

Literarische Berichte und Anzeigen

Allgemeines.

Fritz Goebel, Formen und Formeln der epischen Dreiheit in der griechischen Dichtung. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft XXVI. W. Kohlhammer, Stuttgart 1935.

Dieses merkwürdige und schwer lesbare Buch hat es sich zur Aufgabe gemacht, die für das Epos stilistisch so bedeutsame Dreiheit in ihren verschiedenen Formeln und Formen zu beschreiben und psychologisch sowohl wie ethnologisch zu begreifen. Die typische Dreiheit habe ihre Grundlagen in einem akustischen und optischen Erlebnis (p. 65) und gehe auf eine (vormagische) ursprüngliche Ausdruckstendenz zurück. Vergleiche zu der Dreizahl in der archaischen Literatur jetzt Joh. W. Sev. Blom, De typische Gestalten bij Homeros en Herodotos. I Triaden, Hebdomaden en Enneaden. Dissertation Nijmegen 1936.

Roma.

Erik Peterson.

Bibliothek Warburg. Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Bd. I: Die Erscheinungen des Jahres 1931. In Gemeinschaft mit Fachgenossen bearbeitet von Hans Meier, Richard Newald, Edgar Wind. Cassell & Co., London 1934. XXVIII, 353 p. Geh. RM. 14.—.

Zuerst wird das Problem des Nachlebens der Antike und dann die Sach- und Typengeschichte unter den Stichworten: Religion und Mythologie, Magie und Naturwissenschaften und Philosophie bibliographisch erfaßt. Es folgt: Recht und Staat, Festwesen, Bild und Tradition, Schrift und Sprache. In einem neuen großen Abschnitt: Epochen und Kulturkreise werden die Spätantike, Byzanz, Mittelalter, Renaissance, Humanismus und Reformation, Gegenreformation und Neuzeit erfaßt. Die bibliographischen Angaben werden über eine bloße Inhaltsangabe hinaus sehr oft zum Feld einer kritischen Auseinandersetzung von seiten der dazu Berufenen. Eine unentbehrliche Arbeit ist in diesem Buche geleistet worden. Hoffentlich bleibt es nicht bei diesem einen Bande. Es ist für niemanden mehr möglich, das weitverästelte Problem des Nachlebens der Antike ohne ein solches bibliographisches Hilfsmittel zu übersehen.

München.

Erik Peterson.

Guilelmus Kutsch, S.J., In Lactanti De ira Dei librum quaestiones philologicae (= Klassisch-philologische Stud. hrsg. von E. Bickel und Chr. Jensen, H. 6). C. Harrassowitz, Leipzig 1935.

Die philosophische Schrift des Lactanz über den Zorn Gottes mußte schon lange dazu reizen, die antiken Quellen dieser Arbeit zu studieren. Das geschieht in dieser sorgfältigen Arbeit, die unter dem Patronat von Werner Jaeger, und vor allem von Ernst Bickel, zustande gekommen ist. Nachdem in einem ersten Abschnitt eine kurze Übersicht über die

antiken Schriften: *περί παθῶν* und *περί ὀρηγῆς* gegeben worden ist, werden in einem folgenden Teil die Lactanz mit den antiken Autoren gemeinsamen τόποι herausgestellt. Es folgen Darlegungen über den Schriftgebrauch und die Benutzung älterer christlicher Autoren (Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Arnobius). Die Darlegungen über die Beziehungen zu Minucius Felix haben inzwischen in der ausgezeichneten Königsberger Dissertation von Ad. Beutler, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix* (1956) Ergänzung und Vertiefung erhalten. Es folgen Darlegungen über die Benutzung von Cicero, Seneca und anderen Autoren; wichtig sind die Ausführungen über Spuren der Hermetischen (p. 66 ff.) und der Neupythagoräischen Literatur (p. 73 ff.) bei Lactanz. Also, auf das Ganze gesehen, eine reichhaltige Arbeit.

München.

Erik Peterson.

Erwin Mederer, *Die Alexanderlegenden bei den ältesten Alexanderhistorikern*. Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft, Heft 8. W. Kohlhammer, Stuttgart 1936.

Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gemacht, darzustellen, wie weit schon die mit Alexander gleichzeitige Generation „legendarische“ Nachrichten über Alexander verbreitet habe. Dabei wird das Wort *Legende* vom Verfasser für sehr verschiedene Tatbestände gebraucht. Bald versteht er darunter Verschiedenheiten der Tradition, ein andermal Verschiedenheiten, die sich aus der Mannigfaltigkeit der Formen der Geschichtsschreibung ergeben, und endlich das Eindringen aretalogischer Darstellungsformen in die Erzählung der Geschichteereignisse. Diese Unklarheit in der Fragestellung hat das Buch von Mederer um klare Ergebnisse gebracht. Man nehme sich einmal die Darstellung dessen, was der Verfasser das Pamphyliche Meer-„Wunder“ nennt, vor. Die ältesten Darstellungen erzählen im Grunde gar kein „Wunder“, wie Mederer behauptet, sondern geben nur ein Beispiel der göttlichen Providenz, die über Alexander gewaltet habe. Kallisthenes Fr. 31 ist m. E. nichts weiter als eine rhetorische ἐκπληξίς (Plut. Alex. 17), die mit einer echten Wundererzählung aretalogischen Charakters nichts zu tun hat. Durch die von Mederer vollführte Zurückführung der verschiedenen Berichte über den Vorgang in Pamphylien auf ein allgemeines Wunder-„Motiv“ wird die dem Philologen gestellte Aufgabe im Grunde nicht gefördert, sondern verschüttet. Die in c. 2 behandelte Erzählung vom gordischen Knoten behandelt zwei verschiedene Traditionsströme. Von „Legenden“ kann man hier nicht sprechen. Die im folgenden Kapitel behandelten Erzählungen vom Zusammentreffen Alexanders in der Schlacht mit seinen Gegnern sind ebenfalls keine Legenden, sondern Veränderungen, die in einem bestimmten literarischen Genus der Geschichtsdarstellung (rhetorisierende und dramatisierende Geschichtsschreibung) ihren Ursprung haben. Der Zug zur Oase Siwa (c. 4) ist wiederum nicht als „Wunder“, sondern als Exempel der göttlichen Providenz (εἰς τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι Arrian) erzählt. Daß Mederer das Bedürfnis fühlt (p. 48), vom Standpunkt „rationalistischer Prüfung“ aus diese Providenz zu leugnen, ist seine Privatangelegenheit, die niemanden interessiert. Die bei Ptolemaios Fr. 8 vorliegende Ersetzung der Weg geleitenden Raben durch Schlangen wird dagegen echtes Legendenmotiv sein. Naturgemäß nimmt die Orakelbefragung in der Oase Siwa einen beträchtlichen Teil der Darstellung bei Mederer ein. Der Verfasser polemisiert gegen Wilckens Deutung der Quellen, aber ich glaube nicht, daß Alexander erst im Tempelinnern

von dem Priester begrüßt worden ist, wie Mederer meint. Die Priesterschaft muß vielmehr — auf Grund analoger Ereignisse — dem Alexander in feierlicher ἀπάντησις entgegengekommen sein und ihn außerhalb des Tempels begrüßt haben. Und sodann, wenn der Bericht des Kleitarch (bei Diodor und Curtius), wie Mederer annimmt, legendär ist, dann begreift man nicht, daß die Verkündigung der Zeus-Sohnschaft so unlegendär, in Form einer einfachen Begrüßung, vor sich gegangen ist. Wenn Alexander allein in den Tempel tritt, um den Gott zu befragen (vgl. den Thessalus, der μόνος πρὸς μόνον den Imhotep konsultiert), so muß diese Orakelbefragung, wie m. E. Wilcken richtig empfunden hat, einen andern Gegenstand zum Inhalt gehabt haben. Die Arbeit von Mederer ist m. E. methodisch verfehlt, weil der in ihr verwendete Begriff der Legende nicht geklärt ist. Der Verfasser hätte eine nutzbringende Arbeit geleistet, wenn er das Eindringen aretalogischer Motive in die Geschichtsschreibung dargestellt hätte, im übrigen aber eine rethorische ἐκπληξις noch nicht für eine Wundererzählung genommen hätte.

