam.

Wien.

Karl Völker.

Reformacja in Polsce (Die Reformation in Polen). Organ der Gesellschaft zur Erforschung der Reformation in Polen. Hrsg. von Stanislaw Kot. Jahrg. VII—VIII, Nr. 25—32, Warschau 1936, S. XXIII, 440. (Vgl. ZKG. LV, 1936, S. 450 f.)

Stanislaw Bodniak weist auf Grund eines aufgefundenen Fragments nach, daß „Gregor Orszak der erste polnische Postillenschreiber“ sei. Die von Seklucyan herausgegebene Postille sei als sein Werk anzusehen. Ferner zeigt er, daß O. als Rektor der kalvinischen Lehranstalt in Pinczow die Übersetzung der Bibel ins Polnische angeregt und durch seine Übertragung einzelner Bibelteile die Brester Bibel vorbereitet habe. Infolge seines Anschlusses an Stancaro verlor er 1559 das Rektorat in Pinczow. — „Das Rätsel des Arsadius“, der gelegentlich mit Orsadius gleichgesetzt wurde, löst Stanislaw Kot in der Weise, daß er zeigt, es handle sich hier um den aus München stammenden Arsadius Seehofer. Bereits Bodniak hält daran fest, daß der Verfasser der von Trepka 1557 in Königsberg herausgegebenen Postille mit Orszak nicht identisch sein könne. — Stanislaw Szczotka sucht einen Eindruck zu vermitteln von „den Synoden der polnischen Arianer von der Gründung Rakows bis zu ihrer Vertreibung aus dem Lande (1569—1662)“. Da die Synodalprotokolle nicht mehr vorhanden sind, war der Verf. darauf angewiesen, sein Material aus anderweitigen Quellen, z. B. Äußerungen von Synodalteilnehmern, zusammenzutragen. Die Berichte über die Synoden gewähren einen tiefen Einblick in das religiöse und geistige Leben der „polnischen Brüder“. — Eine bisher ungeklärte Frage, über „den Anteil und die Rolle der Dissidenten im Zebrzydowskischen Rokosch (1606—1607)“ löst der inzwischen verstorbene Professor der Lubliner Universität Adam Strzelecki auf Grund umfassender Aktenstudien in unanfechtbarer Weise. Besonders in der älteren polnischen Geschichtsschreibung wurde die Sachlage so dargestellt, als wären die Protestanten die treibende Kraft in der Erhebung Zebrzydowskis gegen Sigismund III. gewesen. Man hat behauptet, daß deren konfessionelle Forderungen im Mittelpunkt des Programms des revolutionären Adels gestanden seien. Nun zeigt der Verf., daß eine solche Betrachtungsweise von starken Übertreibungen sich bestimmen lasse. Die Evangelischen waren bei der Bewegung gegen den König zum größten Teil Anhänger der gemäßigten Richtung, die mit Sigismund III. auf dem Wege von Verhand-

