

Literarische Berichte und Anzeigen

Religion, Bekehrung und Frühchristentum der Germanen.

Prof. Dr. Walter Baetke, Leipzig S 3,

Kaiser-Wilhelm-Straße 73

Dem in meinem vorigen Bericht (55. Band, S. 322 ff.) besprochenen ersten Teil seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte“ hat Jan de Vries nach zwei Jahren nunmehr den zweiten Band¹⁾ folgen lassen, der die Religion der Nordgermanen behandelt. Wenn der nun abgeschlossene Grundriß ein Standardwerk darstellt, das für die nächste Zeit der Lehre und Forschung über die germanische Religion zur Grundlage dienen wird, so gilt das doch in ganz besonderem Maße für den 2. Band. Von ihm aus fällt auch auf manche Teile des 1. Bandes erst Licht, ja eigentlich bedarf alles, was dort über Götterglauben und Kult der Südgermanen gesagt ist, der Ergänzung durch die entsprechenden Abschnitte des 2. Teils. Es zeigt sich jetzt, wo das Ganze vorliegt, noch viel deutlicher, daß die Trennung der beiden Gebiete methodisch nicht glücklich war. Schon aus ethnographischen Gründen ist ja die Berechtigung zu einer Aufteilung der germanischen Welt in eine nördliche und eine südliche Hälfte zweifelhaft; zum mindesten für die älteste Zeit, die für die religionsgeschichtlichen Verhältnisse grundlegend ist, empfiehlt sich vielmehr eine Einteilung in Ost- und Westgermanen. Wir gewinnen auch für die Beziehungen der kontinentalen Götter und ihrer Kulte zu den skandinavischen eine bessere Grundlage, wenn wir annehmen, daß sich eine ununterbrochene Reihe ingwäonischer Stämme von der Niederelbe über Jütland bis nach Süd-Norwegen heraufzog, ebenso aber auch ein Zusammenhang zwischen den Schweden und Gauten nicht nur mit den gotisch-wandalischen Stämmen zwischen Oder und Weichsel, sondern auch mit dem großen suebischen Block westlich von diesen bestand (vgl. C. Borchling in: „Die nordische Welt“, herausgegeben von H. F. Blunck, Berlin 1937, S. 516). Man kann ebensowenig von einem „südgermanischen“ Nerthuskult wie von einem nordgermanischen „Njördr-Kult“ sprechen; aber auch für die Geschichte des Wodanskultes, für das Verhältnis von Wanen und Asen und andere Fragen ergeben sich von diesem Standpunkt andere und fruchtbarere Gesichtspunkte als bei der vom Verfasser vorgenommenen Einteilung, die lebendige Zusammenhänge zerschneidet.

1) Jan de Vries, „Altgermanische Religionsgeschichte“, Bd. 2: Die Religion der Nordgermanen. Berlin und Leipzig, Walter De Gruyter, Berlin 1937.

Überblickt man das Werk als Ganzes, so verdient die große Leistung, die in der Verarbeitung eines ungeheuren wissenschaftlichen Materials vollbracht worden ist, uneingeschränkte Anerkennung. Nicht nur ist hier der gesamte Ertrag der deutschen und außerdeutschen, besonders der skandinavischen Forschung der letzten Jahrzehnte in die Scheuern gebracht, der holländische Gelehrte hat auch auf Grund eigener Forschung auf zahlreichen Gebieten der germanischen Religionsgeschichte und Altertumskunde zu allen wichtigen Problemen selbständig Stellung genommen. So ist ein Werk entstanden, das dem Studierenden eine Fülle der Belehrung gibt und die Forschung zur Weiterarbeit anregt. Wenn so oft — und gewiß nicht ohne Berechtigung — über die Dürftigkeit des Quellenmaterials zur germanischen Religion geklagt wird, so ist man doch überwältigt von dem Reichtum des Stoffes, der hier aus einem Zeitraum von fast drei Jahrtausenden (von den Felszeichnungen bis zu Snorri) in kritischer Sichtung vor einem ausgebreitet wird. In dem Buch verbindet sich die umfassende Sachkenntnis des germanistischen Fachgelehrten mit dem Bemühen um eine wirklich religionswissenschaftliche Beurteilung der Phänomene, so daß wir hier — eigentlich zum erstenmal — eine wirkliche Religionsgeschichte der Germanen erhalten haben. Allerdings ist die Freude hierüber nicht uneingeschränkt; denn leider muß man bei aller Anerkennung des methodischen Fortschritts feststellen, daß gerade in der religionswissenschaftlichen Interpretation die Schwäche des Buches liegt. Jedoch d. V. hat — offenbar unter dem Einfluß von Forschern wie van der Leeuw, Grönbed u. a. — bestimmten religionswissenschaftlichen Theorien, deren Gültigkeit starken Zweifeln unterliegt, einen maßgeblichen Einfluß auf die Beurteilung nicht nur einzelner Phänomene, sondern des Gesamtcharakters der germanischen Religion eingeräumt und dadurch von ihr ein zumindest einseitiges Bild entworfen. Seine Auffassung von dem Wesen der Religion ist entscheidend von der sogenannten „Mana“-Theorie bestimmt, die alle Religion auf den Glauben an eine unpersönliche „Macht“ (die, sowie sie allgemein aufgefaßt wird, nichts weiter als eine magische Potenz ist) zurückführt; legt man diese Theorie zugrunde, so ist es aber unmöglich, gerade den spezifisch religiösen Phänomenen gerecht zu werden. Das zeigt sich, wenn d. V. z. B. als den „ursprünglichen“ Sinn des Begriffs „heilig“: „mit Kraft erfüllt“ angibt und die Tatsache, daß er in Edda und Skaldik ausschließlich in Verbindung mit den Göttern und ihrem Kult (und im übrigen in der Rechtssphäre) vorkommt, damit erklären will, daß das Wort sich „allmählich in die Sphäre des Göttlichen zurückgezogen“ (!) habe. Wenn (S. 95) gesagt wird, Menschen, Tiere, Orte und Gegenstände könnten „gottesfüllt“ sein, so ist die darin liegende magisch-mystische Auffassung des Gottesbegriffs im allgemeinen wie gerade auch mit Bezug auf die germanische Religion verfehlt. Wohl gibt es Grenzgebiete zwischen Magie und Religion, wo die Beurteilung

der Erscheinungen strittig sein mag; aber de Vries dehnt seine magische Deutung auch auf primäre religiöse Erscheinungen wie die Götter und den Kult aus. Die ganze Darstellung ist beherrscht von der Neigung, der nordischen Religion einen ausgesprochen „agrarisches“ Charakter zu verleihen, die Hauptgötter als Fruchtbarkeits- oder Wachstumsgötter und die Kulte (Opfer und Feste) als „Vegetationskulte“ zu erweisen. Das ist nun an sich nichts Neues, besonders die Wanen haben sich diese Beurteilung schon lange gefallen lassen müssen, aber nach den grundsätzlichen kritischen Bemerkungen, mit denen d. V. früher, auch noch im ersten Bande dieses Werkes (S. 45 u. 279), von der folkloristischen Methode abgerückt ist, bedeutet dieses Verfahren doch eine schmerzliche Enttäuschung. Er geht jetzt noch über seine Vorgänger hinaus, indem er die Agrarkult-Theorie auch auf die Asen anwendet; es gibt nach seiner Darstellung fast überhaupt keinen Gott und keine Göttin, die nicht im Grunde Wachstumsgötter waren oder mit Vegetationskulten in Verbindung standen. Selbst Odin (S. 187 und 189), Heimdall (197) und Frigg (321) machen keine Ausnahme; dazu kommen dann noch verschiedene „Vegetationsdämonen“, zu denen auch die Disen gerechnet werden. Sogar der schwedische König Erich wird zu einer „Epiphanie des neuen Wachstumsgottes im Frühling“ (S. 145). Im Sinne dieser Theorie werden ebensowohl Mythen und Lieder (z. B. die Skírnismál) wie Kulte und Feste gedeutet; auch das Julfest wurde nach d. V. „zur Stärkung der Fruchtbarkeitskräfte“ gefeiert. Man bekommt schließlich den Eindruck, daß in der germanischen Religion die religiösen Gedanken immer wieder um „dasselbe urmenschliche Phänomen der Zeugung kreisten“ (S. 345). Es nimmt nicht wunder, daß in diesen Rahmen auch die „Muttergöttin“, die „Heilige Hochzeit“ zwischen Himmel und Erde (Himmelsgott und Erdgöttin) und sogar der sterbende und auferstehende „Jahresgott“ eingefügt werden, Vorstellungen, die aus vorderasiatischen Mythenkreisen in den europäischen Norden zu überführen die moderne Religionswissenschaft — man kann nicht anders sagen als — krampfhaft bemüht ist. Daß d. V. aber mit noch unzureichenderen Indizien) auch die sakrale Prostitution (S. 269) den Germanen zuschreibt, ist angesichts des in den Quellen klar genug zutage tretenden Gesamtcharakters ihrer Religion und ihres Ethos denn doch erstaunlich. Nach d. V. scheint es fast, als ob phallische und ähnliche Riten dem german. Kult geradezu den Stempel aufgedrückt hätten. Sieht man von dieser Verirrung ab, so bleibt doch der nicht geringer wiegende Vorwurf, daß durch diese Theorie die germanische Religion in ihrem wesentlichen Gehalt auf das Niveau des Magischen herabgezogen wird; denn Vegetationskulte sind, wie schon Wundt (Völkerpsychologie IV, 1, 526 ff.) festgestellt hat, magische Riten. D. V. geht so weit, daß er einen Ausdruck wie blóta til sigrs (für den Sieg opfern) im Sinne der Fruchtbarkeitsmagie deutet: „denn der Sieg, der erfleht wurde, war das Heil, das sich aus dem

siegreich emporsteigenden Leben des neuen Jahres auf Acker und Erde, König und Volk ausbreitete“ (S. 195). Odin ist Gott des Krieges deshalb, weil der Krieg eine Handlung ist, die von „magischen Kräften“ abhängig ist, usw. An diesem Punkte, wo doch die sozial-politische Seite der Religion am greifbarsten ist, wird besonders deutlich, daß eine Betrachtung, die alles durch die magische Brille sieht, zur Erkennung der religiösen Tatsachen nicht ausreicht. An einigen Stellen (z. B. S. 338) scheint d. V. einen Unterschied zwischen den Gestalten der agrarischen Kulte und den „höheren, wahrhaft göttlichen Wesen“ zu machen, aber was hilft es, wenn doch die Götter selbst als Wachstumsdämonen erklärt werden. Bei der Beurteilung Odins wiegen für d. V. seine magische Seite, die angeblichen „Initiationsriten“, in denen er eine Rolle gespielt haben soll, und ähnliche mehr als zweifelhafte Dinge schwerer als die ungemein bedeutsame Stellung, die dieser Gott in dem gesamten politisch-sozialen Leben der Germanen eingenommen hat. Überhaupt wird die sozial-ethische Seite der Religion ungebührlich vernachlässigt. Daß die Kultfeiern „auch“ mit der sozial-religiösen Organisation der Stammverbände im Zusammenhang standen, erwähnt der Verf. (S. 196) zwar, aber nur um sofort wieder auf die Initiationsriten überzuleiten, „die nach Ausweis gleichartiger Erscheinungen bei primitiven Völkern (!) mit ihnen verknüpft gewesen sind“. In dieser Hinsicht bleibt diese germanische Religionsgeschichte hinter den Darstellungen anderer indogermanischer Religionen (etwa der römischen durch Wissowa) zurück; nicht die Bedeutung der Religion für das geschichtlich-politische und rechtlich-soziale Leben steht bei ihr im Vordergrund, sondern das Biologische. Darin liegt eine Unterbewertung der germanischen Religion, die man nur bedauern kann. Es zeigt sich hier, daß das religionswissenschaftliche Rüstzeug des Verf. nicht stark genug war, um den Einseitigkeiten der volkskundlichen und germanistischen Forschung mit der gebotenen Kritik zu begegnen. Man kann d. V. im allgemeinen nicht vorwerfen, daß er evolutionistisch denkt, er warnt gelegentlich selbst vor der Konstruktion allzu primitiver Stufen; tatsächlich zeigt er sich aber doch nur allzu geneigt, primitive Begriffe, Vorstellungen und Bräuche (wie Managlaube, Agrarriten, Initiationsriten, orgiastische Kulte usw.) in die germanische Religion hineinzudeuten, ja ihr sogar schamanistische Züge beizulegen (S. 186). Daß er allen solchen Hypothesen, mögen sie auf noch so schwachen Füßen stehen, so bereitwillig Zugeständnisse macht, hat bei näherem Zusehen einen doppelten Grund. Einmal hat er, wie schon gesagt, die früher geübte Zurückhaltung gegenüber der volkskundlichen Methode, die die germanische Religion aus modernem Volksglauben und Brauchtum zu rekonstruieren sucht, aufgegeben, zum andern legt er auch der Mythologie eine übertriebene Bedeutung bei. Natürlich bleibt es eine wichtige Aufgabe der religionsgeschichtlichen Forschung, zu prüfen, wieweit alte Kulte in den Mythen einen Niederschlag gefunden haben, aber d. V. geht auf diesem

Wege entschieden zu weit. Ein unverhältnismäßig großer Teil seiner Untersuchungen über die Götter und ihre Kulte besteht aus Mythendeutungen; in diesem Punkte nimmt seine Darstellung mit den alten „Mythologien“ engste Fühlung. Nicht nur im Baldermythus und in den Skírnismál, sondern in allen möglichen Geschichten und Gestalten, auch rein mythologischen Figuren (wie zum Beispiel Sif) sucht er Spuren eines rituellen Verfahrens, ohne je über ganz unsichere Hypothesen hinauszukommen. Dabei wird — und darin liegt das methodisch Bedenkliche — die Grenze zwischen Religion und Mythologie schließlich wieder völlig verwischt und fast der ganze Inhalt der nordischen Mythen (Edda und Saxo) der Religion zugewiesen, als ob alle diese Gestalten und Fabeln, die d. V. auf S. 288—356 behandelt, jemals Bestandteile des religiösen Glaubens gewesen wären! Selbst Widar und Bous, die Balder-Rächer, werden zu Agrarkultgöttern gestempelt. D. V. muß dabei die ganz unmögliche Annahme zu Hilfe nehmen (S. 316), daß sich noch in der letzten Zeit des nordischen Heidentums aus Mythen Kulte entwickelt hätten. Ebenso unbegreiflich ist es, wenn von einem „Vorherrschen weiblicher Gottheiten“ in der nordischen Religion gesprochen wird, obwohl wir von einem Kult derselben gar nichts wissen. Auch bei der Frage nach den fremden Einflüssen wird zwischen Religions- und Mythengeschichte nicht klar unterschieden. Man möchte wünschen, daß mit derselben Gründlichkeit, mit der dieser unfruchtbare Boden umgegraben wird, die primären religiösen Quellen ausgeschöpft worden wären. Hier läßt leider das Buch viel zu wünschen übrig. Die zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Ethos, die gewiß wichtiger ist als alle mythologischen und magischen Phänomene, wird kaum gestreift. So muß man im ganzen leider feststellen, daß die Hoffnungen, die die Einleitung des ersten Bandes erweckte, sich nur teilweise erfüllt haben. Wenn d. V. an Stelle der alten „Mythologie“ eine Glaubensgeschichte geben wollte, so kann man nicht sagen, daß dieses Ziel wirklich erreicht worden ist. Von den auf S. 83 des ersten Bandes aufgeworfenen Fragen haben nur wenige eine befriedigende Lösung gefunden. Was man über das Glaubensleben des germanischen Menschen, den Zusammenhang zwischen Weltanschauung, Recht und Religion, die Wesenszüge nordischer Frömmigkeit erfährt, ist unzulänglich. Auf langen Strecken ist auch diese Religionsgeschichte leider wieder in das alte Geleise der Mythologie abgeglitten. Dieser Zweig der Forschung hat allerdings — das muß anerkannt werden — durch d. V. eine wesentliche Förderung erfahren. Und das gilt auch für andere Gebiete; so ist z. B. den Ergebnissen der Ortsnamenforschung eine zusammenhängende Darstellung zuteil geworden, die sich durch kritische Besonnenheit auszeichnet. D. V. tritt darin den z. T. vorschnellen Folgerungen einiger skandinavischer Forscher mit wohlthuender Skepsis gegenüber; er gibt unter anderm auch zu, daß die angeblich mit Balder

zusammengesetzten (deutschen und nordischen) Namen zum mindesten unsicher sind, ohne daraus freilich die gebotenen Folgerungen zu ziehen. Überhaupt aber — das muß bei aller Kritik an der religionswissenschaftlichen Interpretation noch einmal betont werden — bringt der Band eine Fülle neuen Stoffes und wertvoller Einsichten; es ist nicht so leicht möglich, den ganzen Reichtum des Wissens, der hier zusammengetragen worden ist, auszuschöpfen. Und wie man auch zu den Hypothesen des Verfassers stehen möge, so wird doch niemand diesem Meisterwerk gelehrter Forschung die Bewunderung versagen. In der Geschichte der germanischen Religionsforschung bedeutet es einen Meilenstein, und die junge Generation wird genug zu tun haben, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

Daß es auch andere Wege gibt, um die verwickelten Fragen der germanischen Religionsgeschichte aufzuhellen, zeigt die Dissertation von Rudolf Schomerus²⁾, die sich eine sehr notwendige und zugleich sehr dankbare Aufgabe gestellt hat. Es galt einmal Ernst zu machen mit der Tatsache, daß die ganze nordische Literatur, in der wir ja heute eine Hauptquelle für die germanische Religionsgeschichte sehen, aus einer Zeit stammt, in der auch der Norden schon 200 Jahre und länger christlich war. Mit Recht zieht Sch. auch die Familiensagas in den Begriff der christlichen Darstellung ein. Er untersucht von dieser Grundlage aus nun, wie die verschiedenen Gruppen der altnordischen Literatur sich dem Heidentum gegenüber verhalten. Der sehr umfangreiche Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geschickt gruppiert: 1. objektive Schilderung (wie wir sie vor allem in den *Islendingasögur* und der *Landnámabok* haben); 2. gelehrte Deutung oder dichterische Weiterbildung (besonders in der gelehrten Urgeschichte und bei Saxo); 3. Herabsetzung und Fälschung der heidnischen Religion, und — als lehrreiches Gegenstück dazu — 4. das Heranrücken des Heidentums ans Christentum, d. h. seine Idealisierung im christlichen Sinne. In einer methodisch sehr sauberen Untersuchung kommt Sch. zu beachtenswerten Ergebnissen; die Arbeit ist mit das Erfreulichste, was in den letzten Jahren auf dem Gebiet der altnordischen Religion erschienen ist. Man wird in Zukunft noch stärker als bisher beachten müssen, wie weit die Welt, in der die schriftlichen Sagas und die *Snorra-Edda* (aber auch die Götterlieder, denen Sch. leider nur eine beiläufige Beachtung schenkt), entstanden, sich schon von dem echten Heidentum entfernt hatte. Sch. zeigt unter anderem, daß stellenweise legendarische Motive des christlichen Mittelalters in die germanische Religion übertragen worden sind. Einer der interessantesten Abschnitte des Buches ist das Kapitel über den Euhemerismus des Nordens; es bildet eine lehrreiche Ergänzung zu Achterbergs grundlegender Untersuchung „*Interpretatio chri-*

2) Rudolf Schomerus, „Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung.“ Verlag Rob. Boske, Borna (Leipzig) 1936.

stiania“ (Leipzig 1930). Die Skepsis, die Eugen Mogk gegen den Quellenwert der Snorra-Edda zum Ausdruck gebracht hat (Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss. Phil.-Hist. Kl. 84 [1932]), wird von Sch. im wesentlichen bestätigt. — Die von ihm durchgeführte Scheidung zwischen Germanischem und Christlichem ist in den meisten Fällen überzeugend; auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. In der Auffassung gewisser Erscheinungen der germanischen Religion macht auch Sch. den magischen Theorien reichlich viel Konzessionen. Keinerlei Berechtigung hat heute mehr die Anschauung, daß sich der Odinskult vom Rhein her ausgebreitet habe. Bei schärferer Unterscheidung zwischen Mythologie und Religion hätte d. V. vielleicht auch den Opferfesten mehr Aufmerksamkeit geschenkt; es ist z. B. eine wichtige Frage, wie weit Zustände der christlichen Zeit auf die Nachrichten über das (von Sch. leider gar nicht erwähnte) Julfest abgefärbt haben.