Roma.

Erik Peterson.

Peter Browe, S. J., Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie. Breslau 1936. Müller & Seiffert. 8°. 125 S. (= Breslauer Studien zur historischen Theologie. N. F. Bd. 1).

Mit gewohnt weitreichender Quellenkenntnis, peinlicher Sorgfalt, klarem Urteil behandelt Browe S. J., dem wir schon manche wertvolle Gabe zur kirchlichen Kulturgeschichte vorwiegend des Mittelalters verdanken, hier zusammenfassend einen Gegenstand, dem sich in der neuesten Zeit die allgemeine Aufmerksamkeit zugewandt hat. Browe beleuchtet die Frage der Entmannung und ihrer sittlichen Erlaubtheit von der geschichtlichen und besonders eingehend von der theologiegeschichtlichen Seite her. Dem Zweck nach scheidet er die geschichtlich bekannten Kastrationsarten in fünf Gruppen. Als die möglicherweise älteste Form der Entmannung sieht Browe die Kastration aus kultisch-asketischen Gründen an. In antik-heidnischen Religionen, besonders im Kybele-Attiskult stark verbreitet, drang sie auch in die christliche Kirche ein und wurde hier, vielfach in wörtlicher Auslegung von Mt. 19, 12, von gnostisch beeinflussten, übereifrigen oder sexualbedrängten Leuten ausgeführt, im Osten wie im Westen. Ihre Tat wurde nicht selten als heldisch angesehen und ihr Name fand Aufnahme in die Heiligenlisten. Die Kirche hat diese hohe Meinung von der asketischen Selbstverstümmelung allerdings nicht geteilt und seit dem ersten Nicaenum wiederholt diese Kastration unter Verbot und Strafe gestellt. Freilich nicht mit durchschlagendem Erfolg. Wie die Erörterungen in der scholastischen Literatur erkennen lassen, kam Selbstverstümmelung aus religiösem Übereifer oder sexueller Not auch in späterer Zeit vor. Die Theologie, geführt von Thomas v. Aquino, hat diese Selbstverstümmelung fast einhellig als unberechtigt und unzweckmäßig abgelehnt. Wenig Schwierigkeiten machte es den Theologen, die im Altertum und teilweise noch im Mittelalter weit verbreitete Kastration zum Zwecke der Gewinnung ungefährlicher Haremsdiener als unsittlich und unstatthaft abzulehnen — zudem diese Kastration meist Freibrief für sittliche Hemmungslosigkeit allerschlimmster Art war. Den germanischen Völkern war wie die Vielweiberei so das Haremseunuchen-tum fast unbekannt. Doch wurden im Frühmittelalter durch jüdische Händler kastrierte Knaben aus dem Frankenreich nach dem arabischen

Spanien und dem Orient verschleppt. So einmütig wie in der Ablehnung des Haremseunuchentums war sich die wissenschaftliche Theologie in der Billigung einer zu Heilzwecken durchgeführten oder vom Staat zur Strafe für bestimmte Verbrechen, besonders für qualifizierte Sexualverbrechen verhängten Kastration; besonders Juden, die sich mit Christinnen eingelassen hatten, traf diese Strafe, auch im päpstlichen Rom. Da und dort schimmert bei Begründung der strafweisen Kastration bereits der Gedanke durch, auf diese Weise verbrecherische Männer an der Erzeugung eines sittlich minderwertigen Nachwuchses zu hindern. Zum Zankapfel für die Moraltheologen wurde im 17./18. Jahrhundert die Entmannung aus gesangskünstlerischen Erwägungen, wie sie seit Mitte des 16. Jahrhunderts in Spanien und von da aus in anderen europäischen Ländern, ganz besonders in Italien Brauch wurde — die Ostkirche hatte schon im Mittelalter ihre Kastratensänger. Die Mehrzahl der Theologen sprach sich, allerdings nicht immer ganz eindeutig, gegen die Erlaubtheit dieser Kastration aus. Die Minderheit — und sie hatte ihre Stütze am Papst, der bis in die Gegenwart herein Kastratensänger an der Sixtinischen Kapelle angestellt hatte — verfocht die Zulässigkeit dieser Kastration mit dem Hinweis darauf, daß sie zu einem durch höchstgesteigerte Gesangkunst verherrlichten Gottesdienst, also zum Nutzen der Kirche, und zum Ruhme des Staates, der an seinen Opern Kastratenstars auftreten lasse, beitrage — ein Gedankengang, wie er im Zeitalter des Staatsabsolutismus durchaus verständlich ist. Auch Alphons M. v. Liguori finden wir unter den Theologen, die einer Kastration um des Gesanges willen Raum in der sittlichen Ordnung gönnen wollen. Browe, der sich in seiner Studie auf das grundsätzliche Gebiet in der Regel nicht begibt, teilt diesen Gedankengang nicht, da er ja zu einer Anerkennung des staatlichen Anspruchs auf Kastration geistig Verkümmertes führen müßte — und dieses Recht spricht die kuriale Theologie dem Staat bekanntlich ab.

Dillingen a. d. D.

Friedrich Zoepfl.

Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel. Achter Band, 1937. Hrsg. von Georg Merz. Verlagsanstalt der Anstalt Bethel, Bethel b. Bielefeld.

Mit diesem Jahrbuch, das gleichzeitig Friedrich von Bodelschwingh zu seinem 60. Geburtstage gewidmet ist, will die Theologische Schule Bethel einen Überblick über ihre wissenschaftliche Arbeit im Jahre 1937 geben. So haben sich in ihm elf der Betheler Dozenten mit Aufsätzen über verschiedene Themen zusammengefunden. Dabei behandelt der größere Teil dieser Abhandlungen exegetische oder praktische Fragen. Nur der erste, zweite, vierte und elfte Aufsatz sind kirchengeschichtlichen Inhalts.

In dem ersten gibt Wilhelm Brandt unter dem Titel „Die geringsten Brüder“ einen Überblick über die verschiedenen Auslegungen von Matth. 25, 31—46. Brandt gibt als Haupttypen die Auslegungen von Chrysostomus, Luther, Calvin, Vilmar, Fliedner, Wichern, J. T. Beck und die einiger neuerer Exegeten in ausführlicher Behandlung wieder.

Anschließend hat der Herausgeber, Georg Merz, „Luthers Lehre von der rechten Gestalt der christlichen Lehre“ untersucht. Diese Abhandlung stellt im Ganzen eine Auslegung der Schmalkaldischen Artikel dar, in denen Luther „in der Vollmacht des Kirchenlehrers redet“ (S. 30

Ann.). Den Abschluß bildet ein Überblick über die kirchliche Lage der Gegenwart, wie sie der Verfasser sehen zu müssen glaubt.

Als vierten Aufsatz hat Walter Michaelis einen Beitrag über „Die Mitarbeit der Gemeinschaftsbewegung am Verfassungsleben der Kirche“ seit 1919 beigezeichnet, der trotz seiner Kürze zeigen soll, wie eine „pietistische“ Verinnerlichung Sinn und Aufgabe der Gemeinschaftsbewegung bleibt.