lungen ins Reine kommen wollte. In Anbetracht der starken katholischen Gegenkräfte — Zebrzydowski selbst gehörte zu den römischen Eiferern — vermochten sie nicht einmal ihren kirchlichen Wünschen bei den andersgläubigen Parteigenossen Geltung zu verschaffen. Der König blieb Sieger, was die Evangelischen bald zu spüren bekamen, wiewohl die Abwehrmaßnahmen der katholischen Aufständischen gegen das von den Jesuiten geförderte absolutum dominium die eigentliche Triebkraft des Rokosz bildeten. — Marja Skolinowska bringt auf Grund des Studiums bisher unbenutzter Akten „Daniel Naborowski“ dem Verständnis näher. In dieser „biographischen Skizze eines Hofdichters“ kennzeichnet sie N. als Hofmarschall des Janusz und hernach des Christoph Radziwil, die beide sich als Stützen des litauischen Calvinismus hervortaten. N. lagen ebenfalls calvinische Interessen sehr am Herzen. Es ist für die protestantische Kulturgeschichte in Polen wichtig, daß hier ein Dichter von besserem Zuschnitt, der auch in der italienischen Literatur zuhause war, der Vergessenheit entrissen wird. — In einer großzügigen Rundschau, die durch zahlreiche bisher unbekannt Einzelheiten ihre Würze erhält, verdeutlicht Stanisław Kot erstmalig „die Einwirkung der polnischen Brüder in England“. Auf dem Umwege über den Kaufmann Rutter gelang es Simon Budny seine antitrinitarischen Ideen nach England, wo auch die Rakower Literatur bekannt wurde, zu vermitteln. Die polnischen Arianer gingen sogar so weit, daß sie den Rakower Katechismus dem König Jakob I. zu dessen Entsetzen widmeten. Der Verf. zeigt, wie in England selbst Antitrinitarier, denen Oliver Cromwell im Anfang seiner Regierung gewisse Sympathien entgegenbrachte, sich zu Wort meldeten. Die unmittelbaren Beziehungen zwischen diesen und den polnischen Gesinnungsgenossen stellte Christoph Crele Spinowski, der Sohn des bedeutenden Rakower Theologen, her. Als die polnischen Brüder in Bedrängnis gerieten, wurde ihnen von englischer Seite finanzielle Unterstützung zuteil. Als führende Persönlichkeit des englischen Antitrinitarismus hebt K. John Bidle hervor, der sich von den polnischen Brüdern darin unterschied, daß er den heiligen Geist als Engel auffaßte. Der Verf. schließt seinen aufschlußreichen Beitrag mit dem Hinweis auf den Übergang des Sozinianismus zum Unitarismus. — Unter den „Quellenstücken“ veröffentlichte Kot zur Erhärtung seiner Ausführung einige wichtige „Dokumente zur Geschichte der Propaganda der polnischen Brüder in England“, wie den Brief Budnys an J. Fox, das Propagandamemorial des Rutter, den Bericht Cralls über seine Englandreise. — Im Anschluß daran publiziert derselbe aus einer Klausenburger Handschrift „Disputationen der polnischen Arianer“, die sie in der Zeit von 1579—1616 mit ihren Gegnern, besonders den Jesuiten, zur Verteidigung ihrer Glaubensauffassung an verschiedenen Orten öffentlich abführten. — Marek Wajsbium bringt „ex registro arianismi“ „Skizzen aus der Geschichte des Niederganges des Protestantismus in Kleinpolen“. Im Jahre 1658 wurden bekanntlich die Antitrinitarier aus Polen ausgewiesen. W. zeigt, wie die betreffenden gesetzlichen Bestimmungen auch auf Bekenner des Calvinismus, zu dem eine Anzahl von Arianern übergetreten war, angewendet wurden. Es herrschte bei den Gerichten gegenüber den Evangelischen völlige Rechtlosigkeit. Und selbst wenn sie Recht erhielten, versagten die Behörden bei der Durchführung des Urteils. Die treibende Kraft war hiebei die katholische Klerus, der es zunächst erreichte, daß dem kalvinischen Seelsorger der geistliche Charakter abgesprochen wurde, und hernach die Evangelischen unter seine Botmäßigkeit zwang.

was diese im Bewußtsein ihrer Ohnmacht sich gefallen ließen. Zu dieser Gestaltung der Dinge erschließt der Verf. aus bisher nicht herangezogenem Quellenmaterial zahlreiche Belege. — Kazimierz Lepszy würdigt den kürzlich verstorbenen Krakauer Historiker „Wacław Sobieski als Erforscher der Reformationsgeschichte“, indem er dessen auf diesen Gegenstand bezügliche Schriften bespricht. — Tadeusz Grabowski verweist auf eine aus der Zeit Friedrichs des Großen stammende „Mappe der polnischen Gemeinden in Schlesien“. — Edmund Bursche und Heinrich Barycz polemisieren wegen der Verfasserschaft des „Apologeticus“. — Agryppo oder Nininiński. — Ausgiebige Buchbesprechungen beschließen den aufschlußreichen Band.