Mit Recht wendet sich der Verf. gegen die Annahme eines religiösen Erlösungsbedürfnisses bei den Germanen. Wenn er in diesem Zusammenhang (S. 150) gegen mich polemisiert, so darf ich darauf hinweisen, daß ich selbst schon in der 1. Auflage von „Arteigene germanische Religion und Christentum“ (1933) zwischen Schuld- und Sündengefühl unterschieden und ausdrücklich gesagt habe, daß „Erlösungsbedürfnis als religiöses Gefühl erst im Lichte der beginnenden Missionarisierung sichtbar werden konnte“ (S. 36). Ich glaube allerdings nicht, daß der Glaube an den richtenden Gott „der entscheidende Bekehrungsvorgang war“, und darf dazu auf meine Abhandlung „Politik und Religion in der Germanenbekehrung“ (Doerffling u. Franke, Leipzig 1937) hinweisen. Sch.'s eigene Untersuchung zeigt — und es ist das vielleicht ihr wertvollstes Ergebnis — wieviel Bedeutung gerade im Norden der Übergangszeit zwischen Heidentum und Christentum, die eine Zeit des „gemischten Glaubens“ war, zukommt. Das gilt im besonderen Maße auch für das sittliche Gebiet; es ergeben sich aber daraus auch wichtige Folgerungen für die Christianisierungsgeschichte.

Der Christianisierung der Germanen bleibt das theologische Interesse mit unverminderter Stärke zugewendet, wenn man auch nicht sagen kann, daß alles, was auf diesem Gebiet erscheint, eine Förderung der zum Teil sehr schwierigen Probleme bedeutet. Eine gute Zusammenfassung der bisherigen Forschung gibt der Vortrag des Würzburger Dozenten W. Deinhardt⁵⁾. In knapper und doch zugleich tiefgreifender Behandlung werden die geschichtlichen Zusammenhänge beleuchtet und dabei im Vorbeigehen manche falschen Ansichten richtig gestellt; so werden zum Beispiel, um nur eins hervorzuheben, die Gründe für den Übertritt der Ostgermanen zum Christentum durchaus zutreffend beurteilt. Allerdings ist die Darstellung des

5) Dr. W. Deinhardt, „Die germanischen Völker und das Christentum“, Eichstätt 1935.

Verfassers von dem Christianisierungsprozeß zu stark harmonisierend; das Verhältnis der sich zum Teil doch recht widersprechenden Bekehrungsmotive zueinander tritt nicht klar genug hervor. Für den skandinavischen Norden bedarf das Bild einiger Korrektur. Daß die alte Religion auch bei den Sachsen nicht mehr in Kraft gestanden habe, wird von D. zwar behauptet, aber nicht begründet. Die germanische Religion faßt er zu einseitig als Naturreligion, „die Naturgewalten und menschliche Kräfte idealisierte“, und schließt sich der These H. Rükerts an, daß sie „der Geschichte nicht gewachsen“ gewesen sei. Die starke Verbundenheit der germanischen Religion mit dem Volksnomos wird zwar hervorgehoben, aber in ihrer Bedeutung nicht ausreichend gewürdigt. Das Mythische wird dagegen überschätzt, und wenn auch in der im Schlußteil behandelten These, daß die Christianisierung der Weg vom Mythos zum Logos gewesen sei, eine geistesgeschichtliche Wahrheit liegt, so wird man doch vom evangelischen Standpunkt aus das Verdienst der Kirche, den Germanen das Geisteserbe der heidnischen Antike vermittelt zu haben, etwas anders bewerten, als D. es tut. — In mehr systematischer Weise behandelt Kurt Guggisberg die Probleme des germanischen Frühchristentums⁴⁾, vor allem die Einflüsse germanischer Frömmigkeit und Sittlichkeit auf das frühmittelalterliche Christentum und die dadurch teilweise erfolgten Umbildungen und Angleichungen; das „romantische Idealbild“ von der allgemeinen Prädestination der Germanen für das Christentum wird abgelehnt und statt dessen im einzelnen gezeigt, für welche Lehren und Forderungen der Kirche die Germanen mehr, für welche weniger aufnahmebereit waren. Vielleicht hätte manches schärfer geschieden werden können, z. B. der Einfluß der Sprache auf die Umbildungen kirchlicher Begriffe — wie Reue, Buße — von der gesinnungsmäßigen Ablehnung christlicher Gebote; denn beides ist ja nicht dasselbe. Daß man die unbewußte Verdeutschung der biblischen Umwelt im „Heliand“ nicht als Germanisierung des Christentums bezeichnen kann, sagt d. V. selbst; wozu dann aber die Aufzählung der Einzelheiten? Nichts spezifisch Germanisches ist gewiß auch der Heiligen- und Reliquienkult und der Wunderglaube, und wenn sich das alles im Frühmittelalter noch erheblich gesteigert hat, so gilt das ja auch nicht nur für die germanische Welt. Am allerwenigsten gehört der Sittenverfall in manchen oberflächlich christianisierten Ländern in eine Abhandlung über die Germanisierung des Christentums. Unrichtig ist die Behauptung, daß die Germanen das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein Vertragsverhältnis angesehen hätten; das trifft viel eher auf die römische Religion zu. Von hier aus läßt sich die Lohnethik in der mittelalterlichen Kirche auf keinen Fall begründen, auch nicht ihre Steigerung. Noch

4) Kurt Guggisberg, „Germanisches Christentum im Frühmittelalter“, Bern 1935.

weniger scheint mir der Versuch geglückt, in dem christlichen Gottesbegriff des Mittelalters Züge des germanischen Schicksalsglaubens wieder aufzudecken. Der zornige und richtende Gott, der aller Menschen Schicksale in seiner Hand hält, ist zwar nicht — darin hat G. recht — der Gott des Neuplatonismus, aber es ist der biblische Gott. So enthält die Schrift Guggisbergs einerseits zu viel, andererseits auch wieder zu wenig, da manches, worin eine Germanisierung des Christentums wohl gesehen werden darf (z. B. die Umdeutung des Begriffs der Gerechtigkeit vor Gott), nicht erwähnt wird. Doch das sind nur geringfügige Ausstellungen. Im ganzen wird das Verhältnis von Germanentum und Christentum durchaus zuverlässig beurteilt. Die Schrift macht einen gediegenen wissenschaftlichen Eindruck und orientiert (auch durch gute Literaturangaben) ausgezeichnet über den viel umfassenden Gegenstand.

Die heute im Mittelpunkt des Interesses stehende Frage, wie die Germanen sich das Christentum innerlich angeeignet haben, sucht Helmut Lothar⁵⁾ in seiner (erweiterten) Bonner Antrittsvorlesung auf die Weise zu lösen, daß er die Auffassung der Gestalt Christi bei den verschiedenen germanischen Stämmen (den „arianischen“ Germanen, den Franken, Angelsachsen und Sachsen) untersucht; er geht dabei von der richtigen Feststellung aus, daß die geschichtliche Lage und die religiösen Zustände bei den einzelnen Stämmen im Augenblick ihrer Begegnung mit dem Christentum sehr verschieden waren; daraus ergibt sich für ihn die Aufgabe, die besondere Prägung der Christusbotschaft von dem Ausgangspunkt oder Bedürfnis her, aus dem man sich der Gestalt Christi näherte, festzustellen. L. warnt mit Recht davor, gewisse Erscheinungen, die sich zu einer bestimmten Zeit bei einem einzelnen Stamm (etwa im späten Norden) zeigen, zu verallgemeinern, gibt aber zu, daß bei aller Verschiedenheit doch gewisse Gemeinsamkeiten wie in der allgemeinen religiösen Haltung, so auch in der Christusauffassung feststellbar sind. Von dieser sehr besonnenen Grundhaltung aus gibt d. V. namentlich in den einleitenden und den Schlußkapiteln bemerkenswerte Fingerzeige für die weitere Behandlung des Christianisierungsproblems. Allerdings zeigt das Hauptkapitel — die Christusauffassung der einzelnen Stämme — auch die ganze Schwierigkeit dieser Frage, und Lothars eigene Feststellungen vermögen nur teilweise zu überzeugen. Schon die grundlegende, auf der Freundgott-Theorie fußende Annahme, daß „das persönliche, unmittelbare Verhältnis zu seinem Gott“ das wesentliche Merkmal der Religiosität des germanischen Menschen gewesen sei, ist religionsgeschichtlich nicht haltbar. Mit dieser Auffassung aber hängt es wohl zusammen, daß Lothar sich — was sonst kaum zu verstehen wäre — die alte Auffassung zu eigen macht, daß sich die arianische

5) Helmut Lothar, „Die Christusauffassung der Germanen“, Gütersloh 1937.

Christologie den germanischen Stämmen deshalb besonders empfahl, weil sie „den Menschen Jesus in einzigartiger Weise in den Vordergrund stellte“. Abgesehen von der ganz verfehlten Begründung, daß für den germanischen Menschen „das Sichtbare, Greifbare, Nahe, die größte Wirklichkeit“ bedeutete, haben die Ostgermanen — wie L. selbst anführt — die arianische Lehre von der Geschöpflichkeit Jesu (und d. h. doch von seiner Menschlichkeit!) gerade abgelehnt, und das Glaubensbekenntnis des Ulfila widerlegt die Annahme, daß die Germanen mit der transzendenten und „abstrakten“ Gottheit Christi nichts anzufangen wußten; überhaupt aber ist Christus niemals von den Germanen als Übermensch oder Heros verehrt worden; der Hinweis Lothers auf die gotische Heldendichtung (S. 20) ist ganz abwegig. Man kann mit größerem Recht behaupten, daß die Germanen dazu neigten, das Christusbild um seine menschliche Seite zu verkürzen, und die Auffassung Christi als des Schöpfers, Lenkers und Richters der Welt bei ihnen im Vordergrund stand. L. gibt auf S. 47 selbst zu, daß „im Bewußtsein des Volkes Christus der Gott schlechthin war und der Unterschied zwischen Gottvater und Sohn sich verwischte“. In diesem wie übrigens auch in anderen Punkten klaffen in seiner Darstellung offene Widersprüche. In dem, was er über das Christusbild der Franken, Angelsachsen und Sachsen sagt, ist im einzelnen viel Richtiges enthalten, aber von den unterschiedlichen Besonderheiten, auf deren Aufweis es ihm ankommt, halten viele einer genaueren Nachprüfung nicht stand. Die angeblich fränkische Auffassung von dem allmächtigen Herrn der Völker kann man getrost als gemeingermanisch bezeichnen; sie tritt uns besonders auch im skandinavischen Norden entgegen. Ebenso gilt das über Otfried Gesagte auch vom Heliand, und Lothers Behauptung, daß Otfried von einer die Sünde sühnenden und Gott versöhnenden Bedeutung des Leidens und des Todes nichts wisse, bedarf mindestens der Einschränkung. Bei dem Vergleich des ags. „Christ“ mit Otfried und dem Heliand wird der ganz andere Charakter dieser Dichtung, die ja keine Lebensgeschichte Jesu geben will, zu wenig berücksichtigt. Wenn der Gedanke an das Himmelreich in der ags. Dichtung stark hervortritt, so fehlt er doch in der altdeutschen Dichtung nicht. Es ergibt ein zu einseitiges Bild von der ags. Christusbildung, wenn man mit L. als ihr Grundthema die Belehrung über Sinn und Ziel des Lebens annimmt. Daß der Blick der Angelsachsen schon vor der Christianisierung auf die jenseitige Welt gerichtet gewesen sei, wird man gewiß nicht behaupten können. Im ganzen wird man sagen müssen, daß L. einzelne Züge, die neben anderen hervortreten, zu sehr verallgemeinert. Das gilt auch für die Vorstellung von dem Gefolgsheer; es zeigt sich doch immer deutlicher, daß hier nichts weiter vorliegt als der Versuch, das in den Evangelien selbst enthaltene Bild von dem Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern und allen, die ihm nachfolgten, in

einer den germanischen Vorstellungen entsprechenden Weise und mit den sprachlichen Mitteln jener Zeit zum Ausdruck zu bringen. Außerdem bleibt der von H. Göhler in ihrer von Lothar herangezogenen Abhandlung (*Zeitschrift für Deutsche Philologie*, 1955) geführte Nachweis bestehen, daß die entsprechende Vorstellung von Christus auch in der außermanischen Welt herrschte. Diese kritischen Einschränkungen sind notwendig, weil die Erfahrung zeigt, wie leicht auf diesem schwierigen Forschungsgebiet aus einseitigen Feststellungen falsche Folgerungen gezogen werden. Im übrigen muß anerkannt werden, daß Lothars Darstellung sich von Vorurteilen freihält und gewissen tendenziösen Verzeichnungen mit Entschiedenheit entgegentritt. Es ist z. B. erfreulich, wenn auf Seite 40 festgestellt wird, daß das „germanische“ Christusbild einfach das biblische ist, und auch sonst enthält die Schrift manche trefflichen Bemerkungen; leider werden sie durch widersprechende Behauptungen teilweise in ihrem Wert gemindert, oder es werden aus ihnen nicht die notwendigen Folgerungen gezogen. Ganz sicher bedarf das ganze Gebiet des frühgermanischen Christentums noch genauester Durchforschung, und der von Lothar gewiesene Weg verdient dabei beachtet zu werden.

Wenn es richtig ist, daß wir auf germanischem Gebiet zwischen der Einführung des Christentums und der Einführung ins Christentum unterscheiden müssen, so muß die Erziehungsarbeit der Kirche um so mehr als ein wichtiger Teil der Christianisierungsgeschichte gewürdigt werden. G. Flade, der sich schon in früheren Arbeiten mit dem Problem der inneren Christianisierung der Germanen beschäftigt hat, unternimmt es in einer gründlichen Untersuchung⁶⁾, an einem wichtigen Einzelbeispiel die Mittel und Wege der kirchlichen Erziehungsarbeit aufzuzeigen. Allerdings erscheint der Titel der Arbeit im Vergleich zu ihrem Inhalt etwas zu weit gefaßt, da es sich einmal nur um deutsche Verhältnisse und außerdem nur um ein Teilgebiet des kirchlichen Einflusses handelt, nämlich um die volkserzieherische Wirksamkeit der Sendgerichte oder Laienvisitationen. Tatsächlich beschränkt sich Flades Untersuchung auf eine methodische Auswertung der von Wassersleben 1840 kritisch herausgegebenen *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* des Abtes Regino von Prüm, einem Werk, das mit Recht als Zusammenfassung und abschließender Höhepunkt der ganzen bisherigen Entwicklung der kirchlichen Volks-erziehung gilt. So läßt sich an ihr die Erziehungsarbeit der frühmittelalterlichen Kirche am deutschen Volk gleichsam in nuce erfassen. Flade hat den ungemein reichhaltigen Stoff in zwei Hauptteile gegliedert: 1. die kirchliche Ordnung und 2. die Gesellschaftsordnung; der letztere wird wieder gegliedert nach den Bestrebungen auf

6) Gottfried Flade, „Vom Einfluß des Christentums auf die Germanen“, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.

dem Gebiet des leiblichen (insbesondere des ehelichen und des Geschlechts-)Lebens, der Besitzverhältnisse und der Charaktererziehung. Namentlich dieser zweite Teil liefert einen wichtigen Beitrag zur Kultur- und Sittengeschichte des deutschen Frühmittelalters und ist in mancher Beziehung von starkem Gegenwartsinteresse. Es beleuchtet sehr eindrucklich das Ringen mit den fortlebenden germanischen Rechtsanschauungen, denen die Kirche in vielen Punkten (z. B. der Leibeigenschaft, teilweise auch der Blutrache) teils freiwillig, teils gezwungen Rechnung trug, um sie in anderen (so in der Frage der Verwandtschaftsehe) rücksichtslos zu bekämpfen. Von besonderem Interesse sind die hier und da feststellbaren Einwirkungen des römischen Rechts auf die kirchliche Gesetzgebung. Die vielleicht wichtigste, aber auch schwierigste Seite solcher Untersuchungen, nämlich der Rückschluß auf ursprünglich germanische Zustände, wird vom V. mit kritischer Besonnenheit behandelt, wenn im einzelnen auch Einwände gemacht werden können. Es wird durchaus der Tatsache Rechnung getragen, daß die Berührung mit der entarteten römischen Zivilisation in Verbindung mit den oberflächlichen Massenbekehrungen in mancher Hinsicht eine Verwirrung des sittlichen Lebens der Germanen im Gefolge hatte. Vom Boden dieser Tatsache aus wird die gewiß nicht in jeder Beziehung ideale, in manchem sogar bedenkliche, teilweise auch widerspruchsvolle, im großen ganzen aber kluge und durchgreifende Arbeit der Kirche an der Hebung der sittlichen Zustände gewürdigt. D. V. vergißt dabei nicht, die für das ganze Gebiet grundlegende Tatsache anzuerkennen, daß die Kirche das, was sie erreicht hat, durch den Staat erreicht hat, der von der Unentbehrlichkeit der christlichen Aufbauwerte durchdrungen, ihr als der maßgebenden Kulturträgerin seinen Arm lieh.