Den Abschluß bildet ein Vortrag von Robert Fric k: „Meister Eckharts Predigt von der geistlichen Armut“ (Pfeiffer Pr. 87 zitiert nach der Ausgabe von Josef Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters, 1929, S. 53 ff.). F. stellt als den Sinn der Predigten auf: „Diese Predigten haben keinen missionarischen Ton, sie wollen nicht nur zur Buße rufen, bekehren, sie wollen überhaupt nichts, es sei denn, ein Zeugnis ablegen in der Hoffnung, daß es hier und da ein Echo findet und das, was in der Tiefe des Herzens schlummert, zum Bewußtsein bringt“ (S. 197). Der Verfasser bietet dann eine Einzelinterpretation der Eckhartschen Gedanken in dieser Predigt. F. meint, daß sich das Ideal der geistlichen Armut auch gegen jede Form von Gefühlsmystik wende, der Eckhart fern gestanden habe (S. 205). Angehängt ist ein kleiner Abschnitt über zwei Auslegungen Luthers zu dem gleichen Bibelwort, deren Grundgedanken kurz mit den Eckhartschen verglichen werden.

In seinen Schlußsätzen betont der Verfasser, daß in Eckharts Lehre von dem „Durchbrechen“ noch ein letzter verfeinerter Götzendienst stecke (S. 210). Daher „muß es sich Meister Eckhart gefallen lassen, daß Gottes Wort sich mächtiger erweist als seine tiefsten und frommsten Gedanken“!

Schon aus diesen Worten geht hervor, daß der sonst gut durchgearbeitete Aufsatz eins leider vermissen läßt, nämlich eine geistesgeschichtliche Würdigung der behandelten Eckhartpredigt. Die Gegenüberstellung von Wort und innerem Wort, von der Seelenburg und der „festen Burg“ Luthers führt allzu leicht an einem wirklichen Verständnis Eckharts vorbei! Unter Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes würde auch der Vergleich mit Luther weiter zu spannen sein, als es hier unternommen ist.

Abschließend sei noch bemerkt, daß das ganze Buch unter einer stark betonten einheitlichen Linie steht. Ist es doch z. B. augenfällig, wie sehr fast alle Aufsätze — und gerade auch die hier besprochenen historischen! — auf der exegetischen Methode aufgebaut sind! Sowohl Luther wie Meister Eckhart werden „ausgelegt“. So ist es die gleiche Anschauung vom „Wort“, die hinter allen diesen Abhandlungen steht. Dabei aber erhebt sich schließlich die Frage, ob nicht in dieser Reduktion der Historie auf eine bestimmte Art der Exegese die Gefahr einer Verengung des Geschichtsbegriffs liegt.

Marburg a. d. Lahn.

Winfried Zeller.

Friedrich Zoepfl, Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben. 70. Lieferung (Band IX, Lieferung 4). Verlag der B. Schmidtschen Buchhandlung, Augsburg 1936. S. 257—356.

Die Vorzüge des vor langer Zeit von dem verewigten Erzbischof Anton von Steichele begründeten Werkes über die sämtlichen Pfarreien der Diözese Augsburg sind bekannt genug. Exakte, tiefeschürfende Forschung verband sich mit klarer, übersichtlicher Darstellung. Das Schwergewicht ruhte auf der Entstehungsgeschichte, auf der Baugeschichte, auf der statistischen Seite; das kultische und Gemeindeleben trat zurück.

Aber auf seinem Gebiet bot es nur Bewährtes. Die Zeiten sind andere geworden, in der Methode und der ganzen Art der Forschung hat sich viel geändert, aber die folgenden Herausgeber sind nicht stehengeblieben, sondern haben neue Erkenntnisse und neue Arbeitsweisen sich ebenfalls zu eigen gemacht. So schritt das Werk immer mit der Zeit fort, wenn auch das Grundschema bleiben mußte. Das gilt auch von dem neuesten Heft, an dem bereits nach dem Tod des verdienten Alfred Schröder sein Nachfolger Fr. Zoepfl tätig gewesen ist. Ein sicherer Führer, der jeder weiteren Forschung die Wege geebnet hat. Das vorliegende Heft führt die Beschreibung der Pfarrei Mörgen zu Ende, behandelt vollständig Obergessertshausen, Reichertshofen, Reinhartshausen, Scherstetten, Siebnach und teilweise Siegertshofen; sie gehören alle zum Dekanate Kirchheim.

Nürnberg.

Schorfbaum.

Alte Kirche.

Einleitung in das Neue Testament, von Prof. D. Dr. P. Feine, 8. Aufl. von D. Joh. Behm, 1936.

Der verstorbene Hallenser Neutestamentler hat gerade durch seine Lehrbücher eine besondere theologische Wirkung gehabt, und so mag es seine Berechtigung haben, daß eine völlig neu bearbeitete Auflage seiner Einleitung in das N.T. erscheint und seinen Namen neben dem des jetzigen Herausgebers nennt. Das Vorwort weist darauf hin, daß unter Beibehaltung des alten Rahmens fast das ganze Buch neu geschrieben wurde, daß zwar in Einzelfragen der Kritik die neue Auflage von den früheren abweicht, die theologische Grundhaltung dagegen unverändert geblieben ist. Tatsächlich wird man urteilen müssen, daß die mit dem Namen Feine gegebene Tradition in der neuen Auflage aufs Beste gewahrt wurde, ja daß auch die neue Einleitung neben den bewährten Büchern von Th. Zahn, H. J. Holtzmann, Jülicher-Fascher, R. Knopf und M. Dibelius wertvolle Dienste tun wird. Bewundernswert ist die Tatsache, daß eine überreiche Literaturangabe, eine übersichtliche Problemstellung, eine klare Inhaltsübersicht und ein Einblick in die kirchliche Überlieferung auf knappem Raum zusammengedrängt sind. Was man von einer guten theologischen Einleitung erwartet, wird man auch hier finden. Es scheint mir beachtlich, daß auch die neue Auflage dieses Lehrbuches mit dem Kanonbegriff ernst macht (§ 2—3, § 35—36), daß also unsere Disziplin gegenüber der urchristlichen Literaturgeschichte abgegrenzt wird. Bei der Begriffsbestimmung in § 2 wird allerdings mit Recht davon gesprochen, wie jede Schrift nach ihrer literarischen Form, Gattung und Stilart, ihrem Inhalt, ihrer geschichtlichen Treue und Glaubwürdigkeit, Echtheit und Integrität zu beurteilen ist (S. 4). Dieser formgeschichtliche Gesichtspunkt hat nicht von Anfang an die früheren Auflagen der Einleitung Feines bestimmt, wohl aber kommt er jetzt mehr zur Geltung. Und doch ist es auch jetzt noch nicht ganz gelungen, ihn gleichmäßig zum Ausdruck zu bringen. Um ein Beispiel zu wählen: Der Verf. lehnt mit Recht den Gedanken ab, daß das Joh. Evgl. eine religiöse Meditation sei, die Geschichte mit frommen Betrachtungen umspinn, aber in dem Abschnitt „Das Verhältnis des Joh. Evgl. zu den synopt. Evgl.“ S. 106—111 vermißt man doch eigen ein wirkliches Eingehen auf die stil- und gattungsgeschichtliche Eigenart des vierten Evangeliums. Wenn der Verf. den lehrhaften