Wien.

Karl Völker.

Ján Kvačala, Geschichte der Reformation in der Slowakei 1517—1711 (Dejiny reformácie na Slovensku 1517—1711). Liptovský sv. Mikuláš 1935. S. 8 unnummerierte, 304, XVI, 6 unnum. 1 Tafel.

Dieser erste Band einer Geschichte des Protestantismus in der Slowakei ist die letzte Arbeit des Preßburger (früher Dorpater) Kirchenhistorikers. Der Verfasser ist während der Drucklegung am 9. VI. 1934 gestorben, und so sind die letzten 50 Seiten ohne seine Korrektur und zum Teil in der Bearbeitung seines Schülers Paul Horniak (Preßburg) gedruckt worden. Trotz des etwas fragmentarischen Charakters der letzten Seiten des Buches und ungeachtet der überaus zahlreichen Druckfehler empfindet man nur Dankbarkeit den Leitern des slowakischen evangelischen Vereins „Tranoscius“ gegenüber, die auch unter solchen Umständen den Druck des Buches bis zum Ende geführt und uns diese grundlegende Veröffentlichung geschenkt haben. Diesen grundlegenden Charakter hat das Buch nicht nur, weil der Verfasser in ausgiebiger Weise die ihm zugänglichen Archive benutzt hat, nicht nur, weil er sehr viel zerstreuten und wenig bekannten Stoff zusammengetragen hat, sondern auch weil hier der Gegenstand zum ersten Male geistesgeschichtlich durchgearbeitet und beleuchtet ist.

Die Darstellung ist vorwiegend den Schicksalen der lutherischen Kirche in der Slowakei gewidmet, die Geschichte des Calvinismus und der Sekten (vor allem der Antitrinitarier) erfordert noch eine besondere Arbeit; besondere Aufmerksamkeit des Verf. gilt dem Protestantismus auf slowakischem Boden, er läßt aber keinesfalls die Geschichte der Reformation in den deutschen Sprachinseln in der Slowakei außer acht, was selbstverständlich ist, — die deutschen Gemeinden waren oft unter den slowakischen Protestanten führend. Man darf übrigens auf die früheren Zeiten nicht ohne weiteres die modernen Begriffe übertragen (etwa „Minderheiten“, „Auslandsdeutschtum“ usw.) — so tut der Verf. vielleicht ganz recht, wenn er die Frage der „nationalen Zugehörigkeit“ der führenden Persönlichkeiten der protestantischen Bewegung auf dem völkisch sehr gemischten Gebiete oft nicht endgültig entscheidet, — kann man doch auch noch im 18. Jahrh. die Frage nach der Nationalität des bedeutendsten Vertreters des slowakischen Pietismus, Matthias Bél, nicht beantworten, — ungarisches Staatsbewußtsein vereinigt sich bei ihm mit der Wirksamkeit vorwiegend auf dem deutschen und slowakischen Boden, sein Bestreben, gerade die Deutschen um sich zu sammeln, ist unverkennbar und seine Sorge um die slavische Literatur (Arndt-Übersetzung, Hallenser Bibelausgabe

1722) betrachtete er selbst als eine seiner wesentlichsten Aufgaben. — Die größte Schwierigkeit, die der Verf. zu überwinden hatte, bestand wohl darin, daß das religiöse Leben der Slowakei ständig im Zusammenhang mit einer größeren Gemeinschaft, mit dem westeuropäischen Protestantismus blieb und immer neue Anregungen aus dem Westen schöpfte, und daß das Land politisch zu einer größeren Einheit gehörte. Will man die Geschichte des kleinen Landes abgesondert betrachten, so sieht man immer vor der Gefahr, die ganze Entwicklung aus einer allzu engen Perspektive zu sehen. Der Verf., der durch seine vorzüglichen Comenius- und Campanella-Studien sich als ausgezeichnete Kenner der westeuropäischen Geistesgeschichte gezeigt hat, unterlag dieser Gefahr nicht, — seine Darstellung ist immer von einem Blick auf die gesamteuropäischen politischen Verhältnisse begleitet und immer in einen breiten geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt.