Im Gegensatz zu der monographischen Studie von Flade trägt das breit angelegte Buch des Katholiken Wilhelm Sieber⁷⁾ über das frühgermanische Christentum stark apologetischen Charakter. Es entwirft in seinem Hauptteil ein Bild von den kulturellen und sozialen Leistungen der Kirche im frühen Mittelalter; u. a. werden behandelt: die soziale und gesellschaftliche Wandlung, Ehe und Familie, die Einwirkungen der Kirche auf die Hebung von Landwirtschaft, Gewerbe, Kunst und Erziehung, die soziale Fürsorge. Voraus geht ein Abriss der Bekehrungsgeschichte, in dem nach der für die katholische Geschichtsbetrachtung charakteristischen Auffassung das Christentum als die Erfüllung der im Germanentum selbst enthaltenen religiösen Grundanlagen hingestellt wird; danach sieht es sich so an, als ob die christliche Offenbarung den Germanen nur das bestätigte, was sie selbst schon geglaubt hatten. Selbst das Gebot der christlichen Nächsten-

7) Wilhelm Sieber, „Das Frühgermanische Christentum“, Verlag Rauch, Innsbruck, Leipzig.

liebe war ihnen „naturgemäß“. Diese z. T. bis ins Unerträgliche gehende Harmonisierung der Bekehrungsgeschichte ist für den Geist des Buches bezeichnend. Es läßt — das muß anerkannt werden — dem vorchristlichen Germanentum alle Gerechtigkeit widerfahren, aber nur um das Mittelalter als seine erhöhte und verbesserte Fortsetzung erscheinen zu lassen. Für den tiefen Gegensatz zwischen germanischem und christlichem Wesen und die sich daraus ergebenden fruchtbaren Spannungen fehlt dieser Geschichtsschau das Verständnis. Auch die kulturellen Leistungen des Mittelalters werden allzu einseitig der Kirche zugute geschrieben. Dennoch verdient die gründliche, auf quellenmäßiger Unterlage ruhende Darstellung Siebers gelesen zu werden; sie hat ihren Wert als Gegengewicht gegen die eben so einseitige Herabsetzung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Leistungen, wie sie heute beliebt ist. Einige Kapitel des Buches sind sehr geeignet, einer gewissen Verdiensten der Vergangenheit gegenüber undankbar gewordenen Zeit ins Gedächtnis zu rufen, was z. B. die Klöster auf geistigem und künstlerischem, aber auch auf wirtschaftlichem Gebiet für die Entwicklung der deutschen Kultur geleistet haben.

Die in der Diskussion über die Germanenbekehrung viel genannte, aber immer noch wenig bekannte Gestalt des Sachsen Gottschalk hat E. Dinkler⁸⁾ zum Gegenstand einer sehr beachtenswerten theologischen Studie gemacht. Sie untersucht die Lehre Gottschalks im unmittelbaren Zusammenhang mit seinem Leben und hat ihren besonderen Wert gerade darin, daß sie die innere Einheit des Menschen und des Theologen aufzeigt, die in seinem einzigartigen Gotteserlebnis wurzelt, das Gott eben als Lebenswirklichkeit erfaßte. Im Anschluß an die beiden im Kerker zu Hautvilliers verfaßten Bekenntnisse entwickelt D. Gottschalks Theologie in ihren beiden wichtigsten Gedankenkreisen: 1. Gott und die Prädestination und 2. Der Mensch und die Willensfreiheit, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß der Sachse zwar von Augustin ausgeht und durch ihn tief beeinflusst ist, die Wahrheit seiner Lehre aber in durchaus selbständiger Weise an der Schrift, vor allem an Paulus, geprüft hat. Die Gegenüberstellung der Gedanken Augustins und Gottschalks (S. 44—47) läßt die Gegensätzlichkeit ihrer Auffassungen (z. B. des Sündenbegriffs und des Wesens der Kirche) deutlich hervortreten. Dinkler will darin den Unterschied zwischen der spätantik-römischen und der germanischen Aneignung des Christentums sehen, wie es denn überhaupt sein ausgesprochenes Anliegen ist, an dem Beispiel Gottschalks das spezifisch germanische bzw. deutsche Verständnis des Christentums aufzuweisen. So will auch er mit seiner Schrift einen Beitrag zu dem Thema „Germanisierung des Christentums“ liefern, allerdings von einem wirklich theologischen Stand-

8) Erich Dinkler, „Gottschalk der Sachse“, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin 1936.

punkt aus, der weit davon entfernt ist, „die geschichtliche Verbindung von Volkstum und Christentum mit ihrer unaufhebbaren Spannung in eine wesensmäßige Verschmelzung umzudeuten“. Trotzdem bleiben auch diesem Versuch gegenüber, die Frömmigkeit und die Lehre Gottschalks, die doch ein Durchstoßen zum Kern der biblischen Wahrheit war, aus der völkischen Bedingtheit seines Seelentums zu begreifen, erhebliche Zweifel. Auch Dinkler sucht, wie andere vor ihm, Verbindungen zu bestimmten Zügen der altgermanischen Frömmigkeit, z. B. dem Schicksalsglauben. Aber einmal wissen wir nichts Sicheres über eine Schicksalsgläubigkeit der Sachsen, und andererseits hat Gottschalks Glaube wenig mit dem heidnischen Schicksalsglauben gemein. Man muß immer wieder fragen: Genügt das *tertium comparationis*, das man einräumen kann, nämlich das Bewußtsein der schlechthinnigen Abhängigkeit, wirklich, um hier eine geistesgeschichtliche Verbindung zu ziehen? Diese Frage verdient gründlicher als es bisher (auch von Walter Elliger in seinem Kieler Universitätsvortrag⁹⁾ geschehen ist, geprüft zu werden. Wenn Dinkler sagt (S. 59): „Das vertrauensvolle und gehorsame Jasagen der Prädestinationslehre forderte die gleiche heldische Haltung, wie sie die vorchristlichen Sachsen dem Schicksalsgeheimnis der Wurd gegenüber hatten“, so läßt sich die Frage nicht abweisen, ob für einen solchen Vergleich eine Notwendigkeit vorliegt und ob es nicht Unvergleichbares ist, was hier verglichen wird; denn das „Jasagen“ des Germanen zum Schicksal, wenn man seine Haltung überhaupt so nennen kann, enthält weder Vertrauen noch Gehorsam. Und hebt andererseits der wahre evangelische Glaube, wie ihn Gottschalk besaß, nicht alles menschliche Heldentum auf? Diese Einwände, die ich zu bedenken gebe, sollen in keiner Weise die Anerkennung einschränken, daß Dinkler die schwierige Frage nach dem Verhältnis von Germanentum und Christentum mit vorbildlicher Sachlichkeit und hohem theologischen Ernst behandelt hat, wodurch seine Untersuchung sich weit über die oberflächlichen Versuche erhebt, diese Frage lediglich als rassenpsychologisches Problem zu behandeln. Dinkler weiß von der unteilbaren Wahrheit des Christentums, die dem Menschen als Gottes Anspruch begegnet und mit dem natürlichen Gesetz des Volkstums nicht zu einer religiösen Einheit verschmolzen werden kann. Da die Ausgabe der von Morin neugefundenen Schriften Gottschalks (in der Berner Handschrift 584) noch nicht erschienen ist, konnten diese von Dinkler in dieser Schrift noch nicht verwertet werden; von bisher daraus veröffentlichten Angaben, die er (S. 43) mitteilt, ist von besonderem Interesse der Hinweis, daß in einer Schrift Gottschalks sich bereits der Begriff deutsches Volk (*gens teudisca*) findet, so daß Gottschalk, der erste deutsche Theologe, zugleich

9) Walter Elliger, *Gottes- und Schicksalsglaube im frühdeutschen Christentum*, Kiel 1955.

einer der ersten Zeugen des erwachenden deutschen Nationalbewußtseins ist.

Ein schöne und dankenswerte Bereicherung der Schrift Dinklers bildet der Abdruck der lateinischen Hymnen Gottschalks mit einer von Prof. Lic. Wißmann angefertigten guten deutschen Übersetzung. Zusammen mit den von Dinkler abgedruckten Glaubensbekenntnissen Gottschalks ermöglicht sie dem Leser einen unmittelbaren Einblick in die tiefe, vom Bewußtsein der Sündhaftigkeit getragene und doch so schlichte, fast kindliche Frömmigkeit des sächsischen Glaubenshelden.

Aus der Geisteswelt des Mittelalters

von

Walter Dreß, Berlin-Lichterfelde.

Die Geschichte der mittelalterlichen Theologie ist, seit der letzte Bericht hier erschien ¹⁾, durch eine nicht geringe Zahl wertvoller Quellenspublikationen und Untersuchungen bereichert worden.

In der Wiener Kirchenväter-Ausgabe erschienen nach langen Vorbereitungen— E. H a u l e r spricht S. XXIX mit Recht von dem tragischen Schicksal der verschiedenen Boethius-Editoren — die fünf Bücher *De philosophiae consolatione* ²⁾. Auch Wilhelm Weinberger hat das Erscheinen seiner Edition nicht mehr erlebt; doch ist sie, die nun endlich die alte Teubnersche Ausgabe von Peiper (1871) ersetzen kann, im wesentlichen sein Werk. Auch die Prolegomena hat er noch verfaßt, während die sehr wertvollen und reichhaltigen Indices, die fast die Hälfte des Buches ausmachen — neben dem *index carminum* stehen der *i. locorum*, *i. nominum*, *i. rerum*, *i. verborum et locutionum* und endlich ein *i. grammaticus*, *retoricus*, *prosodiacus*, *metricus* — von E d m u n d H a u l e r und L u d w i g B i e l e r zum Teil überarbeitet und ergänzt, zum Teil neu angefügt worden sind. So ist hier eine vorbildliche Ausgabe geschaffen worden, die auf gründlicher Vertrautheit mit dem Text und seiner Geschichte ruht und dem Leser die mühevollen Arbeit und reiche Kenntnis der Herausgeber in der reizvollsten Weise zur Verfügung stellt.

Ein bisher unbekanntes Fragment Anselms ist durch den verdienstvollen Herausgeber von Anselms Hauptschriften im Floril. *Patrist.*, *Franciscus Salesius Schmitt*, aus dem Anhang des Brief-

1) Vgl. Hanns Rückert, *Neue Forschungen zur Geschichte der Scholastik I*, ZKG. 1933, S. 616—624.

2) C. S. E. L. Vol. LXVII, *Anicii Manlii Severini Boethii scriptorum partem IV: Philosophiae Consolationis Libri Quinque rec.* † Guilelmus Weinberger, Lipsiae 1934, Akad. Verlagsgesellschaft m. b. H. XXXI u. 229 S.

registers von Canterbury, das in der Lambeth-Bibliothek zu London aufbewahrt wird, publiziert worden³⁾. Es handelt sich um logische Untersuchungen, die Anselm in *Cur deus homo*, I. c. 1 angekündigt hat (*notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundam aliarum rerum*) und die sich also gerade mit den Begriffen beschäftigen, die in der Anselm-Forschung so umstritten sind. Leider ist dieses Werk unvollendet geblieben; deshalb bleiben manche Fragen auch weiterhin strittig. Doch erhalten wir — und das ist wohl der wichtigste Aufschluß, den wir dieser Publikation verdanken — neuen Einblick in das Verhältnis zwischen logischen und theologischen Überlegungen, das für Anselms Theologie von grundsätzlicher Bedeutung ist.

Die Edition der philosophischen Schriften Peter Abaelards, die von Bernhard Geyer besorgt wurde und seit 1919 als 21. Band der Baeumkerschen Beiträge erschien, ist mit dem 4. Heft abgeschlossen worden⁴⁾. Es enthält die von G. 1911 angefertigte Abschrift der in der Stadtbibliothek von Lunel sich befindenden Handschrift der Glossen zu Porphyrius, die sich vor allem mit dem Universalienproblem beschäftigen und deshalb besonderes Interesse verdienen. Ein Sachindex erleichtert wesentlich die Verarbeitung des in dem ganzen Band vorliegenden Materials. Vor allem aber bietet das letzte Heft nun auch die Untersuchungen des Herausgebers, die zwar nicht den seinerzeit in Aussicht gestellten Überblick über die gesamte logische Arbeit des 12. Jahrhunderts bringen, jedoch in der Auswertung der hier zum erstenmal gebotenen Texte wichtige Korrekturen der auch auf diesem Gebiet verbesserungsbedürftigen Prantlschen Darstellung geben. Die literaturgeschichtlichen Erörterungen werden ergänzt durch eine Prüfung des Verhältnisses der logischen Schriften zu den theologischen Werken und ein sehr interessantes, wenngleich auch notgedrungen noch skizzenhaftes Schlußkapitel über „Die Stellung Abaelards in der Geschichte der Logik“.

Der Neudruck der *Quaestiones naturales* des Adelardus von Bath, die bisher nur in den Handschriften und den wenigen Exemplaren der beiden fehlerhaften Auflagen eines Löwener Wiegendruckes vorlagen, eröffnet einen Einblick in eins der reizvollsten Gebiete der mittelalterlichen Geistesgeschichte, die Entstehung der abend-

3) F. S. Schmitt, Ein neues unvollendetes Werk des hl. Anselm von Canterbury, herausgegeben und untersucht (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, begr. von Cl. Baeumker, hrsg. von Mart. Grabmann, Bd. XXXIII, Heft 5). Münster, Aschendorff. 1936. V u. 48 S. RM. 3.—

4) Peter Abaelards philosophische Schriften, II. Die Logica „*Nostrorum petitioni sociorum*“. Die Glossen zu Porphyrius. Zum ersten Male herausgegeben von Bernhard Geyer. Mit einer Auswahl aus anonymen Glossen, Untersuchungen und einem Sachindex (Beiträge Bd. XXI Heft 4), Münster, Aschendorff. 1935. IV S. u. S. 505—648. RM. 6.80.

ländischen Naturwissenschaft⁵⁾. Adelardus, in seiner philosophischen Grundhaltung — er vertrat einen platonischen Rationalismus — und seinen wissenschaftlichen Interessen — ihn bewegten vor allem naturwissenschaftliche und naturphilosophische Probleme — der Schule von Chartres verwandt, wertet in den *Quaestiones* die Erkenntnisse aus, die ihm eine lange Reise in den Osten eingebracht hat. So ist seine Schrift ein Zeugnis für den Einfluß, den die morgenländische, griechische und arabische, Wissenschaft im 12. Jahrhundert auf die abendländische ausgeübt hat; salernitanisch-konstantinisches Wissensgut ist, um mit den Worten des Herausgebers und Kommentators Martin Müller zu reden, auch durch sie, wenn auch nicht durch sie allein, in den abendländischen Schulbetrieb übergeleitet worden. Darüber hinaus aber wird hier, zum Teil noch zaghaft und befangen, der Versuch unternommen, eine naturwissenschaftliche Methode zu begründen.

Auch in den beiden bekannten Reihen, dem *Florilegium Patristicum* und den *Opuscula et Textus*, sind wieder einige Hefte erschienen, die hier im Zusammenhang genannt werden müssen. Germain Morin hat die von ihm schon 1916 dem Firmicus Maternus zugeschriebenen *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, über den ungewöhnlich fehlerhaften Text der Mauriner auf die Handschriften zurückgehend, mit kritischem Apparat und mehreren Indices versehen, ediert⁶⁾. Für die Beantwortung der Verfasserfrage bedeutsam ist die Zusammenstellung der *Locutiones Firmicianae in Libris Consultationum*, die entsprechenden Wort- und Begriffsgebrauch in der Mathesis und dem Buche *De errore profanarum religionum* nachweist. Seit Karl Adams Monographie über „Die Eucharistielehre des hl. Augustin“ 1908 ist das Thema von der katholischen Theologie immer wieder behandelt worden. Hugo Lang hat nun einmal, der Grenzen bewußt, die dem Gegenstand innerhalb der Theologie des Bischofs von Hippo durch ihre ganze Anlage gezogen sind, aber zugleich veranlaßt durch die eigenartige Schwierigkeit, in der sich die katholische Theologie befindet, wenn sie die verschiedenen mittelalterlichen Abendmahlsanschauungen, die sich gleicherweise auf Augustin berufen, betrachtet, eine Reihe eucharistischer Texte aus den Werken des Kirchenvaters ausgewählt⁷⁾. Er hat dabei die Wiener bzw. die Mau-

5) Die *Quaestiones naturales* des Adelardus von Bath. Herausgegeben und untersucht von Martin Müller. (Beiträge Bd. XXXI Heft 2.) Münster, Aschendorff. 1934. VIII u. 92 S. RM. 4.40.

6) *Florilegium Patristicum* edid. B. Geyer et Joh. Zellinger fasc. XXXIX. J. Firmici Materni *Consultationes Zacchaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus* ed. Germanus Morin O.S.B. Bonn, Hanstein. 1935. 154 S. Kart. RM. 5.80.

7) Fasc. XXXV. S. Aurelii Augustini *Textus eucharistici selecti* ed. Hugo Lang O.S.B. 1935. IV u. 73 S. Kart. RM. 5.—.

riner-Ausgabe (PL) zugrunde gelegt und eine große Zahl erläuternder Anmerkungen beigesteuert. Heinrich Kühle, der bereits durch einige Arbeiten über Albert den Großen hervorgetreten ist, gab die ersten zehn Quaestiones de bono aus der Summa de bono auf Grund der Handschriften zum erstenmal mit kritischem Apparat und Anmerkungen heraus⁸⁾, während Ignatius Backes, dem wir die Darstellung der Christologie des Thomas von Aquino verdanken, die quaestio de gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae (S. Th. III, 8) nach der Editio Leonina zum Abdruck brachte und bisher unveröffentlichte Texte von Albert dem Großen (quaestiones de incarnatione) und Ulrich von Straßburg (Summa de summo bono ex l. 5 tract. 1 cap. 15) anfügte⁹⁾.

Als neue Hefte der anderen Sammlung erschienen der Prolog des Sentenzenkommentars von Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury, dem großen Gegner des Aquinaten, herausgegeben von Friedrich Stegmüller¹⁰⁾, da er causae und finis theologiae behandelt, besonders geeignet, in den Kampf zwischen der älteren augustinischen und der neueren aristotelischen Richtung im Dominikanerorden einzuführen. Johannes Rabeneck sammelte, die Leonina zugrunde legend, aus dem vierten Buch der Summa contra Gentiles trinitarische Texte¹¹⁾. Das erste, von Joseph Koch herausgegebene Heft mit Texten von Durandus de S. Porciano erlebte eine verbesserte Neuauflage¹²⁾. K. konnte für die am Anfang stehende Quaestio de natura cognitionis jetzt auf einen von ihm inzwischen 1935 im Magdeburger Domgymnasium gefundenen Kodex zurückgreifen, so daß sich eine Rekonstruktion aus dem Sen-

8) Fasc. XXXVI. S. Alberti Magni Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1—10) nunc primum ed. prolegomenis apparatu critico notis instruxit Henricus Kühle. 1935. IX u. 55 S. Kart. RM. 2.50.