Zug und die breite Behandlung eines bestimmten Themas in den johanneischen Reden hervorhebt (S. 107), so scheint mir damit das entscheidende Kennzeichen nicht getroffen zu sein. Man könnte jetzt etwa auf den Aufsatz von R. Bultmann „Hirschs Auslegung des Joh. Evgl.“ (Evgl. Theol. IV 1937) verweisen, der eine Sammlung von Wundererzählungen und Offenbarungsreden als Quellen des vierten Evangeliums voraussetzt. Diese Offenbarungsreden sind nach Bultmann der Form nach verwandt mit den Oden Salomos. Hier liegt wenigstens ein Versuch vor, das stil- und religionsgeschichtliche Problem der johanneischen Reden anzufassen. Aber es ist zuzugeben, daß trotz einzelner Untersuchungen auf diesem form- und stilgeschichtlichen Gebiet viele Fragen noch ungeklärt sind; auch ein Schulbuch muß manche Schwierigkeit offen lassen, darf nicht mit einer vorschnellen Lösung überraschen oder die Schwierigkeiten zudecken wollen. In der Behandlung der neutestamentlichen Briefe fällt auf, wie stark Q. Roller „Das Formular der paulinischen Briefe“ 1935 auch die Einleitungswissenschaft befruchtet hat. J. Behm stimmt seinem Ergebnis zu, daß die Pastoralbriefe von Paulus nicht eigenhändig geschrieben sind, sondern daß sie Sekretärsarbeit sind, im Auftrage und unter ständiger Beteiligung des Apostels von einem Schreibgehilfen verfaßt (S. 208). Ähnlich urteilt etwa auch J. Jeremias im N.F. Deutsch 1934. O. Rollers vielfach weiterführende Arbeit hat häufig Anerkennung gefunden, allerdings scheint eine gründliche Untersuchung notwendig zu sein, die seine neutestamentlichen Resultate überprüft. Gelegentliche Rezensionen, die mir zur Hand sind, verhalten sich an diesem Punkt eigentümlich zurückhaltend. Doch scheint es tatsächlich so, als sprächen beachtliche Gründe für die Annahme O. Rollers. Der Satz J. Behms: „Am Anfang der Geschichte der Gemeindeleitung im Urchristentum steht der Geist, nicht das Amt“ (S. 204) scheint mir sachlich nicht ganz klar zu sein. Das Verhältnis von Charisma und Amt, von Evangelium und Gesetz, von Geist und Recht darf keineswegs als Gegensatz aufgefaßt werden, wie es leider in der modernen protestantischen Forschung vielfach üblich geworden ist. Gerade die Behandlung der Pastoralbriefe hat den Auftrag, dies Mißverständnis des urchristlichen Geistes und Amtes abzuwehren. Das Apostolat ist Charisma, ist aber als Charisma Amt der Verkündigung. Vielleicht wäre auch ein Gespräch über Apokalyptik und Joh. Offenb. möglich, zumal gerade unsere Gegenwart nach dem Sinn und Wesen der Apokalyptik fragt und unser Verf. auf diesem Gebiet besonders gearbeitet hat. Es war schon früher ein dankenswertes Verdienst der Feineschen Einleitung, daß sie auf den Zusammenhang zwischen israelitischem Prophetismus und jüdischer Apokalyptik hinwies und trotz des Widerspruches von mehreren Seiten an diesem Zusammenhang festhielt; auch die neue Auflage gibt dies Erbe nicht preis. Vielleicht wäre es in der Gegenwart eine lohnende Aufgabe für eine Spezialarbeit, diesen Zusammenhang aufs neue zu untersuchen. Wäre es wohl möglich, in § 35 bei der Besprechung der Apokalyptik und der Apokalypsen auf die verschiedenen Arten und Gattungen einzugehen? Joh. Offenb., Petr. Offenb. und Hirt des Hermas vertreten z. B. verschiedene Arten der Apokalyptik und können schwerlich einfach nebeneinander gestellt werden. Und vielleicht ist es auch notwendig, auf die verschiedenen stil- und gattungsgeschichtlichen Stoffe der Joh. Offenb. einzugehen, zumal gerade dies Gebiet unseren Theologen und Laien besonders fremdartig erscheint. Die Behandlung der Joh. Offenb. in § 34 hebt hervor, daß hier ein echter Prophet zu uns spricht, der nicht zeitlos eschatologisch, sondern grundsätzlich zeitgeschichtlich verstanden sein

will (S. 268). Damit hängt wohl auch zusammen, daß J. Behm von einer besonderen Schau der Geschichte (S. 264) und einer neuen Geschichtsapokalyptik (S. 266) spricht. Offenbar geht es unserem Verf. darum, daß die Überbetonung der traditionsgeschichtlichen Methode, die eine Zeitlang vorherrschte, zurückgedrängt wird, doch scheint mir seine jetzige Antithese ebenso problematisch zu sein. Gewiß ist die Joh. Offenb. auch zeitgeschichtlich zu verstehen, und gerade darin liegt ihre eigentümlich prophetische Schau, daß sie in ihrer Zeit und an ihrem Ort das Wirken und Wohnen des Satans, das Auftreten des Tieres und die Verführung Babylons erkennt. Wer dürfte es von sich aus wagen, in seiner Zeit und an seinem Ort die dämonischen Widersacher Gottes zu erkennen, es sei denn, daß sie ihm wirklich gezeigt werden? Aber diese Erkenntnis der Gegenwart, der Zeit, der Geschichte bleibt doch nur Ansatz, Bild, stückweise Erkenntnis; sie wird umschlossen von dem, was folgt und zukünftig ist. Die Gegenwart ist Anbruch und Vorspiel der Zukunft, die Zukunft ist Enthüllung und Vollendung der Gegenwart. Das Ende aller Dinge wirft seine Schatten voraus, und doch sieht der Seher nur soviel, als die Gemeinde zu sehen braucht, alles andere bleibt verhüllt und verschleiert. Darf man die Joh. Offenb. eine Gelegenheitsschrift nennen, eine bestimmte Geschichtsansicht und Geschichtsapokalyptik in ihr finden und so das zeitgeschichtliche Moment überspannen? Wie in den früheren Auflagen folgt ein zweiter Teil mit der Entstehung des Kanons des Neuen Testaments, ein dritter Teil mit der Geschichte des neutestamentlichen Textes, knapp und doch übersichtlich auf den jetzigen Stand der Wissenschaft gebracht. Die Frage ist noch nicht entschieden, ob eine Einleitung diese beiden „allgemeinen Teile“ wirklich zum Abschluß bringen muß, oder ob sie nicht besser diese beiden Abschnitte — wie z. B. H. J. Holtzmann es getan hat — dem „besonderen Teil“ verbaut. J. Behm schließt mit einer ausführlichen Aufstellung der modernen Kommentare zum Neuen Testament, soweit sie bis zum Erscheinen des Buches genannt werden konnten. Ist eine derartig vollständige Literaturangabe, wie sie das ganze Buch durchzieht, für eine „Einleitung in das N. T.“ notwendig oder wünschenswert? Man kann über diese Frage streiten, aber es ist gewiß auch ein großer Vorteil, wenn der Student einmal alles Material zusammenfindet, und nicht auf eine, wenn auch noch so begründete, Auswahl eines Fachgelehrten angewiesen ist. Wir wünschen also auch der neuen Auflage des alten Lehrbuches einen vollen Erfolg.

Halle S.

O. Michel.

Hellas im Evangelium. Von Eduard Wechsler. Verlag Alfred Metzner, Berlin 1956. 404 S. Geb. 8 RM.