Nach einer historiographischen Einleitung (S. 1—17) behandelt der Verf. die Voraussetzungen und Vorbereitung der Reformation in der Slowakei (21—38), die Bedeutung des Hussitentums beurteilt er dabei mit Recht — im Gegensatz zu einigen Arbeiten der letzten Jahre — sehr vorsichtig (daß eine neue Veröffentlichung, die Hallenser Dissertation V. F. Meltzers: „Das Hussitentum in der Zips und seine Bedeutung für die Reformation dieser deutschen Sprachinsel“, Würzburg 1931, S. 56, der Aufmerksamkeit des Verf.s entgangen ist, wollen wir nur der Vollständigkeit halber erwähnen; die recht schwache Arbeit Meltzers bringt nichts wesentlich Neues). Die weitere Darstellung ist in zwei Abschnitte, 1520—1606 (S. 39—149) und 1606—1711 (150—303) zerteilt und bringt in jedem Abschnitt außer der Darstellung der äußeren Schicksale des Protestantismus in besonderen Kapiteln auch die Darstellung des inneren Kirchenlebens, des Schulwesens und der protestantischen Theologie und Literatur.

Es ist nicht leicht den Anfang des Einflusses Luthers in der Slowakei genau zu datieren: die beiden ersten Studenten aus der Slowakei, Baumheckel aus Neusohl und Martin Ciriaci aus Leutschau, studierten in Wittenberg schon 1522; 1526 gibt es schon zahlreiche Anhänger des Protestantismus in den deutschen Städten (in den Zipser Städten und auch in Kremnitz, Eperjes und Bartfeld), aber auch schon auf dem Lande unter der slowakischen Bevölkerung („Umgebung“ von Neusohl), von den gegen die „Neugläubigen“ gerichteten Maßnahmen in der Slowakei erfahren wir seit dem Jahre 1526, nach 1530 breiten sich die Einflüsse des Calvinismus aus. Den entscheidenden Wendepunkt in der Entwicklung des Protestantismus in der Slowakei bedeutet die lutherische „Confessio Pentapolitana“ aus dem Jahre 1549, ein Werk des Bartfelder Rektors Leonhard Stöckels; die sieben deutschen Bergstädte legen die „Pentapolitana“ ihrer „Confessio Montana“ oder „Heptopolitana“ zugrunde (1559), 1569 entsteht die „Confessio Scopusina“ (Bekanntnis der 24 Zipser Städte). Die Verbindungen der einzelnen Gemeinden treten in klare Form seit der Synode in Epejes 1546. Wenn dabei die Deutschen und Slowaken enger miteinander verbunden bleiben, bilden die Ungarn bald eine selbständige Kirchenorganisation. Die beiden Kapitel, die der Schule (99—112) und dem religiösen Schrifttum (113—154) des 16. Jahrh. gewidmet sind, gehören zu den besten im Buche; Kvačala war wohl auch der einzige, der sie nicht von einem engprovinziellen Standpunkte aus hat schreiben können. — Der zweite Abschnitt behandelt die Entwicklung des Protestantismus nach dem Wiener Frieden 1606, der den Kampf zwischen Rudolf und seinem