9) Fasc. XL. S. Thomae de Aquino Quaestio de Gratia Capitis (Summae p. III q. 8) accedunt textus inediti S. Alberti Coloniensis et Ulrici de Argentina. Ed. J. Backes. 1935. 32 S. Kart. RM. 1.20.

10) Opuscula et Textus. Series Scholastica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster S. J. fasc. XVII. Roberti Kilwardby O. Pr. De natura theologiae. Ad fidem manuscriptorum ed. Fridericus Stegmüller. Münster, Aschendorff. 1935. 56 S. RM. 1.10.

11) Fasc. XIX. S. Thomae de Aquino de generatione verbi et processione spiritus sancti ex libro IV Summae contra Gentiles ed. Johannes Rabeneck S. J. 1937. 71 S. RM. 1.20.

12) Fasc. VI. Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis (II Sent. [A] d. 5 q. 5) et Disputatio cum Anonymo quodam necnon Determinatio Hervei Natalis O. Pr. (Quol. III q. 8) ad fidem manuscriptorum ed. Josephus Koch. Altera editio emendatior. 1935. 78 S. RM. 1.20. Vgl. H. Rückert, a. a. O. S. 619.

tenzenkommentar des Petrus Paludanus erübrigt. Ein weiteres Bändchen gilt der Psychologie der Scholastik, der Erstdruck der *Quaestiones de anima* aus der *Summa Philipps des Kanzlers* durch Leo W. Keeler¹³⁾, der die Rezeption des Aristoteles im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts an bisher unzugänglichem Material sehr interessant beobachten läßt. Albert Lang ließ seiner Ausgabe der *Quaestio de sacra scriptura* des Heinrich Totting von Oyta nun die *Quaestio de veritatibus catholicis* folgen¹⁴⁾. Die beiden Hefte bieten zusammen die drei Artikel der ersten Quästion der Wiener *Quaestiones super Sententias* und erlauben einen Einblick in die methodischen Überlegungen der späten Scholastik. Der Universalienstreit des 14. Jahrhunderts wird durch drei *Quaestiones* erläutert, die Johannes Kraus ediert hat¹⁵⁾. Der Oxforder Magister Crathorn vertritt die nominalistische Anschauung, ein Anonymus, vielleicht Jacobus des Asculo, die skotistische Lehre und Johannes Canonicus den „Ultrarealismus“.

Die Hauptarbeit hat auch jetzt wieder dem Werk des Aquinaten gegolten. Es ist dem deutschen Leserkreis in einer großen Zahl verschiedener Ausgaben zugänglich gemacht worden. Zuerst ist die instruktive deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica* zu nennen, die vom Katholischen Akademikerverband herausgegeben wird. Sie bringt eine von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs angefertigte Übersetzung, darunter den lateinischen Text, ausführliche wissenschaftliche Anmerkungen und einen systematisch-theologischen Kommentar und hat sich bereits als für das Thomasstudium unentbehrliches Hilfsmittel erwiesen¹⁶⁾. Die Auswahlübersetzung, von der bisher, betreut durch Joseph Bernhart, zwei Bände in der Krönerschen Taschenausgabe erschienen sind¹⁷⁾, erschwert den Zugang zunächst durch die

13) Fasc. XX. *Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima ad fidem manuscriptorum* ed. Leo W. Keeler S. J. 1937. 106 S. RM. 1.90.

14) Fasc. XVI. *Henrici Totting de Oyta Quaestio de veritatibus catholicis ad fidem manuscriptorum* ed. Albertus Lang. 1935. 28 S. RM. —.80.

15) Fasc. XVIII. *Quaestiones de universalibus Magistrorum Crathorn O.P., Anonymi O.F.M., Joannis Canonici O.F.M. ad fidem manuscriptorum* ed. Johannes Kraus, 1937. 63 S. RM. 1.10.

16) Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa Theologica*. Verlag Anton Pustet, Salzburg. Bisher erschienen die Bände 1, 2, 4, 5, 25, 27, 29. Geb. je RM. 10.—.

17) Thomas von Aquino, *Summe der Theologie*. Zusammengefaßt, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart. Leipzig, Alfred Kröner. Bd. I: Gott und Schöpfung. LXXXIII

Eigenart der gewählten Sprache; man hat hier den Versuch unternommen, „so gut wie ganz mit fremdwortlosem Deutsch auszukommen“, so daß also auch Begriffe wie Prinzip, Substanz, Habitus, Intellekt verdeutscht werden. Man muß sich erst hineinlesen, und das wird jemand, der den lateinischen Text daneben liegen hat, vermutlich leichter fallen als einem, der nur auf diese Übersetzung angewiesen ist. Hat man sich aber einmal mit der an der deutschen Mystik und am deutschen Idealismus geschulten Sprache vertraut gemacht, dann wird man gerade auch durch diese Ausgabe, der eine geistvolle Einleitung und ein philosophiegeschichtlicher Anhang beigegeben sind, mancherlei Anregungen empfangen.

Auch von der *Summa contra Gentiles* wird eine ganz ausgezeichnete Übertragung ins Deutsche vorgelegt. Die Übersetzungsarbeit haben geleistet Hans Nachod und Paul Stern, das Vorwort schrieb Alois Dempf, die Erläuterungen stammen von Aug. Brunner¹⁸⁾. Die hier geleistete Arbeit ist augenscheinlich besonders glücklich gelungen. Sie ist auf gute Verdeutschung bedacht, hält sich aber frei von Übertreibungen und tut dem Leser nicht zu viel zu. Der Bernhartschen Übersetzung ist (vgl. S. 61) für *potentia* der zwar nicht geläufige, aber durchaus verständliche Begriff „Mögestand“ entlehnt worden; während aber z. B. dort *accidens* mit „Beischaft“ wiedergegeben wird, ist hier das schlichtere und anspruchlosere Wort „Dazukommendes“ gewählt worden. Derselbe Verlag hat auch eine gute Übertragung der Auslegung des Prologs zum Johannes-evangelium aus der Feder von Josef Pieper herausgebracht¹⁹⁾, die nicht mit wissenschaftlichen Ansprüchen auftritt — an nicht wenigen Stellen ist, jedesmal kenntlich gemacht, gekürzt worden —, aber wohl geeignet ist, deutsche Leser mit der Überlegung und Klarheit thomistischer Interpretationskunst bekannt zu machen.

Endlich hat auch die *metaphysische Jugendschrift* des Aquinaten ihre Übersetzung ins Deutsche gefunden. Zwei Übertragungen sind fast zur gleichen Zeit erschienen²⁰⁾. Durch eine sorgfältige

u. 419, 52* S. 1954. Bd. II: Die sittliche Weltordnung. LXXIV u. 524 S. 1955. (Kröners Taschenausgabe Bd. 105 u. 106.) Geb. je RM. 4.—.

18) Thomas von Aquin, Die Summe wider die Heiden. In vier Büchern. Nach der lateinischen Urschrift deutsch von Hans Nachod und Paul Stern. Vorwort von Alois Dempf. Erläuterungen von August Brunner S.J. Leipzig, Jakob Hegner. 1. Buch: Das Dasein Gottes. 1955. 460 S. 2. Buch: Das Woher der Geschöpfe. 1955. 579 S. 3. Buch, 1. und 2. Hälfte: Das Wohin der Geschöpfe. 1957. 414 u. 459 S. Geb. je RM. 10.—.

19) Thomas von Aquin, Das Wort. Übertragen von Josef Pieper. Leipzig, Jakob Hegner. 1955. 102 S. Kart. RM. 2.20.

20) Des hl. Thomas von Aquin Abhandlung „Vom Sein und von der Wesenheit“. Ins Deutsche übertragen, ein-

Gliederung und einen reichen Anmerkungsteil erleichtert Meister auch dem nicht fachmännisch Vorgebildeten das Eindringen in diesen wichtigen Text. Die Ausgabe von Allers zeichnet sich dadurch aus, daß sie auch den lateinischen Text (im wesentlichen nach der Ausgabe von Ludwig Baur, Opusc. et textus fasc. I; die wenigen Abweichungen sind angegeben und begründet) bringt und der Herausgeber in einem klugen und kenntnisreichen Nachwort auf eine sehr anregende Weise den Inhalt des Werkes erörtert und zu der Gegenwartsbedeutung der thomistischen Philosophie Stellung nimmt. Die Übersetzung von Allers liest sich besser als die erstgenannte; sie verrät ein engeres Verhältnis zur Sprache und eine souveränere Beherrschung des Ausdrucks.

Neben den Thomasübersetzungen steht die neue Ausgabe der Philosophischen Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung, für die als verantwortlicher Herausgeber Ernst Hoffmann, der Leiter der schon berühmt gewordenen Heidelberger Akademie-Ausgabe der Opera Omnia des Cusanus zeichnet. Man kann auch für diese vorzügliche deutsche Übertragung nicht dankbar genug sein. Als erstes Bändchen ist erschienen „Der Laie über die Weisheit“, übersetzt von E. Bohnenstädt und eingeleitet von E. Hoffmann²¹⁾ mit einer sehr lesenswerten Abhandlung über „Nikolaus von Cues als Philosoph“, in der die Stellung des Kusaners in der Geistesgeschichte Europas geistvoll skizziert wird. Eine Einführung des Übersetzers verdeutlicht Sinn und Zweck des Idiota. Vortreffliche Anmerkungen und ein sehr brauchbares Begriffsverzeichnis (lateinisch-deutsch) ergänzen das Werk.

Überblickt man, was auf diesem Gebiet erreicht worden ist, so wird man nicht umhin können, die so mühsame und mit so viel Sprachgefühl und Scharfsinn durchgeführte Arbeit zu bewundern. Wer um die außerordentliche Schwierigkeit der Übertragung scholastischer Texte mit ihrer im Deutschen ja kaum erreichbaren Knappheit und Präzision des Ausdrucks weiß, der hätte so sorgsam durchgeformte Ergebnisse nicht ohne weiteres erwartet. Um so mehr Dank ist man denen schuldig, die diese Ausgaben veranlaßt und durchgeführt haben. Freilich wird auch weiterhin der wissenschaftlich Arbeitende natürlich den Urtext nicht entbehren können; aber auch hier bewahrheitet sich die alte Erkenntnis,

geteilt und mit Anmerkungen versehen von Franz A. M. Meister. Freiburg (Br.), Herder. 1955. X u. 76 S. Geh. RM. 2.75. — Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Deutsch-lateinische Ausgabe. Übersetzt und erläutert von Rudolf Allers. Wien, Thomas-Verlag Jakob Hegner. 1956. 166 S. Geb. RM. 5.50.

21) Philosophische Schriften des Nikolaus von Cues in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Ernst Hoffmann. Heft 1: Der Laie über die Weisheit, übersetzt von E. Bohnenstädt. Leipzig, Felix Meiner. (Philos. Bibliothek Bd. 216a.) 1956. III u. 108 S. Geh. RM. 3.50, geb. RM. 4.50.

daß eine gute Übersetzung zugleich einen vortrefflichen Kommentar darstellt.

Die Untersuchungen zur Theologiegeschichte des Mittelalters lassen auch diesmal wieder die beherrschende Bedeutung des Namens Martin Grabmann erkennen. Nicht nur, daß wieder wichtige Einzelschriften uns in der Erkenntnis bestimmter Probleme gefördert haben:

„Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhelm von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke“²²⁾ ergänzen unser Wissen um diesen zur Schule von Chartres gehörenden Mann, der gleicherweise ihr humanistisches wie ihr naturwissenschaftliches Interesse in hervorragender Weise repräsentiert. Vor allem seine „ganz gewaltige Nachwirkung . . . auf die Folgezeit“ wird durch neue Beiträge aus bisher unbekanntem Material beleuchtet. Die bekannte und bewährte Einführung in die Persönlichkeit und Gedankenwelt des Aquinaten konnte in neuer Auflage, Neubearbeitet und erweitert, vorgelegt werden²³⁾. Dieser sechsten Auflage merkt man durch alle Kapitel hindurch bis hin zu dem auf neuesten Stand gebrachten Literaturverzeichnis und der neu beigegebenen dankenswerten Übersicht über die wichtigsten Ausgaben und Übersetzungen am Schluß die bessernde Hand des Verfassers an. Sie wird sich in ihrer schlichten Zuverlässigkeit sicherlich wieder neue Freunde erwerben. Zwei von den der Bayerischen Akademie vorgetragenen Abhandlungen gelten der Frage der Einwirkung aristotelischer Ideen auf die mittelalterliche Begriffsbildung. Grabmann hat einmal die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat im Blick auf ihre Beeinflussung durch aristotelische Elemente untersucht²⁴⁾. Er unterscheidet drei Richtungen, die gemäßigte, wesentlich durch Thomas von Aquino repräsentierte, mit ihrer Lehre von der potestas indirecta papae in temporalibus, die dann später „von Kardinal Juan Torquemado bis Kardinal Robert Bellarmin“ ausgestaltet und vollendet worden ist, wie eine kurze Übersicht am Schluß zeigt; die durch Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham vertretene Gruppe, die das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt im Sinne der Überordnung der letzteren bestimmen möchte und

22) Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abt. 1935, 10. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1935. 59 S. RM. 5,50.

23) Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6. Aufl. München, Kösel u. Pustet, 1935. 231 S.

24) Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sitzungsberichte usw. 1934, 2. München 1934. 161 S. RM. 10.—.

vielleicht auf averroistische Vorstellungen zurückgreift; und das hierokratische System, das die potestas directa des Papstes in temporalibus zum Programm erhebt. In einer anderen Abhandlung²⁵⁾ geht Grabmann auf Grund eines in einem Codex der Universitätsbibliothek Basel sich befindenden Textes, den er mit erläuternden Inhaltsangaben veröffentlicht, der mittelalterlichen Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach. Der Basler Codex enthält eine sehr interessante Zusammenstellung der über Charakter und Wesen des intellectus agens umlaufenden Lehren; nicht weniger als 16 verschiedene Auffassungen sind hier verzeichnet, und es ist sehr reizvoll, von hier aus, gerade an einem solchen Einzelpunkt, der doch im Gesamtsystem bedeutungsvoll genug ist, dem Problem der Verwertung aristotelischer Begriffe in der scholastischen Theologie nachzuspüren. Unsere Einsicht in die Geschichte der mittelalterlichen Logik hat Grabmann vertieft durch „Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus“²⁶⁾. Petrus Hispanus, im letzten Jahr seines Lebens — er starb 1277 — als Johannes XXI. auf den päpstlichen Stuhl erhoben, hat durch seine Summulae logicales den logischen Unterricht im Abendland in einzigartiger Weise beeinflusst. Grabmann hat in der Ambrosiana in Mailand die älteste bis jetzt bekannte Handschrift dieses Studienbuches (aus dem 15. Jahrhundert) entdeckt und dadurch zugleich seinem Verfasser zwei weitere logische Schriften zuweisen können, die neuentdeckten tractatus maiorum fallaciorum und den schon länger bekannten Traktat de syncategorematis; er hat ferner durch die Auffindung der Urschrift der Übersetzung der Summulae durch Georgios Scholarios die von Ch. Thurot und R. Stapper vertretene These von der Originalität des Petrus Hispanus abschließend bestätigt und die Unhaltbarkeit der Auffassung Prantls erwiesen, der meinte, daß die Summulae aus einem Werk des Michael Psellos abgeschrieben seien, und auf Grund dieser These ein nun sehr korrekturbedürftiges Bild von der Entwicklung der hoch- und spätmittelalterlichen Logik entwarf. Endlich hat Grabmann die These, der spanische Dominikaner Petrus Alphonsi (um 1500) sei der Verfasser der Summulae gewesen, mit guten Gründen widerlegt. Ausführungen über die Stellung der Summulae in der Dialektik des 15. Jahrhunderts und im Unterrichtsbetrieb der Artistenfakultäten ergänzen die literarhistorischen Mitteilungen und erwecken Hoffnung auf weitere Fortführung dieser Studien: wieder einmal hat eine mittel-

25) Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel. Untersuchung und Textausgabe. Sitzungsberichte usw. 1936, 4. München 1936. 106 S. RM. 6.50.

26) Sitzungsberichte usw. 1936, 9. München 1936. 156 S.

alterliche Gestalt durch die Forschungen Grabmanns neues Profil gewonnen.

Schon diese Einzelschriften zeigen erneut, welchen Reichtum an neuen Erkenntnissen und Anregungen die Literatur- und Geistesgeschichte des Mittelalters Martin Grabmann verdankt. Ein glanzvoller Erweis der Fruchtbarkeit seines gelehrten Schaffens sind aber vor allem die beiden großen Sammelwerke, auf denen sein Name steht und denen wir uns nun zuzuwenden haben. Das eine ist der zweite Band der „Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik“; er trägt wie der erste 1926 erschienene den Titel „Mittelalterliches Geistesleben“²⁷⁾. Handschriftliche Forschungen haben die Grundlagen auch zu diesem Band gelegt; er vereinigt wieder eine Reihe von früher, meist im Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, erschienenen, für diesen Abdruck überarbeiteten und ergänzten Aufsätzen, zu denen aber sechs bisher noch nicht veröffentlichte Untersuchungen getreten sind. Im Mittelpunkt steht, um mit Grabmann selbst zu reden, das große, ihn immer wieder beschäftigende Problem: „Aristoteles im Mittelalter“. Wir hören, wie „Aristoteles im Werturteil des Mittelalters“ erscheint; die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort zeigen uns, wie der „neue Aristoteles“ in England eindringt. „Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie“ wird gewürdigt. Das Problem des Aristotelismus tritt dem Mittelalter zunächst vor allem im Averroismus entgegen, jener arabisch-jüdischen Spielart aristotelischen Philosophierens. Eine gerechte Würdigung der mittelalterlichen Haltung dem Stagiriten gegenüber muß die Voraussetzungen und Bedingungen kennen, unter denen das Mittelalter mit Aristoteles bekannt wurde; deshalb setzt hier Grabmann seine Forschungen zur Geschichte des lateinischen Averroismus mit gewichtigen Beiträgen fort. Auch Albert der Große gehört als entscheidendes Glied in die Geschichte des abendländischen Aristotelismus. Und man kann wohl sagen, es ist der nicht nur umfangreichste, sondern auch interessanteste Beitrag des ganzen Bandes, der den „Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben“ behandelt. Der Aufsatz trägt — mit Recht — den Untertitel: „Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik“; er zeigt in vorbildlicher Weise, wie ein Thema wie dieses behandelt werden muß. Mit ebenso hochgegriffenen wie nichtssagenden Werturteilen und Allgemeinbegriffen kommt man nicht weiter und fördert und überzeugt man niemand. Auf solidester Einzelforschung aufbauend, entwirft Grabmann ein fesselndes Bild von dem Einfluß, den Albert in Deutschland und über die deutschen Grenzen hinaus in mannigfaltigster Weise auszuüben

27) Mittelalterliches Geistesleben Bd. II. München, Max Hueber. 1936. XII u. 649 S. Brosch. RM. 21.—, geb. RM. 24.—.

vermochte, und gibt damit einen eindrucksvollen Beweis für die Fruchtbarkeit dieser wirklich wissenschaftlichen Methode, große Fragen wie die nach dem deutschen Element in der mittelalterlichen Geistesgeschichte einer sachgemäßen Beantwortung entgegenzuführen. Die letzte Abhandlung des Bandes gilt „Einzelgestalten aus der mittelalterlichen Dominikaner- und Thomistenschule“. Wenn sie mit Kardinal Cajetan schließt, hat sie auch die Grenze des Mittelalters erreicht; es ist verständlich, daß die Darstellung dieses großen Thomisten und Gegners Luthers besondere Beachtung gefunden hat.