Das Buch stellt einen neuen Versuch dar, die Urgeschichte des Christentums zu verstehen. In glänzender Sprache geschrieben, breitet es eine Fülle religionsgeschichtlichen Materials vor dem Leser aus. Im Mittelpunkt dieses universalgeschichtlichen Rahmens steht die Frage nach der Bedeutung und dem geistigen Werdegang Jesu. Die These des Buches ist die: Jesus hat die Heilsgedanken der jüdischen und der hellenischen Welt zu einer neuen Einheit verbunden. Er hat die beiden bis dahin getrennten Geisteswelten „überformt“, „überwölbt“, und damit zugleich „überwunden“. Jesus war nicht nur durch das religiöse Erbe des Judentums gebildet; in den blühenden Griechenstädten, die ihn umgaben, hat er „das höchste menschliche Streben nach dem Frieden der Seele, nach unerschütterlicher Festigkeit des Willens, nach edler Sittlichkeit des reinen Menschentums gefunden“. Das Buch richtet sich gegen

die einseitige Deutung der Person Jesu vom Judentum her, die als „eine alte Täuschung“ durchschaut und aufgedeckt werden soll. Im Hintergrund stehen die neuen Anschauungen über die Rasse. Es soll der Nachweis erbracht werden, daß Jesus auch für das germanische Volkstum eine entscheidende Bedeutung hat und daß das Christentum mit Recht die Geschichte der germanisch-romanischen Völker bestimmt hat.

Der Verf. lenkt den Blick auf die Einwirkungen, die nach seiner Auffassung von der arischen, zarathustrischen Religion auf Jesus ausgegangen sind. Er denkt dabei an den Mythos vom Menschensohn, die Eschatologie und Apokalyptik, die älteste Geschichtsphilosophie, die Idee vom Menschen als Mikrokosmos, die Anschauung von der Auferstehung und die Deutung des Gottesreiches als eines transzendenten Endreiches. Jesus habe sich grundsätzlich von den Denkformen seines Volkes abgewandt und den Denkformen Zarathustras zugewandt. Darauf weise am deutlichsten die Tatsache hin, daß er sich selbst als den Menschensohn verstanden hat. Die Menschensohnidee Jesu aber stehe unter dem unmittelbaren Einfluß der zarathustrischen Idee vom Menschensohn. W. versteht Jesus nach der Analogie der kynisch-stoischen Wanderprediger. Er glaubt feststellen zu müssen, daß die Denksprüche und Gleichnisse Jesu „schon griechisch gedacht waren, als sie ihrem Schöpfer von den Lippen kamen“. Die Religion Jesu ist also schon in der hellenischen Welt „vorgeformt“. Die arische, hellenische Art der Verkündigung Jesu hat aber ihren stärksten und lebendigsten Ausdruck in seiner Gotteserkenntnis gefunden. Hier hat Jesus den vollen Bruch mit dem Judentum vollzogen. Der Gott, den er bezeugt, ist nicht der Jahwe des Alten Testaments; es ist der Weltgott und der Vatergott, der Gott des Friedens, der Freiheit und der unbedingten Wahrheit. Die neue Gottesidee Jesu, die der des Judentums völlig entgegengesetzt ist, ist in hervorragendem Maße von der germanischen Welt verstanden worden. Sie hat ihre tiefste Darstellung in der Gottesidee des deutschen Idealismus gefunden. Die deutsche Frömmigkeit kommt zur Vollendung, wenn ihr drei „formende Wurzelkräfte“ das Gepräge geben: das von jüdischem Geist und Wesen befreite Christentum, das griechisch-römische Altertum und das Volkstum.

Das Buch von W. ist eine geniale Konzeption auf breitester geschichtlicher Grundlage. Es dient der schweren schicksalhaften Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum. Aber es wird der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu nicht gerecht. Darin liegt die Schwäche des Buches. Die Evangelien, die wir doch als die in erster Linie maßgebenden Dokumente werten müssen, geben uns ein anderes Bild von Jesus. Man mag immerhin zugestehen, daß der Galiläer Jesus stärker vom Geist des Griechentums und des Hellenismus beeinflusst war, als es nach den Evangelien erscheint, dennoch wird die These von W. dem geschichtlichen Tatbestand nicht wirklich gerecht. Sie ist eine Konstruktion. Der historische Jesus ist in erster Linie vom Urgrund jüdischer Frömmigkeit her zu verstehen. Das hat die nt. Forschung gerade der jüngsten Vergangenheit deutlich gemacht. Jesus ist vom eigentlichen Wesen griechischen Geistes unberührt geblieben. Gewiß, Jesus steht dem jüdischen Geisteserbe frei gegenüber. Das bedeutet nun aber nicht, daß die Wurzeln seines Wesens und Denkens im Griechentum liegen. Selbst die Menschensohnidee, die ohne Zweifel nicht jüdischen Ursprungs ist — darin hat W. im Anschluß an R. Otto vollkommen recht —, ist ihm doch durch die Vermittlung des Judentums zugeflossen.

Es ist merkwürdig, daß ein Gedanke bei W. so gut wie gar nicht zu seinem Recht kommt: das ist die Erkenntnis der schöpferischen

religiösen Kraft Jesu. Es ist unmöglich, Jesus wirklich zu verstehen, wenn man die „Wurzelkräfte“ seines Wesens immer nur im Griechentum oder nur im Judentum sucht. Er ist doch im Grunde ein Eigener, der als solcher in Gott „wurzelt“. Diese Tatsache ist schließlich die entscheidende bei der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu. Wer das nicht genügend beachtet, wird der Gestalt Jesu nie voll gerecht werden. Wir müssen also sagen: es ist damit zu rechnen, daß Jesus als Galiläer von hellenistischem Geist und Wesen nicht ganz unberührt gewesen ist. Stärker aber als irgendeine griechische Bestimmtheit seines Wesens ist das Erbe der Väter bei ihm. Wirklich verstanden aber wird er nur dann, wenn er in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit als der von Gott Gesandte erfaßt wird. Diesen Dienst haben uns, man mag als Historiker im einzelnen über sie urteilen wie man will, die Evangelien getan.

Berlin/Breslau.

Johannes Schneider.

Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Von Erik Peterson. Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1935. 138 S.

P. geht von dem Begriff der Polis aus. Die christliche Ecclesia ist eine Institution der Himmelsstadt. Das Verhältnis von Ecclesia und Himmelsstadt aber ist von Bedeutung für das Wesensverständnis des christlichen Kultus. Von diesen Voraussetzungen aus kommt P. zu dem Satz: Aller irdische Kult der Kirche ist ein Teilnehmen an dem Kult, der Gott im Himmel von den Engeln dargebracht wird. Das Bemühen P.s geht dahin, aus den liturgisch-hymnischen „Einlagen“ der Offenbarung Johannis die Richtigkeit seiner These zu erweisen. P. macht vollen Ernst mit der Realität der himmlischen Welt und damit auch mit dem himmlischen Kult, der — wie die Offenbarung bezeugt — durch das Ineinander der politischen und religiösen Symbolsprache bestimmt ist. Für die Auffassung, daß der Kult der Kirche nur im Zusammenhang mit dem Kult im Himmel zu verstehen ist, bringt P. im 2. Teil seines Büchleins den Nachweis aus der kirchlichen Tradition. Dabei ist ihm die Erkenntnis wichtig, daß die Liturgie der Kirche in eine große Ordnung eingegliedert ist. Das Primäre ist der Lobpreis der Engel. Der Lobpreis der Menschen kommt erst zu dem Lobpreis der Engel hinzu. Die liturgische Aufgabe besteht darin, den Kult der Kirche in einen dem Kult der Engel ähnlichen Kult zu verwandeln. Das liturgische Handeln der Kirche ist also ein den himmlischen Kult und die himmlische Liturgie abbildendes Handeln. P. kommt im 3. Teil zu der Feststellung, daß das mystische Leben überhaupt mit den Engeln in Verbindung steht, weil es sich bei dem mystischen Leben um eine Seinsordnung handelt, „die als Seinsordnung der Engel über der eigentlichen Seinsordnung der Menschen liegt“. Im Kult tritt die Erhebung des Menschen über das natürliche Sein ein. Der Mensch wird im Kult „zum Genossen der Engel und Erzengel“. Aus alledem ergibt sich die Erkenntnis, daß sich das mystische Leben der Kirche immer nur in innerer Verbindung mit dem Kultus der Kirche entfalten kann. Von dem Kultus der Kirche gilt schließlich der Satz, daß er nicht eine bloß menschliche Angelegenheit ist.