Bruder Matthias ein Ende gemacht hat und eine religiöse Freiheit brachte. Die Silleiner Synode 1609 gab die Grundlagen der neuen Kirchenordnung, die in den weiteren Synoden der nächsten Jahre weiter ausgearbeitet wurde. Die Wahl Ferdinands II. zum ungarischen König im Jahre 1618 bedeutete jedoch den Sieg der Gegenreformation. Die Kämpfe mit der Gegenreformation füllen das Leben der evangelischen Kirche in der Slovakei bis zum Jahre 1657. Dem geistigen Leben dieser Zeit hat Kvačala wieder ein besonders interessantes Kapitel (186—208) gewidmet. Die Zeit Ferdinands III. und Leopolds bedeutet für die evangelische Kirche ständig wachsende Schwierigkeiten, die in den seinerzeit weltberühmten Prozessen gegen die protestantischen Pfarrer in den Jahren 1673—1674 gipfelten; die Wende brachte erst der Aufstand Fr. Rakoczys II. im Jahre 1705. Doch war auch diese Zeit keinesfalls die Zeit des geistigen Stillstandes bei den Protestanten in der Slovakei; auch für diese Zeit bringt Kvačala eine ausführliche Darstellung des geistigen Lebens des Protestantismus in der Slovakei (251—292). Dieses Kapitel hat Kvačala nicht mehr selbst korrigieren können (und, wie wir aus der Vorrede erfahren, war seine „Korrektur“ zugleich eine neue Bearbeitung des betreffenden Kapitels); vielleicht eben darum ist hier die Geschichte des bedeutendsten geistigen Zentrums der protestantischen Slovakei jener Zeit, der Eperjeser Schule recht knapp behandelt: man ist etwas enttäuscht, daß man über die beiden interessantesten Vertreter der Schule, Elias Ladiver und J. Beyer, sehr wenig Neues erfährt. (Die Werke Ladivers sind allerdings so gut wie verschollen; es sollen Exemplare in den ungarischen Bibliotheken vorhanden sein; J. Beyer wurde aber noch im 18. Jahrh. in den philosophisch-geschichtlichen und literaturgeschichtlichen Werken manchmal recht ausführlich besprochen, so etwa noch bei Br u c k e r.) Ein weiterer bedeutender Vertreter der Schule, Samuel Pomarius, wird im Buche immer (auch im Index) fälschlich als „A. Pomarius“ bezeichnet. Kvačala entging bei der Ausarbeitung der vorliegenden Fassung eine wesentliche Quelle zur Geschichte der Eperjeser Schule, die Biographie des Pomarius aus der Feder von v. M o l l e („Ausführliche Nachricht von dem Leben und Charakter des Doctor Samuel Pomarius . . .“, Lübeck, Teil I 1784, Teil II 1787; auf den Seiten 95—288 des ersten Teils und den Seiten 1—68 des zweiten Teils ist die Eperjeser Zeit Pomarius' behandelt). U. a. verläßt sich der Verf. hier, wie auch in den früheren Teilen, zu stark auf inhaltliche Charakteristik der einzelnen Schriften bei B é l a v. P u k á n s z k y („Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn“, Bd. I, Münster i. W. 1951, ein ohne Zweifel verdienstvolles Werk, das aber nicht in allen Einzelheiten zuverlässig ist — gerade nicht immer in der Charakteristik der Schriften der Exulanten aus der Slovakei (ob man im Ausland entstandene Schriften der Exulanten zu der Charakteristik des Protestantismus in der Slovakei heranziehen darf, scheint mir fraglich zu sein). U. a. können wir hier vermerken, daß der Einfluß Quirinus Kuhlmanns in der Slovakei ohne Zweifel mit dem Einfluß Comenius' („Lux e tenebris“) Hand in Hand ging, und daß Kuhlmann wahrscheinlich durch Pomarius (dem Kuhlmann seine „Himmlischen Liebesküsse“ gewidmet hat) dort bekannt geworden ist. (Vgl. dazu S. 285.) Keinesfalls die „Himmlischen Liebesküsse“, sondern die späteren eschatologischen Schriften Kuhlmanns haben Daniel Klesch(ius) den älteren beeinflußt. (Kvačala wiederholt hier aber einfach das, was bei Pukánszky steht.) — Ein kurzes und etwas fragmentarisches Kapitel, das mit der Rosenberger Synode 1711 endet, hat offensichtlich den