Das zweite Werk, auf dem der Name Grabmanns steht, ist nicht von ihm geschrieben worden. Es ist die monumentale Gabe „Aus der Geisteswelt des Mittelalters — Studien und Texte“, die ihm Freunde und Schüler aus fast allen europäischen Ländern zur Vollendung des 60. Lebensjahres überreicht haben²⁸⁾. Eine über 200 Nummern zählende Bibliographie eröffnet den ersten Halbband. Dann folgen die Beiträge. Es sind nicht weniger als 77. Sie umfassen, dem weiten Bereich der Arbeiten des Jubilars entsprechend, Handschriften- und Bibliothekenkunde, Allgemeine Geistesgeschichte, Patristik und Frühmittelalter, Hochscholastik, Spätscholastik und Neuzeit, Byzantinische und abendländische Theologie. Wie in den Forschungen Grabmanns selbst, so sind auch hier Textpublikationen und Untersuchungen vereinigt. Die Namen der Mitarbeiter bürgen für den wissenschaftlichen Gehalt dieser bedeutenden Festschrift. Die Fülle des Gebotenen kann nur angedeutet, es können nur einige Abhandlungen beispielhaft herausgegriffen werden. G. Morin publiziert einen bisher unveröffentlichten Traktat des Achard von St. Viktor *De discretione animae, spiritus et mentis*, und bietet damit zum ersten Mal die Möglichkeit, dieses bisher kaum bekannte Mitglied der berühmten Abtei literarisch kennenzulernen. Heinrich Ostlender gibt einen wertvollen literarhistorischen Überblick über die Probleme, die mit der Theologia ‚Scholarium‘, der sog. *Introductio ad theologiam*, des Peter Abaelard und ihren Gegenschriften zusammenhängen. Studien aus der Feder von Bernhard Geyer, Heinrich Kühle, Odon Lottin und Albert Stohr fördern die Albert-Forschung. Eine Reihe von Aufsätzen gelten natürlich Thomas von Aquino. Sein Frühwerk *De ente et essentia* erhält durch Karl Feckes von seinen Kommentaren aus neue Beleuchtung. Er wird von Hans Meyer als Interpret der aristotelischen Gotteslehre dargestellt, die wissenschaftliche Kritik bei ihm wird nach ihrer Form von Ludwig Baur, seine Urteilskritik durch Léon Noël untersucht. Weitere Arbeiten ergänzen unsere

28) Herausgegeben von Albert Lang, Joseph Lechner, Michael Schmaus. (Beiträge, Supplementband III, 1. u. 2. Halbband.) Münster, Aschendorff. 1935. XXXV u. 1475 S. Geh. RM. 58.—, in Halbleder geb. RM. 65.—.

Kenntnis nach der naturwissenschaftlichen, ethischen und praktisch-kirchlichen (Mission) Seite. Richard Egenter führt seine Studien über die Idee der Gottesfreundschaft weiter. Johann Stufler, dem wir ein neues Buch über die Konkurslehre des Aquinaten verdanken ²⁹⁾, untersucht dasselbe Thema bei Durandus de S. Porciano. Franz Pelster veröffentlicht ein von Mercati bei der Katalogisierung der Handschriften der Vaticana entdecktes Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon. Carl Joh. Jellouschek macht mit einer spätmittelalterlichen, aus dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben stammenden Abhandlung über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volkssprache nach einer in Wien sich befindenden erweiterten Abschrift bekannt und liefert damit einen lehrreichen Beitrag zu einer auch heute wieder wichtig gewordenen Frage der kirchlichen Arbeit. E. Vansteenbergh bringt ein vermutlich Pierre d'Ailly zuzuschreibendes religiöses Reformprogramm *De exercitio proficientium* zum Abdruck. Max Buchner schildert auf Grund von bisher unbekanntem Gelehrtenbriefen aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Geschichte der Frühzeit der Münchener Universität. Handschriften-, Personen- und ein sehr gut gearbeitetes Sachregister machen das in diesen beiden umfangreichen Bänden gesammelte Material verschiedenster Herkunft und Bedeutung bequem zugänglich.

Die Studien und Forschungen, die abschließend anzuzeigen sind, führen uns noch einmal durch das ganze Mittelalter hindurch. Viktor Schurr behandelt „Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der »skythischen Kontroversen«“ ³⁰⁾ und tritt einen neuen Echtheitsbeweis für die boethianischen Traktate I, II und V an, indem er sie aus ihrem historischen Zusammenhang heraus, den theologischen Kämpfen in Skythien, verständlich zu machen sucht, die trinitarischen Schriften insbesondere aus den Umständen des Theopaschitenstreits erklärt. Wertvoll sind die dogmengeschichtlichen Analysen in den beiden ersten Kapiteln. Der Restitutionslehre der Frühscholastik gilt eine Untersuchung von Karl Weinzierl ³¹⁾, eine Vorarbeit zu einer Darstellung der Restitutionslehre der Hochscholastik bis zur Zeit des Thomas von Aquino. Der Verfasser, ein Schüler von Otto Schilling, geht der sowohl rechtsgeschichtlich wie auch buß- und sittengeschichtlich interessanten Frage nach, wie Römisches und Kanonisches Recht, die Beichtsummen und die theologischen Systematiker die Lehre von der Verpflichtung zur Rückgabe oder zum Ersatz entwendeten oder veruntreuten Gutes allmählich immer umfassen-

29) Vgl. Anm. 58.

30) Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von A. Ehrhard und J. P. Kirsch. XVIII. Band, 1. Heft. Paderborn, F. Schöningh. 1935. XXX u. 248 S. Brosch. RM. 12.—

31) Die Restitutionslehre der Frühscholastik. München, Max Hueber. 1936. VIII u. 200 S. Geh. RM. 6.80.

der ausgebaut haben. Die Bedeutung dieser Frage wird einem klar, wenn man sich einmal die Fülle der Probleme vergegenwärtigt, die in ihren Bereich hineingehören. Es handelt sich da nicht nur um Darlehn, Pfand, Kauf, Zinsen, Diebstahl und Raub, sondern ebenso um Beleidigung, Simonie und Veräußerung von Kirchengut und die Vergehen gegen das sechste Gebot. Abgesehen von der grundsätzlichen ethischen Bewertung, die immer klarer herausgearbeitet wird, ist theologisch wichtig die Stellungnahme zu den berühmten in der hl. Schrift berichteten Fällen, die hierher gehören und erörtert werden müssen.

Heinrich Weisweiler ist dem „Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Bibliotheken“ nachgegangen³²⁾ und hat in einem umfangreichen Buch, das in seinem Editionsteil auch wertvolles neugewonnenes Material zugänglich macht, zum erstenmal gezeigt, was für eine Bedeutung wir zahlenmäßig, hinsichtlich des territorialen Einflßbereichs und der systematisch-theologischen Arbeit dieser ersten scholastischen Schule auf deutschem Boden zumessen müssen. An Stelle der bisher bekannten 15 Quellschriften aus diesem Kreis werden uns nun 59 genannt; wir erfahren, daß ihr Einfluß über Bayern, Franken und Österreich weit hinausgeht und auch in Schwaben, der Schweiz, im Rheinland, in Westfalen und Mitteldeutschland festzustellen ist. Man muß bei der Beurteilung dieser Tatsachen im Auge behalten, daß die Schule treue Kirchlichkeit mit bewußtem und energischem Streben nach systematischer Verarbeitung des ihr überlieferten theologischen Stoffes verbindet; erst dann kann man die entscheidende Rolle, die sie gespielt hat, beurteilen. Sie wurde im 15. Jahrhundert verdrängt durch die neuen vollendeteren systematischen Entwürfe; aber diese, vor allem das Sentenzenwerk des Lombarden, standen auf den Grundlagen, die durch die ersten Systematiker gelegt worden waren.

Franz Bliemetzrieder hat Adelhard von Bath eine temperamentvoll geschriebene kulturgeschichtliche Studie gewidmet³³⁾, die erste Monographie, die wir nun über diese Gestalt des 12. Jahrhunderts besitzen, die, von eigenartigem Reiz erfüllt, als Vermittler zwischen Abendland und Morgenland steht, als Bahnbrecher sich vortastet auf das weite und damals noch so unsichere Gebiet der Naturwissenschaften. Die Arbeit Adelhards ist dank seinem mathematischen und astronomischen Interesse und seinem Bemühen um die Wiederge-

32) Ein Beitrag zur Geschichte der Verbreitung der ältesten scholastischen Schule in deutschen Landen. (Beiträge Bd. XXXIII, Heft 1/2.) Münster. Aschendorff. 1936. XII u. 415 S. Brosch. RM. 18.80.

33) Adelhard von Bath. Blätter aus dem Leben eines englischen Naturphilosophen des 12. Jahrhunderts und Bahnbrechers einer Wiedererweckung der griechischen Antike. München, Max Hueber. 1935. 395 S. Brosch. RM. 16.80.

winnung der griechischen Antike (Euklid!) für die lateinische Wissenschaft noch den Humanisten von Bedeutung gewesen. Die beiden ersten Kapitel behandeln Biographie und Schriftstellerei Adelhards, das dritte sucht in breiter Ausführlichkeit Adelhard als älteren Übersetzer der *Almagest* des Ptolemäus nachzuweisen, das vierte wahrscheinlich zu machen, daß Adelhard der *Roboratus fortunae* sei, dem der Plato-Übersetzer Heinrich Aristippus seine Übertragung des *Phaedo* gewidmet habe.

Neben Gilsons Monographien über Augustin und Bonaventura ist nun auch sein Buch über die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux durch Philotheus Böhner in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht worden³⁴⁾. In fünf Kapiteln — *Finis regulae*, *Regio dissimilitudinis*, *Schola caritatis*, *Paradisus claustralis*, *Unitas spiritus* — wird geistvoll die „Systematik“ der Zisterziensermystik entwickelt und die kraftvolle Synthese, die spekulative Gewalt und die systematische Strenge des Denkens sichtbar gemacht, die Bernhard „in die Nähe der Größten“ rücken. Ein schönes und anregendes Buch. Der Forscher wird auch dankbar sein für die wissenschaftlichen Anmerkungen, die mit Belegen, Verweisen und einer Fülle wertvoller Beobachtungen mehr als ein Drittel des Werkes umfassen. Und niemand wird ohne Bewegung die Worte lesen, mit denen der Verfasser seine Vorrede zur deutschen Ausgabe — in der er übrigens in sehr feinsinniger Weise sein Bernhard-Verständnis in Auseinandersetzung mit Mandonnets Dantedeutung entwickelt — schließt: „Was jeder christliche Franzose für sein eigenes Land will, einen Frieden der Ordnung und Gerechtigkeit, das wünscht er auch aus gleichem Herzen für Deutschland. Gott, der weiß, welchen Dank ein französisches Herz für dieses Land hegen kann, ohne das Europa nur sein eigener Schatten wäre, welche Liebe ein christliches Herz zu diesem deutschen Volke tragen kann, dem die Kirche so viel verdankt, Gott wird nicht für immer unsere Bitten abweisen.“

Georg Englhardt entfaltet „die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abälardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1256)“³⁵⁾ in dem ersten Band einer Darstellung, die versuchen will, von dem Wesen und den Wandlungen der Glaubenspsychologie des 15. Jahrhunderts ein Bild zu entwerfen. Ein auch theologisch-dogmatisch wichtiges Thema, das hier zunächst historisch behandelt wird; nicht die „erkenntnistheoretische Tragfähigkeit des Glaubens“ steht hier zur Debatte, sondern es wird

34) Stefan Gilson, *Die Mystik des heiligen Bernhard von Clairvaux*. Wittlich, Georg Fischer. 1956. 351 S. Kart. RM. 4.50, geb. RM. 5.80.

35) *Beiträge* Band XXX, Heft 4—6. Münster. Aschendorff. 1953. XVI u. 503 S. RM. 22.75.

nach dem Werden des Glaubensaktes und der Verknüpfung des Glaubenshabitus mit dem Seelenleben gefragt. Die Blickrichtung ist also durch psychologische Fragen bedingt; doch kreuzen sich psychologische und theologische Betrachtungsweise dort — und damit ist der interessanteste Punkt des Themas berührt, zu dem nun systematisch noch manches zu sagen wäre —, wo notwendig von dem Wirken der Gnade als *causa efficiens* des heilkräftigen Glaubensaktes geredet werden muß. Historisch bedeutsam ist der Nachweis des Verfassers, daß die hochscholastische Glaubenspsychologie nicht unmittelbar bei Hugo von St. Viktor anknüpft, sondern daß sich für sie eine ganze Reihe verschiedener Voraussetzungen aufzeigen lassen, bis schließlich Philipp der Kanzler das viktorinische Gut wieder stärker fruchtbar macht.

Edgar Sauer hat in einer eindringenden Studie „Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras *Itinerarium mentis in Deum*“ behandelt³⁶⁾. Nach einer Darstellung von Eigenart und Aufbau des Werks und seiner ideengeschichtlichen Eingliederung kommt er in einem zweiten und dritten Teil auf das eigentliche Thema nach seinen Voraussetzungen und seinen Auswirkungen im einzelnen zu sprechen. In bedeutungsvollen Ausführungen wird der Ganzheitscharakter des Christentums hervorgehoben und darauf hingewiesen, daß er im Mittelalter z. T. infolge außerchristlicher, auf einen Dualismus hindrängender weltfeindlicher (gnostischer, manichäischer, platonischer) Einflüsse in Vergessenheit geraten sei. Eine wertvolle Bereicherung der Bonaventura-Literatur.

Will schon Englhardt mit seinem Buch einen historischen Kommentar zur Glaubenspsychologie des Thomas von Aquino bieten, so führen andere Schriften uns noch unmittelbarer in Fragen der thomistischen Theologie hinein. Hans Meyer hat „Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquino“ in ihrem Zusammenhang dargestellt³⁷⁾ und dabei ihre aristotelischen Grundzüge gut herausgehoben, Johann Stufler, wie schon erwähnt, seine Auffassung der Konkurslehre des Aquinaten gegen das molinistische und späthomistische Mißverständnis noch einmal in Ergänzung seiner früheren Schrift von 1925 entwickelt³⁸⁾, leider aber dabei sich auf die philosophischen Probleme beschränkt und die Gnadenlehre beiseite gelassen.

36) Franziskanische Forschungen, herausgegeben von Philotheus Böhner und Julian Kaup. 4. Heft. Werl in Westfalen, Franziskus-Druckerei. 1957. XVI u. 195 S. Geh. RM. 6.—.

37) Druck der Fuldaer Actiendruckerei, Fulda. 1954. 172 S. Brosch. RM. 5.60.

38) Gott, der erste Beweger aller Dinge. Ein neuer Beitrag zum Verständnis der Konkurslehre des hl. Thomas von Aquin. (Philosophie und Grenzwissenschaften. Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische Philosophie. VI. Band, 3./4. Heft.) Innsbruck, Felizian Rauch. 1956. 183 S. Brosch. RM. 6.—.

Alfons Hufnagel ließ „Studien zur Entwicklung des thomistischen Erkenntnisbegriffes im Anschluß an das Correctorium »Quare«“³⁹⁾ erscheinen. Es handelt sich um den sog. Correctorienstreit gegen Ende des 13. Jahrhunderts, der hier in neuer Weise beleuchtet wird. Der Kampf, der bald nach dem Tode des Thomas um seinen Erkenntnisbegriff geführt wird, erscheint, scharf und klar nach der sachlichen Bedeutung der Argumente erläutert, als notwendiges Vorstadium der Auseinandersetzungen, die mit dem Skotismus auf ihren Höhepunkt geführt werden. „Die Wertlehre des Duns Skotus“ ist durch Johannes Binkowski dargestellt worden⁴⁰⁾. Ihre Unterschiede von der thomistischen Anschauung treten deutlich heraus, damit auch die „modernen“ Züge der Lehre des Duns. Die Wertordnung wird der Seinsordnung gegenüber verselbständigt, Theologie und Philosophie werden geschieden, Individuum und Liebe als die Hauptwerte erkannt.

G. Meersseman eröffnet eine Darstellung der „Geschichte des Albertismus“ mit der Behandlung der „Pariser Anfänge des Kölner Albertismus“⁴¹⁾, die eine bisher wenig beachtete scholastische Richtung zugänglich macht, die antinominale Schule, die zu Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris entstand und deren Arbeit an dem auch zum Abdruck gebrachten und ausführlich kommentierten Traktat *De esse et essentia* des ersten Albertisten Johannes de Nova Domo illustriert wird. Abschließend sei noch eine Bonner Dissertation von Eugen Ewig über „Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche“ genannt⁴²⁾. In wohlabgewogener Weise wird die Stellung des Kartäusers zur Geschichte und zu den Fragen der praktischen Politik, zu Kirche und Hierarchie abgehandelt. Sein Epigonentum wird deutlich; er will kein Kompromiß schließen, aber ist auch nicht fähig, die neuen Kräfte, die sich regen, wirklich zu erkennen, eine Gestalt des Übergangs. Die Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur spätmittelalterlichen Geistes- und Kulturgeschichte.

39) Beiträge Band XXXI, Heft 4. Münster, Aschendorff. 1935. VIII u. 131 S. RM. 6.20.