An der Darstellung von P. ist eines bedeutsam: P. wahrt dem urchristlichen Realismus sein volles Recht. Er vergeistigt nicht nach der Art des modernen Menschen die transzendenten Wirklichkeiten. P. hebt

auch mit Recht die Tatsache hervor, daß sich im Urchristentum in eigentümlicher Weise religiöse Anschauungen und Rechtsbegriffe durchdringen. Die Anschauung P.s über die Liturgie aber ist im wesentlichen doch durch die katholische Tradition bestimmt. Es wird ja so sein, daß die liturgisch-hymnischen Stücke der Offenbarung weithin als urchristliches Gut zu beurteilen sind; es ist wahrscheinlich, daß sich der apokalyptische Seher den himmlischen Gottesdienst nach Art des irdischen vorstellte. Aber die Konsequenzen, die P. aus dem nt. Sachverhalt zieht, gehen m. E. doch über den im N.T. vorliegenden Tatbestand hinaus und setzen einmal eine ausgebildete kirchliche Liturgie und zum anderen eine reiche kultisch-liturgische Tradition voraus. In dieser Hinsicht freilich sind die Ausführungen P.s insofern aufschlußreich, als sie uns verstehen lehren, was dem Katholiken, der in dem mystisch-liturgischen Reichtum seiner Kirche steht, der Kultus der Kirche bedeutet. Aber, wie gesagt, auch dem neutestamentlichen Forscher eröffnen sich neue Perspektiven. Auch wenn wir N.T. und kultische Tradition nicht so in eins setzen können, wie P. das tut, können wir viel für das Verständnis beider von ihm lernen.

Berlin/Breslau.

Johannes Schneider.

Zeugen der Wahrheit. Von Erik Peterson. Verlag Jakob Hegner, Leipzig 1937. 94 S.

Das Büchlein will Begriff und Wesen des Märtyrers im urchristlichen Verständnis des Wortes klären. Der Verf. geht von dem Gedanken aus, daß die apostolische Kirche auch immer die leidende Kirche, die Kirche der Märtyrer ist. Der Märtyrer gehört notwendig zum Begriff der Kirche. Er macht den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche Christi kund. Der Märtyrer leidet als ein Glied des mystischen Leibes Christi mit Christus. Von diesen Grunderkenntnissen aus wird die Gestalt des Märtyrers in der Offenbarung Johannis gesehen. Was P. hier ausführt, erhellt in überraschend klarer Weise die Situation, die für die Kirche Christi im Bereich des Kosmos gegeben ist. Die letzten Abschnitte des Büchleins stellen das priesterliche Königtum Christi und Christus als Imperator in den Vordergrund. Von dem Märtyrer heißt es in diesem Zusammenhang, daß Tod und Glorie des Märtyrers nichts anderes sind, als „die adäquateste Form der Realisierung des priesterlichen Königtums Christi in den Gliedern seines mystischen Leibes“.

P. hat, wenn auch manche Gedanken eine spezifisch katholische Prägung aufweisen, das urchristliche Verständnis des Martyriums in einer überaus aufschlußreichen Weise zur Darstellung gebracht. Ich rechne das Büchlein zu dem Besten, was bisher zu diesem Thema in der Literatur gesagt worden ist.

Berlin/Breslau.

Johannes Schneider.

Mittelalter.

Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde (Monumenta Germaniae Historica). Karl W. Hiersemann, Leipzig.

Bd. 1: Die Briefe Heinrichs IV. Hrsg. von Carl Erdmann. 1937. VIII, 80 S. 2.75 RM.

Bd. 2: Brunos Buch vom Sachsenkrieg. Neu bearb. v. Hans-Eberhard Lohmann. 1937. 131 S. 4 RM.

Bd. 3: Das Leben der Liutbirg. Hrsg. v. Ottokar Menzel. 1937. 54 S. 2 RM.

Eine neue Reihe der Monumenta ist mit diesen drei Ausgaben eröffnet worden. In den kurzen Sätzen W. Engels „Zur Einführung“ wird ein Programm angedeutet, das der Zielsetzung der lange bewährten sogenannten Schulausgaben innerhalb der Monumenta zu entsprechen scheint. Neu ist vor allem die Vereinigung verschiedener Quellengattungen in einer Reihe. Während die Schulausgaben in drei parallelen Serien Schriftsteller, Briefe und Rechtsquellen getrennt bieten, soll „Deutsches Mittelalter“ alles dieses in loser Folge für den Gebrauch in akademischen Übungen bringen. Zu begrüßen ist die neuartige innere Ausgestaltung der Hefte, die sich auf Grundsätze der Sparsamkeit und Zweckmäßigkeit stützt. Der Herausgeber der Briefe Heinrichs IV. z. B. verzichtet auf eine vollständige Angabe der Druckorte, schränkt den Variantenapparat da, wo es tunlich erscheint, ein und gibt in den Anmerkungen nur einen knappen Sachkommentar. Die Schulausgaben waren in dieser Hinsicht bisher nicht immer glücklich angelegt, weil gerade von derartigen Ausgaben Übersichtlichkeit gefordert werden muß.

Von den Briefen Heinrichs IV. ging seinerzeit Bernhard Schmeidler aus, als er seine Methode des Diktatvergleichs ausarbeitete (vgl. Kaiser Heinrich IV. und seine Helfer im Investiturstreit. 1927. S. 36 ff.). Nicht aus derartigen, noch stark umstrittenen Studien ist die vorliegende Ausgabe erwachsen; vielmehr ist sie eine Frucht der Arbeiten Erdmanns über die literarischen Briefsammlungen im Mittelalter (vgl. besonders dessen Aufsatz in der Zeitschr. f. Bayerische Landesgeschichte Bd. 9, 1936. S. 1 ff.). So sind die Angaben der Einleitung betr. die Überlieferung der Briefe besonders instruktiv. E. unterscheidet die archivalische von der literarischen Überlieferung, wobei noch eine literarisch-archivalische Zwischenform, die durch eine dem 12. Jahrhundert eigentümliche Vereinigung von Chronik und Chartular bedingt ist, hervorgehoben wird. Von der literarischen Überlieferung ist der Codex Udalrici durch die Fülle der in ihm enthaltenen Kaiserbriefe bedeutend, doch hält E. diesen Text für retuschiert, weshalb er die Lesungen anderer Werke bevorzugt. Es ist das Verdienst von E., unter den archivalisch überlieferten Stücken deren vier als Originale erkannt zu haben; es sind dies ein Brief an die Westfalen (Nr. 19) im Domarchiv von Osnabrück und die drei an Hugo von Cluny erhaltenen Briefe (Nr. 31, 37, 38) in der Pariser Nationalbibliothek. Schon der Hinweis darauf, daß diese kaiserlichen literae clausae die ersten ihrer Art sind, genügt, um die weiteren Untersuchungen des Herausgebers über Entstehungsweise, Form und Verbreitung der Briefe mit Interesse zu erwarten (vgl. bisher: Hist Zeitschr. 154. 1936. S. 491 ff.). Obgleich jedes der hier vereinigten Stücke (ein Anhang gibt einige überlieferungsmäßig dazu gehörige Akten aus der kaiserlichen Diplomatie) bereits bekannt war, bedeutet diese Ausgabe nicht nur für die Briefforschung, sondern auch für die Reichs- und Kirchengeschichte im Höhepunkt des Investiturstreites einen großen Gewinn.