Charakter eines ersten Entwurfs. Übrigens liegt in diesen Jahren der Anfang des Einflusses des Hallenser Pietismus in der Slowakei. Über die (antipietistische) Rosenberger Synode selbst und über allerlei Einzelheiten aus der Geschichte des Protestantismus in der Slowakei nach dem Jahre 1700 kann man verschiedenes aus dem Archiv der Hauptbibliothek der Frankeschen Stiftungen in Halle erfahren (über die Rosenberger Synode ein Bericht im Sammelband D. 64). Dieser Stoff blieb Kvačala unbekannt (vgl. seine Übersicht der Archivquellen in der Einleitung; eine — durchaus ungenügende — Bearbeitung stammt neuerdings von Béla Szent-Iványi, „A pietizmus Magyarországon“ in „Századok“, LXIX, 1955, Hefte 1—3 und 4—6, ich ließ mir diesen Aufsatz übersetzen).

Jedenfalls hat Kvačala ein grundlegendes Werk geschaffen, das auch für die Geschichte des deutschen Protestantismus in der Slowakei viel Neues und vor allem in einer guten geistesgeschichtlichen Beleuchtung bringt. Vor allem sind die Kapitel über das geistige Leben der Protestanten hervorzuheben; gibt es auch sonst die Darstellungen der Geschichte der evangelischen Kirchen auf dem Gebiete der Slowakei (im Rahmen der Geschichte des Protestantismus in Ungarn; deutsch vgl. etwa eine veraltete von J. Borbis [1861] und unzureichende von S. Limberger [1886]), so beschränken sie sich auf die Behandlung der äußeren Kirchengeschichte. Die ausgezeichnete Darstellung der geistigen Strömungen, der Literatur und der Schule bei Kvačala ist eine völlige und anerkennenswerte Neuerung. — Es ist besonders zu bedauern, daß es dem Verfasser nicht vergönnt war, den zweiten Band zu schreiben, die Geschichte der Zeit, die sehr viel interessante Momente enthält: von dem Einfluß des Pietismus im 18. Jahrh. bis zu den eigenartigen Bestrebungen der Versöhnung der christlichen Konfessionen im 19. Jahrh. Für diese spätere Zeit ist an der Einzelarbeit besonders wenig geleistet.

Halle a. S.

Dmitrij Tschizewskij.

Joan Lupas, Ursprung und Entwicklung der bedeutendsten konfessionellen Minderheiten in Rumänien. In „Vom Leben und Wirken der Romanen“, hrsg. von Ernst Gamillscheg. II. Rumänische Reihe, Heft 8. Verlag von W. Gronau, Jena und Leipzig 1936. 25 S. RM. —.60.

In dieser am 11. Mai 1934 an der Berliner Universität gehaltenen Gastvorlesung gibt L. über die kirchlichen Gemeinschaften Aufschluß, denen 24 Prozent der nichtorthodoxen Bevölkerung Rumäniens angehören. Es handelt sich hierbei in der Hauptsache um die Volksschichten, die der österreichisch-ungarischen Monarchie vor dem Zusammenbruch eingegliedert waren. Unter Hervorhebung der wichtigsten Begebenheiten aus der Vergangenheit kennzeichnet er den römischen Katholizismus, das Luthertum, den Calvinismus und den Unitarismus, und erwähnt die Mohammedaner, Juden und die kleineren Sektenbildungen. Auffallenderweise fehlen in dieser Übersicht die unierten Rumänen Siebenbürgens. Stancaro darf nicht den Unitariern beigezählt werden (S. 15). Statistische Angaben über die konfessionellen Verhältnisse sowie die Klarstellung der kirchlichen Rechtslage der Gegenwart bilden den Abschluß der aufschlußreichen Skizze, die einen Einblick in die konfessionellen Verhältnisse des heutigen Rumäniens gewährt.

Wien.

Karl Völker.