40) Philosophie in Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Johannes Hessen. Heft 1. Berlin und Bonn, Ferdinand Dümmlers Verlag. 1936. 95 S. Brosch. RM. 3.80.

41) Institutum Historicum F. F. Praedicatorum Romae, Ad. S. Sabinae. Dissertationes Historicae Fasc. III. Lutetiae Parisiorum apud R. Halona, 1933. 206 S.

42) Buchdruckerei Ludwig Leopold, Bonn. 1936. 80 S.

Allgemeines

Friedrich Gerke, *Der Sarkophag des Junius Bassus*. (Bilderhefte antiker Kunst, herausgegeben vom Archäologischen Institut des Deutschen Reiches, Heft IV.) Berlin, Gebr. Mann, 1936. 57 u. IV S., 48 Abb. auf 16 Tafeln, 4^o. RM. 7.50.

„Habemus papam“ möchte man angesichts dieses Pracht-„Bilderheftes“, das dem Fürsten unter den altchristlichen Sarkophagen gewidmet ist, ausrufen. Schon Anton de Waals vorzügliche Monographie „Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter. Eine archäologische Studie“, Rom 1900, war eine Tat ersten Ranges, die in ihren großen und ausgezeichneten Abbildungen zum ersten Male einem altchristlichen Kunstwerke vom Range des Bassussarkophages eine an die vornehmen Veröffentlichungen antik-klassischer Schöpfungen erinnernde Wiedergabe zuteil werden ließ und in ihnen zum ersten Male zeigte, welche künstlerischen Werte in den Reliefs dieses Kleinods und Marksteins altchristlicher Plastik und damit in der altchristlichen Kunst überhaupt stecken. Nur dem Umstande: 1. daß sie zu sehr im engen Bezirk der altchristlichen Archäologie hängen blieb, 2. daß die Zeit damals für das wissenschaftlich-künstlerische Verständnis altchristlicher Denkmäler noch nicht reif war, und 3. daß die Abbildungen trotz ihrer gemessen an der bis dahin üblichen Wiedergabe altchristlicher Bildwerke unvergleichlichen Qualität der Aufnahmen vielleicht doch noch nicht die letzte Durchschlagskraft in sich trugen: all dem zusammen ist es zuzuschreiben, daß der de Waalschen Monographie die Wirkung in die Weite und Allgemeinheit vorenthalten blieb. Es ist das große Verdienst der Arbeit Gerkes, daß sie die Reliefs des Bassussarkophages nun in Tafeln vor den Beschauer stellt, die gleichsam den Marmor selbst widerspiegeln und in ihrer zwingenden Schönheit und in ihrem geistigen Gehalt auch dem es antun, der bislang von altchristlicher Bildhauerei nichts hielt oder nichts wußte. Etwas ganz Besonderes aber sind in Gerkes Arbeit die großen Einzelaufnahmen der Köpfe, die uns gefangennehmen und die auch vielen unter den Spezialisten ein Neues erschließen. Aus ihnen erhellt und an ihnen bestätigt sich, was Gerke sagt (S. 28): „Es ist ein neuer Menschentypus, den diese Kunst schafft.“ Hier springt die Tatsache in die Augen, daß dem äußeren Weniger an künstlerischem Vermögen in der altchristlichen Kunst im Vergleich zu dem antiken Kunstschaffen ein erstaunliches Mehr an seelischer Vertiefung gegenübersteht. Welch ein Wandel! Wenn irgendwo von vergeistigter Form, von Verinnerlichung des Ausdrucks gesprochen werden soll, so hier bei diesen Köpfen des Bassussarkophages. Hier ist der Beweis vor Augen geführt, daß ein anderer, neuer Geist, wahrhaft Geist, die Gestalten des Bildhauers erfüllt. Es ist eine neue Welt, die gegenüber der griechisch-römischen Menschendarstellung in Erscheinung tritt.

Der Text Gerkes gibt zunächst eine künstlerische Analyse und stilistische Beschreibung des Sarkophages (S. 6—10) und behandelt im übrigen Teil seine Thematik. Die IV Seiten des Anhangs, die unter dem Titel „Literatur“ den Abbildungen folgen, geben eine übersichtliche Darstellung der wechselvollen Geschichte der Forschung über den Bassussarkophag seit seiner Auffindung im April 1595 und darin ein Bild der Entwicklung der christlichen Archäologie. Daß der Bassussarkophag römische Arbeit ist, sieht und sah jeder, der Stilgefühl hat. Gerke geht denn auch auf dieses Problem des Bassussarkophages gar nicht mehr ein. Zu seiner richtigen Datierung, die sich mit dem Kon-

sulatsjahr seiner Inschrift deckt, führte mich früherhin nicht so sehr stilkritische Beurteilung, die als solche auf sehr unsicherem Boden stand¹⁾, sondern die Ikonographie. Denn es gibt nicht bloß eine Formgeschichte, sondern auch eine Sachengeschichte (Ikonographie) der altchristlichen Kunst, deren Beachtung für den christlichen Archäologen nicht ohne schwerste Gefährdung seiner Erkenntnisse mißachtet wird. Es ist für den Schüler Rodenwaldts selbstverständlich, daß er dem Bassussarkophag, aus archäologischen und aus ikonographischen Gründen, das Entstehungsjahr läßt, das er selbst in seiner Inschrift enthält. Daß mein Urteil längst vor dem Erscheinen der ausgezeichneten Abhandlung Rodenwaldts (siehe Gerke S. III/IV) über die Entstehungszeit des Bassussarkophages feststand, konnte Gerke ersehen aus dem von ihm übersehenen Satz, den ich bereits im Jahre 1921 an den Schluß meiner Anzeige des 1920 erschienenen „Leitfadens“ Ludwig von Sybels setzte (Kartell-Zeitung, Organ des Eisenacher Kartells akademisch-theologischer Vereine 31, S. 51 f.): „Wie aber kann man für den Sarkophag des Junius Bassus und Genossen auch nur „fragweis“ als Entstehungszeit das 3. Jahrhundert offen lassen? Mir ist es immer ein Zeichen, daß, wer es tut, wer ihn auch nur als vorkonstantinisch ausgibt, dem geschichtlichen Verständnis der christlichen Antike noch ferne steht.“ Das zu sagen war notwendig, aber auch deutlich. Gerke hält an der Datierung in das Jahr 359 nicht nur fest, sondern hat sie nun auch stilkritisch so stark untermauert (vgl. seine dieser Frage gewidmeten Aufsätze S. IV unseres Heftes), daß wir hoffen möchten, mit ihr bei allen als endgültig gesicherter Tatsache rechnen zu dürfen. Zu wünschen wäre aber ein näheres Eingehen seitens des Verfassers auf die anderen Arbeiten der Bassuswerkstatt; in diesem Punkt besteht eine Lücke in seiner archäologischen Behandlung des Sarkophages. Der Sarkophag von Perugia ist, in Übereinstimmung mit M. Lawrence, wohl erwähnt (S. III), aber mehr nicht. Infolgedessen erscheint der Bassussarkophag doch isolierter als es in der Absicht des Verfassers liegt.

Daß auch zur Ikonographie des Bassussarkophages, unbeschadet der reichhaltigen und umsichtigen Ausführungen zum Ganzen und zu den einzelnen Szenen, nicht alles gesagt ist, was gesagt werden kann, ist schon durch den begrenzten Raum und den Zweck des Buches nahegelegt. Gelegentlich bedürfte eine Behauptung der näheren Begründung, z. B. wenn es Seite 12 heißt, daß „um 300 [!] in plötzlichem [!] Durchbruch die Bibel die eigentliche Quelle der christlichen Kunst wird“. Dagegen muß man ohne weiteres ihm darin recht geben, wenn er erklärt, daß man die Szenenwahl des Bassussarkophages „allzu leichtfertig immer als eklektisch angesehen hat“ (S. 15). In der Tat kann von einer eklektischen Szenenwahl unseres Sarkophages, wie sie noch jüngst E. Weigand in der Besprechung von J. Roosvals „Bassus'sarcofag och des datering“ (Arkeologiska studier till H. K. H. Kronprins Gustaf Adolf, Stockholm 1952, S. 273—287) in Byz. Zeitschrift 54, 1954, S. 255 ausgesprochen hat, nicht die Rede sein; der Bassussarkophag repräsentiert vielmehr in seiner Szenenwahl seine Zeit, seine ikonographische Entwicklungsstunde, die älteres überliefertes Gut mit eigenem neuen zusammenordnet (vgl. Gerke S. 10: „Mit dieser Szenenwahl setzt

1) „Aus stilistischen Rücksichten“ bekannte sich z. B. auch der bei Gerke, Anhang S. III, nicht genannte Paul Styger, Röm. Quartalschrift 27, 1915, S. 21, „trotz des Konsulardatums“ zur Frühdatierung des Bassussarkophages „(wenigstens Mitte des dritten Jahrhunderts).“

die Werkstatt des Bassussarkophages konstantinische Tradition fort, geht aber weit über sie hinaus.“ Sehr zu begrüßen ist, daß Gerke das von mir (Die apokryphen Petrusgeschichten in der althristlichen Kunst, 1925, S. 104 ff.) entdeckte Verständnis der Petrusnische übernimmt: „Petrus steht vorm Kreuz“ (S. 13, dazu siehe Anhang S. II).

Nicht so unanfechtbar ist hingegen seine Auffassung von der Gesamtkomposition des Sarkophages. Er erklärt, die beiden Zonen entstanden aus zwei einreihigen Säulensarkophagen; bei deren Aufeinanderstockung habe der Meister dem oberen Stockwerk die Passionen vorbehalten und um den thronenden Christus im Himmel komponiert, während die verheißungsvollen Szenen des Alten Testaments im unteren Stockwerk zu Seiten des Einzuges Jesu in Jerusalem stünden. Diese Einteilung trifft jedoch nicht den ganzen Zyklus; denn im unteren Stockwerk sind nicht bloß die Szenen der Verheißung: Hiob und Daniel, sondern auch der Sündenfall der ersten Menschen, den man allenfalls nach seinem zeitgeschichtlichen Verständnis erstern noch beizählen kann (neben Adam und Eva stehen Ähren und Lamm, die Sinnbilder des φάρμακον ἁθανασίας), und die Hinrichtung des Apostels Paulus. Gerke bemerkt das natürlich auch, aber er meint: „Diese ursprünglich geplante Anordnung ist freilich bei der Ausführung des Sarkophages etwas in Unordnung geraten: die Abraham- und die Paulusnische sind vertauscht“ (S. 16). Das hat gewiß viel Bestechendes. Aber wer darf dem Besteller (nach Gerke ist es Junius Bassus in eigener Person, „der für den Aufbau des Sarkophages verantwortlich zeichnet“, S. 13) und dem Künstler eine derartige Vertauschung und — Gedankenlosigkeit zutrauen! Wird man nicht, statt von sich aus eine „Textversetzung“ zu konstruieren, den gegebenen monumentalen „Wortlaut“ als solchen im Sinne und aus der Überlegung seiner Schöpfer zu verstehen sich bestreben müssen? In welcher Richtung dies zu geschehen hat, scheint mir völlig eindeutig angezeigt in den beiden Mittelnischen: dem Herrn in seiner irdischen Herrlichkeit unten entspricht der Herr in seiner himmlischen Majestät oben. Wird man nicht demgemäß die innere Zusammengehörigkeit der unteren und der oberen Zone für den ganzen Sarkophag darin zu suchen und zu finden haben, daß die übereinander liegenden Nischen im Gedankenzusammenhang stehen? die „Gesamtkomposition“ des Bassussarkophages also nicht in der Horizontale seiner Zonen, sondern, von unten nach oben aufsteigend, aus der Vertikale seiner Nischen zu verstehen haben? Für die übrigen Nischen liegt allerdings, das ist offenbar, diese Korrespondenz zwischen den unteren und den oberen Nischen nicht so deutlich zutage. Gleichwohl läßt sich auch bei ihnen der innere Zusammenhang ermitteln: Hiobs Leiden / Isaaks Opferung: beides sind Rettungsszenen bzw. -typen; Petrus auf der Richtstätte, die Protoplasten auch; Daniel als Gefangener unter den Löwen, Christus gleichfalls Gefangener, vor Pilatus; Pauli Hinrichtung — Pilati Händewaschung: in beiden Fällen vollzieht sich ein Urteil, dort zum Tode, hier als Freispruch des als unschuldig erkannten Heilandes. Wenn man bedenkt, wie zart und wie zurückhaltend und jede Realistik vermeidend Petrus vor dem (unsichtbaren) Kreuz, Christi Passion in der die Unschuld des Herrn bezeugenden Pilatusszene und Pauli Hinrichtung auch nur mehr andeutend dargestellt werden, so wird man auch Verständnis dafür haben, daß die Fäden der sachlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Nischeninhalte nicht durchweg so handgreiflich offengelegt sind, wie dies bezüglich der beiden zentralen Nischen der Fall ist, die über den ganzen Sarkophag den Geist des Sieges und des Triumphes

ausstrahlen. Überdies ist überaus bemerkenswert und für den Leser seines Werkes überraschend, daß Gerke selbst sich auf diesen Weg geführt und ihn zu gehen förmlich gedrungen sieht nicht bloß bei der Besprechung des Einzuges Jesu in Jerusalem, bei der die sachliche Verbindung zwischen der oberen und der unteren Zone herausgestellt wird (S. 20), sondern auch bei der Abraham- und der Hiobszene, zu der er schreibt (S. 19): „Da der Christustod der Apostelfürsten auf den Sarkophagen meist durch die alttestamentlichen Symbole des Opfers und der Auferstehung [Hiobszene] gerahmt wird, so ist es durchaus möglich, daß eine ähnliche Beziehung zwischen Hiob und Abraham auf dem Bassussarkophag gemeint ist. Abraham stände dann stellvertretend für das Christusopfer im Sinne des Abelopfers; dafür spricht die kompositionelle Beziehung zum Hiob.“ Hierin korrigiert der Verfasser selbst sein gelegentlich (S. 19) gewaltsames Bemühen, seine Horizontalthese durchzuführen; denn so wenig wie in der oberen Zone die maiestas domini durch die Nachbarszenen unmittelbar und ausschließlich bedingt ist, so wenig ist es unten die Darstellung des Einzuges Jesu in Jerusalem.

Diese fruchtbare Auseinandersetzung mit dem Verfasser unseres Werkes beschließen wir, indem wir noch feststellen, daß auch dieser sauber gedruckten Arbeit der Schönheitsfehler nicht fehlt (S. II l. F. X. Kraus statt Krauß; S. III l. Roosval... des (statt dess); ebenda Art Bull. statt Art. Bull.), mit dem Bekenntnis, daß wir ihn und den Verlag zu ihrer schönen Veröffentlichung dankbar beglückwünschen.

Berlin-Grunewald.

Georg Stuhlfauth.

Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich. 57. und 58. Jahrg. Wien und Leipzig 1936 und 1937. 184 und 162 S.

In sorgfältiger Heranziehung eines reichen Quellenmaterials erledigt der Herausgeber, K. Völker, die austro-katholische Legende um das sog. Ferdinands-Kruzifix auf dem Hochaltar der Wiener Burgkapelle bzw. um die sogenannte Sturmpetition der evangelischen Stände vom 5. Juni 1619, indem er feststellt, daß von einer Gefährdung Ferdinands II. durch die evangelischen Stände oder gar durch eine „Deputation aufrührerischer Bürger“ nicht geredet werden kann. Die politischen und religionspolitischen Ereignisse jener Tage, in denen das böhmische Heer des Grafen Thurn vor Wien lag, werden ausführlich erörtert (57, S. 5—50). Eine gewisse Ergänzung hiezu bildet die zusammenfassende Studie desselben Verfassers über „die Stände Augsb. Bekenntnisses auf den niederösterreichischen Landtagen“ (58, S. 5—16), aus der abermals die Loyalität der Protestanten, die in beiden weltlichen Ständen über die Mehrheit verfügten, ebenso deutlich wird wie die Erfolglosigkeit ihrer konfessionspolitischen Bemühungen, zumal nach dem 1608 erfolgten konfessionellen Bruch im Landtag, nach der Ächtung evangelischer Herren und Ritter 1620, und bei dem allmählichen Schwinden des Einflusses der Stände überhaupt gegenüber dem Landesherrn. Über die „Ächtung von Evangelischen und die Konfiskation protestantischen Besitzes im Jahre 1620 in Nieder- und Oberösterreich“ berichtet Ignaz Hübel (58, S. 17—28). Sie ist Folge der Verweigerung der Erbhuldigung an den 1619 zum römischen Kaiser gewählten Ferdinand II., in Niederösterreich durch 67 Adlige. Dennoch überwog die Zahl der lutherischen Herren und Ritter, die die Huldigung leisteten,

diejenige der katholischen. — Der Parallelabdruck der Dissertation H. K r i m m s, „Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571“ (vgl. ZKG III. F. 5, S. 619) wird im Jahrg. 57 abgeschlossen (51—70); ebenso die ausführliche, mit dem 52. Jahrg. des Jahrbuchs begonnene Darstellung der Geschichte des Protestantismus in Olmütz durch P. D e d i c, die der Verf. bis auf die Zeit unmittelbar nach dem Weltkrieg heraufführt (57, S. 121—155). — E. W i n k e l m a n n setzt seine Beiträge „Zur Geschichte des Luthertums im untersteirischen Mur- und Draugebiet“ in beiden Bänden fort und behandelt zunächst (57, S. 79 bis 116) die Vernichtung des lutherischen Kirchenwesens unter Ferdinand II. samt dem Exil der steirischen Kirche in Westungarn; ein Kapitel, das die Zähigkeit des Ringens um die Erhaltung der Landschaft A.C. der Steiermark nicht minder eindrucksvoll schildert, als es hernach in der Behandlung des steirischen Geheimprotestantismus nach 1600 geschieht (58, S. 35—69). Der letzte von der Landschaft berufene steirische Pfarrer, der Bayer Christoph Schlepuner, unter Gustav Adolf Generalsuperintendent in Würzburg, konnte sein Amt in Österreich nicht mehr antreten. Im Zusammenhang mit den ihn betreffenden Berufsverhandlungen richtete die Wittenberger Theol. Fakultät an die „Verordneten einer ehrsamten löblichen Landschaft des Herzogtums Steyer“ ein Trostsreiben, das P. D e d i c mit einer ausführlichen Einleitung abdruckt (58, S. 29—34). Derselbe Verf. nimmt in Jahrg. 58 mit seiner Darstellung des kärntnerischen Protestantismus „vom Abschluß der ‚Hauptreformation‘ bis zur Adelsemigration, 1600—1629/30“ ein noch wenig beachtetes Thema in Angriff (70—108). — Zur Verfolgungsgeschichte des österreichischen Protestantismus gehört bekanntlich auch die Ausweisung der Zillertaler vor genau 100 Jahren: K. V ö l k e r gibt — „Die Zillertaler ‚Inklinanten‘ im Spiegel der Geschichtsschreibung“ (58, S. 109—124) — einen Überblick über die bisherige wissenschaftlich-historische (Gasteiger, Srbik, Bibl, Loesche), juristische und polemische Behandlung der Vorgänge und hebt abschließend die entscheidenden Fragen heraus: a) nach dem Charakter der Zillertaler Bewegung; b) nach der Berechtigung der gegnerischen Beurteilung der Zillertaler; c) nach dem Verhältnis der Ausweisung zum Toleranzpatent. Die Ungesetzlichkeit der Handlungsweise der Regierung dürfte nicht mehr abgestritten werden können. — Etwas knapp und summarisch berichtet G. T r e i x l e r über Mag. Georg Lysthenius (List), den von Bugenhagen ordinierten Pfarrer von Graslitz und nachmaligen Hofprediger der Kurfürstin Anna von Sachsen. Seine Rolle im Konkordienwerk des Kurfürsten August sollte noch etwas deutlicher herauszuarbeiten sein (57, S. 117—120). Auch Jahrg. 58 hebt eine Einzelgestalt besonders heraus: Gottlieb August Wimmer, den Pfarrer des burgenländischen Oberschützen und Revolutionär an der Seite Kossuths. Sein Biograph, B. H. Z i m m e r m a n n, sieht ihn vor allem als Bahnbrecher der Bibelverbreitung in Südosteuropa; mit Recht. Die erstaunliche Tätigkeit dieses Mannes im Dienst der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, und die großen Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, rechtfertigen vollauf die sehr ausführliche und recht lebendige Schilderung (58, S. 125—150). — Den Abschluß des Jahrg. 57 bildet ein Abdruck der 400 Hexameter des „Historisch-religiösen Denkmals“, in dem der Prediger Traugott B a r t e l m u ß an der Teschener Gnadenkirche das protestantische Jahrhundert Teschens seit der Exekution des Alt-Ranstädter Vertrags (1709) im Jahre 1809 besingt (eingel. und hrsg. von E. W a g n e r, 154—166) und ein Nachruf auf den 1935 verstorbenen Schatzmeister der „Gesellschaft“ und Verleger des Jahrbuchs, Markus