Ebenfalls der Geschichte Heinrichs IV. dient die neue Ausgabe von Brunos Buch vom Sachsenkriege durch Lohmann. Diese im Jahre 1082 entstandene Schrift, die die Ereignisse bis zur Krönung des zweiten von den Sachsen gegen Heinrich IV. erhobenen Gegenkönigs Hermann

von Salm am 26. Dezember 1081 verfolgt, hat den Historikern bisher wegen ihres sächsischen Parteistandpunktes, der sich in leidenschaftlicher Weise äußert, Verlegenheit bereitet. Zwar hatte man den Wert der Quelle für die Kenntnis der sächsischen Opposition hervorgehoben, verwarf jedoch das Geschichtswerk als solches und brachte für die Haltung des Verfassers kaum Verständnis auf. L. tritt für ihn ein und würdigt ihn als Politiker, der wegen seines begeisterten sächsischen Stammesbewußtseins Achtung verdiene. Die sachliche Bewertung seines Werkes aber ist womöglich durch das Aufblühen der Briefforschung noch im Steigen begriffen, denn Bruno überliefert viele Briefe, die z. T. nur durch ihn erhalten sind. Schwierigkeiten bietet die dürftige Überlieferung des Werkes für die Textherstellung. L. ist da mit höchster Sorgfalt verfahren. Neben der einzigen Hs. (15. Jahrh.) benutzte er den Druck von Freher, weil er erkannte, daß dieser eine inzwischen verlorene Hs. zugrunde gelegt hatte. Daneben wurden jene Werke handschriftlich herangezogen, die unseren Bruno als Quelle verwerten: die *Gesta archiepiscoporum Magdeburgensium* und der *Annalista Saxo*.

Das Leben der Liutbirg ist von einem unbekanntem Geistlichen um 880, bald nach dem Tode der Klausnerin, niedergeschrieben worden. Dieses Ergebnis eines Aufsatzes von Menzel in „Sachsen und Anhalt“ Bd. 13 beendet eine lange Unsicherheit in der Benutzung dieser Quelle. Es gelang auch, die Wirkungsstätte der Liutbirg zu ermitteln: ihre Klause lag in oder an der Kirche des Klosters der hl. Pusinna zu Wendhausen (Thale a. Harz). Diese Neuausgabe, der besonders für die Geschichte Ostfalens während der Christianisierung wichtigen Quelle, hat vor dem Drucke durch Pertz (SS. Bd. IV) die Vollständigkeit voraus. Norbert Fickermann hat einen grammatischen Index, der mittel-lateinischen Studien dienen soll, beigezeichnet.

Alle drei Bände sind mit Registern über Namen und Sachen ausgestattet.

Berlin-Lichterfelde.

Fritz Geisthardt.

Regesten der Erzbischöfe von Bremen, von Otto Heinrich May, Band I, 3 (Schluß-)Lieferung. (Veröffentlichungen der Hist. Kommission für Hannover, Oldenburg, Braunschweig, Schaumburg-Lippe und Bremen XI.) Hannover, Selbstverlag der Kommission. Kommissionsverlag: Arthur Geist Verlag (vormals G. Winters Buchhandlung Fr. Quelle Nachf.). Bremen 1937.

Den in dieser Zeitschr. Neue Folge Band 11 (1929), S. 278 f. und dritte Folge Band 4 (1934), S. 647 angezeigten beiden ersten Lieferungen des Mayschen Regestenwerkes ist die Schlußlieferung des ersten Bandes nun gefolgt und bietet ein Vorwort, eine Zusammenstellung der benutzten Archive und Bibliotheken, ein Verzeichnis abgekürzt angeführten Schrifttums, eine Liste der Abkürzungen, Nachträge und Verbesserungen und einen Namenweiser. Ein Werk mühevollen, langjährigen Fleißes ist damit (für den ersten Band, dem hoffentlich weitere folgen werden) zu wohlütigem Abschluß gebracht. An meinem früheren Urteil über den Wert der Arbeit habe ich nichts zu ändern, obwohl ich bei genauerer Beschäftigung besonders mit den Adalbero-Urkunden für Neumünster zu anderen Ansichten über manche Stücke als May gekommen bin; besonders erwünscht dürfte nach meinen Erfahrungen bei der Benutzung des Werkes ein durch das Vorwort S. XVII in Aussicht gestelltes künftiges Abbildungswerk der Siegel der Bremer Erzbischöfe auch für die Zwecke der diplomatischen Beurteilung der Ur-

kunden sein. Von Einzelheiten erwähne ich hier nur, daß nach ausführlich begründeter Mitteilung des Direktors des Hamburger Staatsarchivs H. Reincke an mich das Stück May Nr. 570 vielmehr von Erzbischof Hartwig II. als von Hartwig I. ist. Ferner ist allgemein wichtig, daß nach Mitteilung des Preußischen Staatsarchivs Kiel die folgenden, bei May als noch in Kopenhagen befindlich angegebenen Originale jetzt im Staatsarchiv Kiel aufbewahrt werden: May Nr. 256, 447, 472, 475, 558, 660, 668, 691, 745, 864, 926, 927, 1535, 1411, 1424, 1452, 1490, 1581. Außerdem liegt jetzt das diplomatarium Bordsesholmense in Kiel, das die Texte May Nr. 447, 463, 471, 472, 475, 558, 660, 691, 735, 844, 905, 926, 1172, 1535, 1471 enthält. Fast alle diese Stücke beziehen sich auf Neumünster. Als einen Nachtrag von allgemeinerem Interesse verzeichne ich außerdem, daß Jan Frederick Niermeyer jr., Underzoekingen over Luisie en Maastrichtse Oorkonden en over de Vita Baldrici episcopi Leodiensis (Bijdragen van het Instituut voor Middeleeuwse Geschiedenis der Rijks-Universiteit te Utrecht, uitgeven door Prof. O. Opeermann, Heft XX, Groningen 1935) auf S. 199—201 vorläufig darlegt, mit Photographien belegt und genaueren Nachweis für später in Aussicht stellt, daß eine Anzahl der Scheinoriginale von Hamburger Papsturkunden (Curschmann Nr. 8, 13, 16, 21, 1 c und 19) von gleichen Schreibern in Maastricht (auf gleichem Pergament) angefertigt worden sind, die für andere Stücke (auch Fälschungen nach Niermeyer) um 1146—1160 in Maastricht tätig gewesen sind. Das ist eine für die falschen Hamburger Papsturkunden wichtige neue Tatsache.

München.

B. Schmeidler.

Dedicationes Bambergenses Weihenotizen und -urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Mit einer geschichtlichen Einleitung, hrsg. von Dr. theol. W. Deinhardt, Dozent der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg (= Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands, hrsg. von Wilhelm Deinhardt Heft 1), Herder, Freiburg i. B. 1936, RM. 5.—.