Stein. Dazu in beiden Jahrgängen (170—184 und 151—162), wie immer, Buchanzeigen wesentlich zur Bibliographie der Geschichte des Protestantismus in Österreich. Ein kurzes Wort K. Völkers zum Tode des durch Unparteilichkeit, sicheres Urteil und Klarheit gleich ausgezeichneten Erforschers und Darstellers der Geschichte der Reformation und Gegenreformation in Innerösterreich, Johann Loserth († 30. 8. 1936) ist Jahrg. 58 vorangestellt. — Inzwischen ist der Herausgeber selbst, Prof. D. D. Karl Völker nach schwerem Leiden mitten aus seiner dessen ungeachtet reichen Tätigkeit abgerufen worden [† 27. 9. 1937]. Ein schwerer Verlust im besonderen auch für die Erforschung und Darstellung der Geschichte des österreichischen Protestantismus, für die er größere Arbeiten in Aussicht gestellt hatte; ein schwerer Verlust auch für diese Zeitschrift, die wohl in jedem Bande Beiträge aus seiner sachkundigen Feder, Aufsätze oder Besprechungen, hat bringen können. W. Dreß).

Halle a. d. S.

E. Wolf.

Alte Kirche

ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum von Ludw. Bieler. I. Band: Wien, Buchhandlung Oskar Höfels 1935. XVI und 150 S. RM. 6.20. — II. Bd.: Ausführungen und Interpretationen. Ebenda 1936. VI u. 130 S. RM. 6.20.

Der erste Band will den Typos des θεῖος ἀνὴρ darstellen, wie er sich in der Zeit des Hellenismus fixiert hat; jene Gestalt des religiösen Heros, der Lehrer und Wundertäter ist, dessen Züge aber auch das Bild des Philosophen, des Dichters und des Herrschers der hellenistischen Zeit beeinflußt haben. Und zwar will der Verfasser weder die Entstehung noch die Entwicklung des Typos des θεῖος ἀνὴρ zeichnen, noch auch einzelne Gestalten, in denen er sich verkörpert; er will vielmehr den Typos als solchen charakterisieren und zugleich zeigen, daß die Antike, zumal die spätere, und das frühe Christentum das gleiche Bild des göttlichen Menschen kennen.

Er stützt sich in erster Linie auf Quellen aus der römischen Kaiserzeit wie Philostrats Vita des Apollonios von Tyana, die Philosophenviten des Diogenes Laertios, die Pythagorasviten des Porphyrios und Jamblich; aus der christlichen Literatur kommen die Evangelien und die Apostelgeschichte des Neuen Testaments, die apokryphen Evangelien und Apostelakten, dann besonders Mönchsgeschichten in Betracht. Darüber hinaus wird auch die byzantinische Hagiographie und die mittelalterliche Heiligenlegende herangezogen und nicht selten auch Märchen und Mythen der Weltliteratur. Von Interesse ist manchmal auch der Hinweis auf moderne Gestalten von Propheten und Wundertätern, in denen der alte Typos wieder erscheint.

Nach einem vorausgeschickten Abschnitt über den Sinn des Wortes θεῖος in seiner Anwendung auf Menschen seit Homer wird der Typos des θεῖος ἀνὴρ in folgenden Kapiteln behandelt: 1. typische Lebensschicksale (Verkündigung der Geburt und besondere Umstände der Geburt, die den wunderbaren Charakter des Kindes kenntlich machen; Namengebung bzw. Namensänderung, Berufung, geistige Frühreife und Entwicklung; das Verhältnis zu den Lehrern und zu anderen Menschen, die typischen Züge der öffentlichen Wirksamkeit und des Lebensendes u. a.), 2. die typische Persönlichkeit (die äußere Erscheinung, die durch χάρις ausgezeichnet zu sein pflegt; die Wirkung von Erscheinung und Rede; der Charakter, in dem Demut und Festigkeit die wichtig-

sten Züge sind; die Lebensweise, die die der Askese ist); 3. Wissen und Können (σοφία und δύναμις; das Verhältnis zur Magie; das übernatürliche Wissen, zu dem besonders die Durchschauung der Menschen und das Vorauswissen der Zukunft gehört; andere wunderbare Fähigkeiten, wie das Schweben in der Luft und der Weg über das Wasser), 4. Lehre und Wirken (der Charakter der Lehre als Offenbarung; das Eingreifen in das öffentliche Leben; das Wirken als Helfer und Berater in Nöten und Sorgen des Einzelnen; das Wirken durch Wunder; der Charakter des Soter), 5. Anhang und Schule (die Gewinnung von Schülern und die Bildung von Schüलगemeinschaften mit bestimmten Lebensregeln), 6. Aufnahme bei der Umwelt (Erfolge, Ehrungen und Anfeindungen), 7. Gott und Gottessohn (Abstammung von einer Gottheit, göttliche Verehrung, Selbstaussagen über den göttlichen Charakter und deren himmlische Bestätigung). Eine Schlußbetrachtung gibt eine zusammenfassende Darstellung des Typos und seiner Differenzierungen und darauf eine Besinnung, wieweit hinter der literarischen Darstellung historische Wirklichkeit steckt.

Ich habe durch Anführung der Stichworte ein Bild vom Inhalt des Buches geben können, weil es seinen Wert wesentlich in der Sammlung und übersichtlichen Gruppierung des Materials hat. Der Verfasser hat sich damit ein Verdienst erworben, und man wird auch anerkennen dürfen, daß er die Gestalt des θεῖος ἀνὴρ in ihrer Struktur zutreffend erfaßt und ihren Einzelzügen erschöpfend dargestellt hat. Ihm mangelt auch nicht der Sinn für die Unterschiede, die diese Gestalt in verschiedener Umgebung — also z. B. in der heidnischen und in der christlichen Sphäre — aufweist. Aber in der Schilderung des Typos treten doch die Differenzierungen zu stark zurück. Deshalb ist auch das Neue und Charakteristische des hellenistischen θεῖος ἀνὴρ nicht hinreichend zur Geltung gebracht und aus der Eigenart des Hellenismus verständlich gemacht. Wohl kennt ja auch das alte Griechenland θεῖοι ἄνδρες im Sinne religiöser Spezialisten; aber aufs Ganze gesehen ist der θεῖος ἀνὴρ im Griechenland nicht der homo religiosus, sondern, wie der Verfasser natürlich wohl weiß, aber nicht genug zur Geltung bringt, der große oder der geniale Mensch. Das „Göttliche“ in ihm ist seine Begabung, die ihn zu Leistungen befähigt, deren Wert nach ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft, vor allem für die Polis, bemessen wird. Es sollte deutlich gemacht werden, daß der hellenistische θεῖος ἀνὴρ erst in einer Welt möglich ist, in der die Polis zerfallen und die Geschlossenheit ihrer Kultur zerbrochen ist, in der das Selbst- und Weltvertrauen des Menschen erschüttert ist. Unter diesem Gesichtspunkt würde die vom Verfasser betonte Tatsache, daß die Viten der alten Philosophen (und Dichter) in der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur in das Licht der θεῖοι ἄνθρωποι treten, in ihrer historischen Bedeutung noch deutlicher werden. Aber es wäre auch zu fragen, bei welchen Schriftstellern das geschieht. Da der Verfasser alle möglichen Anekdoten der Philosophenviten des Diog. L. verwertet, die für den Typos des θεῖος ἀνὴρ im eigentlichen Sinne kaum charakteristisch sind, verliert der Typos seine bestimmten Konturen.

Ähnlich wäre in bezug auf die Vergöttlichung des Herrschers zu fragen, wieweit hier wirklich das Bild des θεῖος ἀνὴρ eingewirkt hat. Denn außer diesem und außer alter griechischer Tradition hat ohne Frage auch das orientalische Bild des Welterlösers das Bild des göttlichen Herrschers mitgestaltet. Wie der Verfasser den θεῖος ἀνὴρ nicht gegen dieses Erlöserbild abgrenzt, so auch nicht gegen die Gestalt des Gottessohnes oder Gottgesandten, der innerhalb des gnostischen Dua-

lismus als Offenbarer gilt. Hatte einst G. P. Wetter („Sohn Gottes“ 1916) diese Gestalt des Gottessohnes leider ohne reichliche Scheidung vom θεῖος ἀνὴρ dargestellt, so hat demgegenüber die Darstellung des Verfassers freilich den Vorzug, das Bild des θεῖος ἀνὴρ in größerer Reinheit zu zeichnen. Indessen fehlt nicht nur zum Verständnis dieses Bildes die Abgrenzung gegen den gnostischen Offenbarer, sondern weil der Verfasser auf sie nicht Bedacht genommen hat, hat er die Jesusgestalt der christlichen Überlieferung zu sehr in den Kreis der θεῖος-ἀνὴρ-Tradition hineingerückt, innerhalb deren er ihr freilich eine Originalität zuzuschreiben bemüht ist (dabei oft von der unkritischen Interpretation der katholischen Exegese abhängig). Es müßte vielmehr deutlich werden, welcher Unterschied zwischen der Jesusgestalt der Evangelien und dem θεῖος ἀνὴρ des Hellenismus besteht, indem 1. der alttestamentlich-prophetische Charakter des synoptischen Jesusbildes aufgewiesen würde, und indem 2. das gnostisierende Erlöserbild des johanneischen Jesus gegen das des hellenistischen θεῖος ἀνὴρ abgegrenzt und gezeigt würde, wie und wo dieses an den Rändern der christlichen Überlieferung Einfluß gewinnt. Daß das der Fall ist, zeigen für die apokryphe Literatur und erst recht für die Mönchs- und Heiligenliteratur die Nachweise des Verfassers deutlich. Dabei tritt allerdings die Gestalt Jesu hinter der der Apostel, der Mönche und Heiligen zurück.

Der zweite Teil enthält eine Reihe einzelner Untersuchungen bzw. Skizzen, die den ersten Teil ergänzen wollen. Unter dem Titel „Jüdisch-Christliches“ weist der Verfasser darauf hin, daß die „Gottesmänner“ des Alten Testaments neben charakteristischen Unterschieden doch auch eine gewisse Verwandtschaft mit den θεῖοι ἄνθρωποι zeigen; weiter, daß solche biblischen Gottesmänner dann von Josephos und Philon — und zwar in verschiedener Weise — den hellenistischen θεῖοι ἄνθρωποι angeglichen werden; endlich, daß Origenes — in den Voraussetzungen dabei nicht unterschieden von seinem Gegner Celsus — die Gestalt Jesu im Licht des θεῖος ἀνὴρ sieht. — Ein Abschnitt „Zu griechischer und römischer Dichtung“ zeigt an einzelnen Beispielen, daß die Gestalt des θεῖος ἀνὴρ der Dichtung von Hesiod bis Nonnos vertraut ist; erwähnt sei daraus, daß der Verfasser auch in der Gestalt des Heilands, den Vergils vierte Ekloge weissagt, die Züge des θεῖος ἀνὴρ wiederfindet. — Ein Abschnitt „Zur antiken Biographie“, der besonders ausführlich über die Apologie des Sokrates handelt, geht auf die Frage ein, wie sich die typischen Bilder des θεῖος ἀνὴρ zum wirklichen Leben wirklicher Menschen verhalten, und will zeigen, daß, wenn sich die Züge des θεῖος ἀνὴρ an historische Gestalten heften, die Voraussetzungen dafür im wirklichen Leben der betreffenden Personen gegeben waren.

Endlich handelt ein letzter Abschnitt „Zur griechischen Sage“ über die verwickelte Frage, wie sich die Gestalten von Göttern, Heroen und θεῖοι ἄνθρωποι zueinander verhalten, eine Frage, die dadurch schon hervorgerufen wird, daß diese Bilder nicht selten einander gleichen, wie z. B. die Bilder des Dionysos und Herakles. Der Gott wird als Kultur- und Friedensbringer gezeichnet ähnlich wie Herakles, von dem umstritten ist, ob er ursprünglich eine göttliche oder eine menschliche Gestalt war. Es geschieht ja bald so, daß Menschen vergöttlicht werden und ihr Leben mehr oder weniger als Heiligenleben geschildert wird (so in der römischen Königssage), bald so, daß alte, zu Menschen herabgesunkene Götter wieder als θεῖοι ἄνθρωποι zur Göttlichkeit er-

hoben werden (z. B. Asklepios). — Zum zweiten Teile ist ähnlich wie zum ersten zu sagen, daß er den Mangel an schärferen Differenzierungen oft empfinden läßt, daß er aber durch seine Sammlungen und seine Hinweise auf wichtige Fragen seinen Wert hat.

Marburg a. d. Lahn.

Rudolf Bultmann.

Reformation

Bibliographie zur Deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung. 1517—1585. Im Auftrag der Kommission für Erforschung der Geschichte der Reformation und Gegenreformation hrsg. von Karl Schottenloher. Leipzig, Verlag Karl W. Hiersemann. III. Band: Reich und Kaiser. Territorien und Landesherren. VIII u. 569 S. 1956. IV. Band: Gesamtdarstellungen der Reformationszeit. Stoffe (in alphabetischer Reihenfolge). Lfg. 14—17. S. 1—640. 1957.

Die beiden ersten Bände sind in dieser Zeitschrift 1955, 54. Band, S. 374 f. besprochen worden; dabei wurden auch Aufgabe und Bedeutung des Werks ausführlich gewürdigt. Die weiteren Lieferungen sind in regelmäßiger Folge erschienen, so daß es jetzt fast abgeschlossen vor uns liegt. Aus den ursprünglich geplanten drei Bänden sind nun vier geworden. Die politische Welt füllt den dritten Band — Reich S. 3—26, Kaiser S. 26—85, Territorien und Landesherren S. 85—562. Die Länder sind in Buchstabenfolge aufgeführt, die Herrschergeschlechter jeweils bei ihren Stammländern eingereiht, also etwa die Hohenzollern bei Brandenburg. Ein am Schluß beigegebenes Vornamenregister ermöglicht es, die Fürsten auch unabhängig von ihrem Land aufzufinden. Der vierte Band verzeichnet zunächst die „Gesamtdarstellungen der Reformationszeit“ von Sebastian Francks Chronica bis zu Stadelmanns Darstellung im Handbuch der Deutschen Geschichte (S. 1—10). Dann konnten die „Stoffe“ und damit natürlich notwendig auch eine Fülle von Verweisungen. Man sieht das schon bei den Stichworten „Abendmahl“ und „Abendmahlsstreit“. Ebenso bestehen etwa die Artikel „Astronomie“, „Buße“ und „Christologie“ — um nur diese herauszugreifen — fast nur aus Verweisungen. Dagegen sind auf der anderen Seite sachentsprechend etwa die Artikel „Augsburgische Konfession“ (hier muß es unter Nr. 34616 Rudolf statt Adolf Hermann heißen; ferner Nr. 36597a Radbruch statt Badbruch), „Bauernkrieg“ (fast zwei Bogen), „Buchdruck“, „Katechismen“, „Kirchenordnungen“, „Kirchenvisitationen“, „Reformationsbewegung“, „Schulen“ besonders umfangreich ausgefallen. — Es gewährt ein eigentümliches Vergnügen, in einer solchen „trockenen“ Bibliographie zu blättern. Die deutsche Geistes- und Kulturgeschichte wird mit ihren verschiedenen Epochen vor einem von einem neuen Blickpunkt aus lebendig, und es ergeben sich, worüber hier nicht weiter geredet werden kann, die reizvollsten Erkenntnisse und Anregungen. Herausgeber und Verlag dürfen zu der bevorstehenden Vollendung des Werkes beglückwünscht werden.

Berlin-Lichterfelde.

Walter Dreß.

Walter Dreß, Martin Luther. Versuchung und Sendung. In „Menschen, die den Ruf vernommen“ Bd. 11. Brunnen-Verlag, Gießen und Basel 1957. 94 S. RM. 1.20.

Der Verf. zeigt, wie Luther seine Sendung dadurch erfüllen konnte, daß er allen Versuchungen, die ihn von der ihm vorgezeichneten Bahn

abzudrängen suchten, mit Entschiedenheit auswich. Er verdeutlicht dies im einzelnen an der Stellung des Reformators zu Franz von Sickingen, Erasmus von Rotterdam und Thomas Müntzer. Aus Luthers Haltung im Bauernkrieg schöpft der Verf. ebenfalls entscheidende Anregungen für seine Betrachtungsweise. Die Einzelbetrachtungen verdichten sich schließlich für D. zu einer grundsätzlichen Würdigung der Einstellung des Reformators zu den Gegebenheiten Nation, Kultur und Volk, wodurch seine Sendung in die rechte Beleuchtung gerückt wird. Zwischen Nation und Volk unterscheidet der Verf. begrifflich in der Weise, daß er unter „Nation“ das deutsche Volk in seiner Weltgeltung versteht, während er beim „Volk“ an dessen innere und äußere Nöte denkt. Bei Luthers Auseinandersetzung mit der Reichsritterschaft handelte es sich darum, ob die Kreise um Franz von Sickingen mit ihrer Behauptung, das deutsche Volk stehe in allem über den andern Völkern, recht behalten sollten, in seiner Stellungnahme zu der aufrührerischen Bauernschaft hingegen um die Herbeiführung annehmbarer Lebensbedingungen für die unter schwerem Druck befindliche Gesellschaftsklasse. Der Reformator schloß sich weder der einen noch der anderen Gruppe an, wiewohl die Versuchung, dadurch in den Vordergrund zu treten, nicht gering war, sondern machte in beiden Fällen den Anspruch des Evangeliums der Welt gegenüber geltend. „Luther liebte sein Volk nicht, weil es besser, edler, herrlicher und darum liebenswerter sein soll als andere Völker, wie jene mit verkraempfter Beweisführung zu begründen versuchen, sondern weil es sein Volk ist, weil Gott ihn in diesem Volk mit allen seinen Schwächen und Sünden, mit seinem Elend und seiner Not hat geboren werden lassen“ (S. 32). Von den Bauern wußte sich der Reformator geschieden, weil „sie vorgeben, nach dem Evangelium lehren und leben zu wollen, aber keiner ihrer Artikel lehrt ein einziges Stück des Evangeliums“ (S. 73). Die Wirkung der Entscheidung gegen alle Versuchen, die von seiten der Politiker, der Humanisten, der Volksreformer u. a. m. an ihn herantraten, erblickt D. bei Luther in „dem vom Evangelium her mit neuem Inhalt erfüllten Berufsgedanken“ (S. 87). „Luthers Sendung bestand darin, die Wirklichkeit und Kraft des erlösenden Gotteswirkens aufs neue aufzuzeigen und zu bezeugen“ (S. 92). Die Schrift von D. enthält feine Beobachtungen auf Grund der Durchdringung bekannten Stoffes.

Wien.

† Karl Völker.

Friedrich Hübner, *Natürliche Theologie und theokratische Schwärmerei bei Melanchthon*. C. Bertelsmann, Gütersloh 1936. VII + 151 S. RM. 4.50.

Es ist weithin üblich, die entscheidende Verschiebung bei Melanchthon in der Einfügung der rationalen Grundlegung der Theologie, des „natürlichen Systems“ zu sehen. Darin kommen Geistesgeschichtler wie Dilthey und „reformatorische“ Theologen überein, bei aller Verschiedenheit der Wertung. Der Geistesgeschichtler begrüßt die neue Zeit, der Theologe betrauert den theologischen Sündenfall, sonderlich heute, ob er von K. Heim angeregt ist wie H. Engelland in seinem großen Melanchthon-Werk, oder von Barths Kampf wider alle „natürliche Theologie“. Hübner geht den Beobachtungen nach. Er tut, was unerläßlich ist, um ein gerechtes Urteil zu haben, er rückt sie in das Licht der reformatorischen Grundanschauung, des „evangelischen Ansatzes“ (Elert). Und das Ergebnis ist klar: von einer natürlichen Theologie rationalistischer Art kann bei Melanchthon nicht die Rede sein (121). Aber es fällt der Blick

auf die entgegengesetzte Gefahr. Das Schicksal des evangelischen Ansatzes ist nicht eine „natürliche“ Verkürzung, sondern „theokratische“ Ausweitung (121). Elerts Kritik der „Theokratie“ wird wegweisend. „Wenn das Gesetz aus der Spannung gelöst wird und somit auf irgendeine Weise zu dominierender Stellung gelangt, dann droht eine Abirring in natürliche Theologie. Wenn das Evangelium dem Gefüge entnommen und verabsolutiert wird, dann droht die Abirring in „theokratische Schwärmerei“. Beide Abirrungen können sich zu einer tödlichen Gefahr für den evangelischen Ansatz auswachsen“ (45). Eben von dem theokratischen Zug aus finden die Beobachtungen* des „natürlichen Systems“ ihre richtige Erklärung; unter theokratischem Gesichtspunkt erfolgt die „systematische Eroberung des Kosmos und der Geistesbildung“ unter dem „einen Ziel, das Melanchthon sich gesteckt hat: σωματοποιεῖν“ (135), die „neue Ermöglichung einer natürlichen Theologie“ (Synergismus, rationalistische Ethik) ist „kaum zu vermeidende Folgeerscheinung der theokratischen Erweichung“ (144). — Ich will mit dem Verf. nicht darüber streiten, ob er nicht schließlich doch wieder zu Unrecht Beobachtungen und Meinungen Raum gibt über „Synergismus“ und „Rationalismus“ und die berühmte Wende der Jahre 1525 ff., die in neuer Betrachtung sich wirklich anders ausnehmen. Er scheint mir in seiner sehr gewandt und aus eindringendem Quellenstudium und mit lebendigem dogmatischen Denken geschriebenen Studie sicher herausgestellt zu haben, was für Melanchthon die wirkliche Gefahr wird. Ob freilich die Formel „theokratisches Denken“ dafür der glücklichste Ausdruck ist, kann man bezweifeln. In der Beschreibung wird gelegentlich allgemeiner von der „Systembildung“ geredet, die vom „Glaubensbesitz“ aus gewagt werde (98, vgl. 105, 114); man stößt auch auf treffliche Bemerkungen über das schematisierende, rationalisierende, reflektierende Denken in dieser Systembildung (z. B. 102, 124) und seinen veräterischen Anthropozentrismus (93, 125). Das scheint mir fruchtbarer. Man empfindet dann wohl auch noch stärker die Notwendigkeit und damit das Recht in der Ausbildung des kirchlichen und theologischen Systems. Dadurch kann die Problematik wieder nur brennender werden. Wo ist ihr Brennpunkt? H. sieht sich genötigt, auf die sich anbahnende Verschiebung im evangelischen Ansatz, in der Zentralanschauung (vgl. 38 ff., 44 f., 51, 71, 142) von Gesetz und Evangelium zu blicken. Ob die „formale“ Beobachtung, daß „die Dynamik zur Statik erstarrt“ (45), der Gedanke der Auflösung der „dialektischen“ Polarität wirklich genügt, die für die ganze Entwicklung entscheidende Wandlung des Rechtfertigungsglaubens zu bestimmen? Hier wird die zentrale Aufgabe der Forschung liegen. Es ist aber auch eine Probe für den theologischen Wert dieser Studie, daß sie darauf hinführt.

Münster.

H. E. Weber.

Neuzeit

Robert Minder, Die religiöse Entwicklung von Karl Philipp Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften (= Neue Forschung, Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker XXVIII). Verlag Junker & Dünnhaupt, Berlin 1956. 280 S. RM. 11.—

Mit seiner klugen, von souveräner Überlegenheit über die Vielfalt der Probleme zeugenden Arbeit, die der junge französische Gelehrte in deutscher Sprache vorlegt, hat Minder unser Wissen um die Eigen-

tümllichkeit pietistischer Geisteshaltung bedeutsam bereichert, und sein Buch, das in seiner Fragestellung zuerst der Literaturgeschichte zugehören scheint, so gewiß es zwei fragmentarische Romane analysiert und dabei in enge Verbindung zueinander bringt, stellt sich als ein über den Anlaß weit hinausgreifender Ansatz zur Geschichte religiöser Entwicklungen im 18. Jahrhundert dar. Die drei Hauptteile der Arbeit tragen die lapidaren Überschriften „Quietismus“, „Pietismus“ und „Mystik“, und indem Minder die mit diesen Worten umschriebenen religiösen Haltungen in den beiden schöngeistigen Prosawerken des Karl Philipp Moritz prüft, indem er sie in ihrem Auseandertreten und in ihrer Verknüpfung zeigt und hierbei den Dichter und seine ‚Helden‘ weitgehend identifiziert, spricht er von diesen Haltungen selbst; er gibt mit anderen Worten einen Beitrag zum unerschöpflichen Thema der Gegenströme wider die Aufklärung.

Von besonderem Wert ist hierbei die Strenge, mit der Minder die Bezirke voneinander absetzt; Quietistisches Empfinden knüpft er an die Gestalt der Frau Guyon, an die durch die Namen Poiret und Arnold bezeichnete Tradition. Von der Lehre der Guyon — die zudem in verfälschter Form in K. Ph. Moritz' Vaterhaus gelangte — unterscheidet sich Frankescher Pietismus durch sein „aktives, extravertiertes Element“; er verhält sich zur quietistischen Lehre (in den Kategorien Troeltschs) wie „Sekte zu Mystik“. In Moritz' Werk und Leben ist der pietistische Geist als mütterliches, der quietistische als väterliches Erbeil wirksam, so daß Minder sich berechtigt fühlt, des Helden Anton Reiser Auseinandersetzungen mit diesen Strömen als persönliches Bekenntnis seines Dichters zu deuten. Von hier aus gewinnt auch der dritte Teil des Buches („Mystik“) seinen besonderen Sinn: er bezeichnet die Motive, kraft deren Moritz über die Lehren seiner Jugendjahre hinauswachsen und seinen „Anton Reiser“, der zuerst als „pietistisches Tagebuch“, dann als „psychologisches Dokument“ konzipiert war, zu einem, wenn auch „fragmentarischen“ Roman gestalten konnte.

Die Fülle der Fragen, die damit für die Geistesgeschichte gestellt werden und die eine neue Wendung des großen Problems vom „vorromantischen Irrationalismus“ bezeichnen, ist damit noch nicht umschritten; Minders Deduktionen zum Problem des Zusammenhangs ästhetischer und religiöser Wandlungen aber charakterisieren seine Leistung, die zugleich eine bedeutsame Vorarbeit zu der immer noch fehlenden Biographie K. Ph. Moritz' ist, als eine wichtige Studie zur Geschichte des religiösen Empfindens der antirationalistischen Entwicklungen.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Milch.

Kurt Schröder, Das Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 58. Band, 4. Heft), C. Bertelsmann, Gütersloh, 1936. 150 S. Kart. RM. 4.—.

Das Buch möchte nicht nur eine historische Monographie zum Freiheitsproblem in der zweiten Hälfte der deutschen Aufklärung sein (die relative Willkürlichkeit der so gezogenen zeitlichen Grenzen wird dabei zugegeben), wenn auch betont zuerst eine historische Analyse gewollt ist. Aber schon in der Ordnung der Probleme bzw. in der Folge der Kapitel und Namen zeichnet sich zugleich ein systematischer Aufbau ab, dessen Problematik auch zur Problematik der historischen Sicht werden dürfte. Vielmehr wird die Verflochtenheit von historischer und

systematischer Sicht nur zu deutlich, weshalb das Schlußkapitel auch als Prolegomenon hätte vorangestellt werden können. Denn der Satz: eben aus der referierten Geschichte des Problems sei zu seiner sachlichen Erkenntnis selber zu lernen, dürfte schon, wenn auch verhüllt, eine systematische Entscheidung enthalten. Deshalb wird das verborgene Ordnungsprinzip des Buches erst Stück für Stück deutlich: in einer fast verwirrenden und nicht immer übersichtlichen Fülle werden einzelne Lösungen des Problems zu einer langen Kette der Möglichkeiten — von den späteren Wolffianern über die Deterministen zu den Indeterministen und zu den (freilich nicht konsequenten) „Dialektikern“ — aneinandergesetzt. Überblicke werden nur gelegentlich eingeschoben. Dabei wird der Freiheitsbegriff, der gegenüber den Deterministen aufkommt, als Freiheit des Aufschubs (etwa J. F. W. Jerusalem, Brastberger, Rautenberg u. a.), als Freiheit im Sinn einer gewissen Macht über die Motive (Hollmann, Blessig, Hentsch u. a.) und als Freiheit im Rahmen der empirischen Psychologie (Sulzer, Krüger u. a.) unterschieden. Das Schema will offenbar beweglicher genommen werden, als es sich zunächst gibt. Zuweilen hat die Differenz nur die Gestalt einer Verschiebung des Problems. Ein Ansatz zur Lösung wird vom Verf. in einer beginnenden Dialektik des Ineinanders von Freiheit und Unfreiheit (Schulze, Garve, Werdermann, Plattner) gesehen; auch Lessing gehört in die Reihe der Vorläufer der Sicht, die im Buch selber zum Schluß vertreten wird, wenn es auch nur um 'formale' Parallelen einer Dialektik gehen sollte.

Zunächst ist hervorzuheben, daß mit dem Freiheitsproblem ein wichtiges Problem der Aufklärung herausgegriffen ist. Daß die Aufklärung selber, vor allem auch zur Erkenntnis der Theologiegeschichte des vorigen Jahrhunderts (und nicht nur des vorigen Jahrhunderts) zu studieren ist, das dürfte deutlich sein und auch durch die nebenher belegte weitgehende Vorwegnahme späterer Probleme durch die Aufklärung im Buch selber verdeutlicht werden. Vielleicht fordert das zugleich die Korrektur des Begriffs der Aufklärung: in der Erkenntnis der Spannung, die er enthält. Freilich ist dabei die doch wohl noch wichtigere Vorgeschichte der Orthodoxie (diese Kapitelüberschrift wäre erst recht zu differenzieren!) nicht zu übersehen; ihre Spannung dürfte um vieles reicher und vielleicht auch, von ihr selbst her gedeutet, härter sein. Das Problem der 'Übergänge' in ihr dürfte im Buch kaum gesehen sein, wenn von ihm auch nur am Rande zu reden gewesen wäre. Vielleicht gehört dazu hinzu, daß (theologisch) die Relativität der vorgeführten Antithetik nicht deutlich genug wird, und daß die zum Schluß gegebene theologische 'Dialektik' des Freiheitsproblems in ihrer Begründung nicht einheitlich ist.

Weil sich hierin die Frage an den Verf. zusammenfassen läßt, skizzieren wir knapp das zuletzt Gemeinte. Dazu ist auf das historische Referat zurückzugreifen: die Spanne der Möglichkeiten und die Versuche einer Synthesis weisen auf ein Ineinander, auf ein Zugleich von Freiheit und Unfreiheit. Das soll etwa auch an Lessing gezeigt werden, bei dem von einer „Ahnung von der Grundantonomie unseres Lebens“ (124) geredet wird, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß die Antonomie wohl praktisch gelebt und in der dichterisch gestalteten Wirklichkeit bewährt, aber nicht wissenschaftlich erfaßt sei (67ff.). Schon hierzu ist zu fragen, ob nicht das Lessingsche Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit im Transzendieren der Freiheit durch die Notwendigkeit, des Zufalls durch den Plan zu suchen ist: ob nicht eben so die Probleme seiner Theodizee und Geschichtsphilosophie erst zu

begreifen sind. Auch die Welt der Dichtung möchte von der Notwendigkeit her geformt — von ihr her gedeutet, gerundete Wirklichkeit sein. Zudem verschiebt das Herkommen von der Geschichte des Problems (es wird betont als sinnvoll zur sachlichen Erkenntnis des Problems bezeichnet — 124 —) den sachlichen Ansatz selber. Aber eben der sachliche Ansatz ist zwiespältig: der zum Schluß entfaltete Freiheitsbegriff will „sowohl der wissenschaftlichen Erkenntnis“, wie „aber auch der existenziellen personhaften Erfassung des Menschen“, dem theoretischen Denken und den „ethischen Phänomenen“, und so dem Gegenüber von wissenschaftlicher Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit und erlebter Wirklichkeit der Tat (159 f.) gerecht werden. Das dialektische Zugleich von Freiheit und Notwendigkeit, das paradox zu behaupten ist, weist zurück auf die „Doppelschichtigkeit“ des geschaffenen Menschen. Denn von der Schöpfung, von einer Theologie des ersten Artikels her möchte der Verf. seine Dialektik verstehen. „In der Geschöpflichkeit unseres Lebens liegt dessen Notwendigkeit, in dem unbedingten Gegenüber aber, das durch die göttliche Anrede als Du den Ruf zum persönlichen Leben bedeutet und zugleich mit der Geschöpflichkeit das Wesen unseres Gottesverhältnisses ausmacht, die Freiheit“ (145). „Ich bin in dem, was ich bin und was ich werde, stets ein von Gott Gesetzter. Ich bin aber gesetzt als Ich, als Person, das heißt in der Form meines Freiseins“ (145). Es wird unterstrichen: erst durch die Schrift lernen wir, recht von dem Problem zu reden.

Aber hier ist nun zu fragen, ob der Verf. nicht doch im Rahmen der Anthropologie bleibt, und zwar einer in sich selber schwingenden Anthropologie. Das ist vor allem deshalb zu fragen, weil hier die in der Theologie nur als ein von anderen Kapiteln umschlossener Ausschnitt (vor allem von der Christologie umschlossen!) vorkommende Anthropologie nicht in die Bewegung des theologischen Denkens hineingenommen ist, weil sie abgelöst ist von der Christologie. Das dürfte die Aporie der aufklärerischen Metaphysik der Freiheit ausmachen, in der die Antithesen von Freiheit und Unfreiheit sich zugleich verweisen und ineinander übergehen: daß sie im Rahmen einer Anthropologie in sich selber antworten möchte. In dieser Aporie wird schon die Frage verschoben. Sie wird zur Frage nach einer abstrakten Freiheit, die zugleich auf die Probleme der Kosmologie zu beziehen ist. Wir können hier nicht selber eine theologische Anthropologie andeuten. Aber von dem Problem der Willensfreiheit läßt sich nicht ohne das *simul iustus et peccator* der Rechtfertigungslehre, deren Mitte die Christologie ist, reden, wenn es nicht zu einem Metaphysikproblem werden soll. Wir haben auch im Credo den ersten Artikel nicht für sich selber, sondern als ersten im Miteinander der drei Artikel. Deshalb dürfte der Ertrag des Buches eher in dem historischen Referat als in dem von ihm her versuchten (im Aufriß des Ganzen unbetonten und doch betonten) theologischen Hinweis zum Problem liegen.

Barmen.

Eichholz.

Mitteilung.

Der Verfasser des Heft 2/3 S. 449 besprochenen Buches „Christliche Wirtschaftsethik in der spätromischen Antike“ (Furchestudien XIII) heißt Larmann (nicht: Harmann). Wie der Verlag am 14. 10. 1957 mitteilte, ist das Buch inzwischen im Einvernehmen mit dem Verfasser aus dem Buchhandel zurückgezogen worden.