Seiner früheren Untersuchung über mittelalterliche Kirchenpatrozinien in Franken (vgl. Jahrg. 1935 dieser Ztschr. S. 649 f.), deren Vollständigkeit für das Bistum Bamberg demnächst zu erwarten ist, bringt D. mit vorliegender Arbeit eine wertvolle Unterlage nach, die „eine beträchtliche Verfeinerung der Methoden der Heiligenforschung“ ermöglicht. Denn in sehr zahlreichen Fällen dieser Sammlung sind den Patrozinien der Kirchen und Altäre sowie den Namen der weihenden Bischöfe bzw. Weihbischöfe, gelegentlich auch von Stiftern, ausführliche Verzeichnisse von Reliquien angehängt, die aus solchem Anlaß niedergelegt wurden. Es wird bemerkt, daß an der Echtheitsfrage die Kulturforschung nicht zu scheitern braucht. Neben den verhältnismäßig spärlich noch erhaltenen Weihenotizen (Inschriften, Tafeln) überwiegen die eigentlichen Weiheurkunden (im 12. Jahrh. mit Zusätzen über bischöfliche Dotationen, später über Ablässe, die aus solchem Anlaß erteilt wurden), während ausdrückliche Weihezeugnisse, die zusammen mit den Reliquien im Altargrab vermauert wurden, nur noch in geringer Zahl vorhanden sind. Die Sammlung erfüllt alle Erwartungen, die man an die Herausgabe von Urkunden zu stellen pflegt. Es entspricht der Bedeutung der Bischofszentrale und etwa auch von Nürnberg, daß die Weihenachrichten über diese beiden Städte gehäuft auftreten, wie das Ortsregister am Schluß erkennen läßt. Ein vollständiges über Heilige und Reliquien, das auch für anderweitige Fälle lehrreich ist, sowie ein

Personenverzeichnis, das kirchen- und familiengeschichtliche Ausbeute bietet, gehen jenem vorher. Dem letzten Ziel seiner Arbeiten, eine Inventarisierung der gesamtdeutschen Kirchenpatrozinien, nach den Diözesangebietern geordnet, zu liefern, entspricht übrigens, daß von der Volkskundlichen Kommission im Provinzialinstitut für westfälische Landes- und Volkskunde Münster unter Leitung von Prof. Dr. Trier und Prof. Dr. Schulte-Kemminghausen die Bearbeitung der ehemaligen westfälischen Bistümer in Angriff genommen ist. In der Tat ist jenes Ziel nur durch vielseitige Mitarbeit erreichbar. Deinhardt hat es seinerseits, in Fortsetzung der grundlegenden Untersuchung von J. Dorn (1916), kürzlich durch seinen Aufsatz über „Patrozinienkunde“ im Hist. Jahrb. der Görres-Gesellschaft Bd. 56, 2 fördern helfen, wodurch er die vorgenannte hinsichtlich des gegenwärtigen Standes der gesamten Fragen literarisch und methodisch bestens ergäntzt.

Göttingen.

E. Hennecke.

Joseph Lechner, Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerinnenabtei St. Walburg - Eichstätt (By.). Aschendorff, Münster 1937. VII, 103 S. (Eichstätter Studien, 2.) RM. 5.25.

Der Titel der inhaltreichen Schrift läßt nicht erkennen, daß sie in der Hauptsache ein ausführlicher Katalog der erhaltenen älteren Handschriften des Klosters St. Walburg ist; die einzelnen Beschreibungen enthalten in ihrer Ausführlichkeit mehr Material für die Bibliotheksgeschichte, als die wenigen darstellenden Seiten verarbeiten können. Aber die Bedeutung des Kataloges liegt gar nicht in diesem doch recht begrenzten Teilgebiet der Geistesgeschichte — es ist die spätmittelalterliche deutsche Geistesgeschichte selbst, die hier eine unerwartete Bereicherung erfährt. In der Bibliothek des Klosters, das vor zwei Jahren das 9. Jahrhundert seines Bestehens vollendete, finden sich — es ist das Verdienst des Katalogverfassers — bisher völlig unbekannt mittelalterliche und neuere Handschriften, die sogar die Säkularisation überstanden haben. Überwiegend sind es deutsche Handschriften, Zeugnisse der Mystik in einem Frauenkloster der Windesheimer Reform, die in der Tat zu einem Vergleich mit den bisher bekannten Bibliotheken von Nürnberg, Wunnenstein, Günterstal und Delft berechtigen (und es werden noch weitere dazu kommen, wenn erst die erhaltenen Handschriftenbestände recht erschlossen sind). Wenn auch an neuen Texten die Ausbeute nicht groß ist, so bedeuten die neuen Textzeugen der Mystikforschung eine wesentliche Bereicherung, zumal der Katalog es sich mit Erfolg angelegen sein läßt, die Zusammenhänge der Texte mit denen anderer süddeutscher Klöster, vor allem Rebdorfs, aufzudecken. Lechner ist von Überschätzung der entdeckten Handschriften weit entfernt. „Man will hier, wie in andern Klöstern auch, nicht tote Literatur sammeln, sondern lebendiges und lebenspendendes Lehrgut“ — so faßt er seinen Eindruck zusammen. Die Beschreibungen, die er gibt, sind sorgfältig und zuverlässig, wenn auch manchmal zu umständlich (Beschreibung der Wasserzeichen) und im Ausdruck vom Üblichen abweichend (so wenn von „Deckblatt“ für ein an den Deckel geklebtes Blatt die Rede ist). Nur selten geben die regelmäßig angebrachten Literaturhinweise nicht den neuesten Stand wieder — wertvoller ist es jedenfalls, daß der Verfasser aus seiner großen Handschriftenkenntnis viel Vergleichsmaterial aus anderen Bibliotheken erwähnt. Der Reichtum des Inhalts wird durch das Register nicht ganz erschlossen; wer den Katalog liest, findet da z. B. ein Bruchstück eines

Salzburger Totenrotels (im Cod. lat. 2). Zu den S. 11 erwähnten Handschriften des Christian Grammatich konnte noch auf den Clm 17 664 verwiesen werden. Ob aber die Zählung auf dem Buchdeckel die von ihm geschriebenen Handschriften betrifft, scheint doch sehr fraglich; er nennt sich notarius und könnte 30 oder mehr Handschriften (lateinische) sehr wohl besessen haben.

Leipzig.

Heinrich Schreiber.

Heinrich Günter, Das deutsche Mittelalter. Erste Hälfte: Das Reich (Hochmittelalter). (= Geschichte führender Völker Bd. 12.) Herder, Freiburg i. Br. 1936. VIII, 378 S. RM. 10.50.

In einer Reihe von Arbeiten hat sich Heinrich Günter mit dem mittelalterlichen Kaisertum und der Reichsidee befaßt. Diesen Einzelarbeiten läßt er jetzt in der „Geschichte führender Völker“ eine Gesamtdarstellung folgen, deren erste, bis zum Tode Friedrichs II. führende Hälfte vorliegt. Das Programm seines Buches hat der Verf. in der Einleitung niedergelegt. Die Geschichte des hohen Mittelalters ist für ihn nicht Volksgeschichte, sondern „wesentlich Königs-, Fürsten- und Reichsgeschichte“. An anderer Stelle heißt es, daß für die „Abbröckelungen im Westen und den Zug nach dem Osten im Hochmittelalter ethnographische und geographische Verhältnisse keine Rolle spielen“ (S. VI). Eine solche Betrachtungsweise erscheint zum mindesten sehr einseitig und überspitzt; die jüngste Geschichte der ostdeutschen Kolonisation von Kötzschke und Ebert hat die geographischen Grundlagen und Voraussetzungen der Siedlung deutlich herausgestellt. Gerade diese ostdeutsche Kolonisation hätte als eine Leistung des Volkes in einer deutschen Geschichte des Mittelalters eine stärkere Beachtung verdient, als sie sie bei Günter erfährt. Insbesondere tritt nicht genügend hervor, daß diese Bewegung nicht erst im 12. Jahrhundert schlagartig einsetzt, sondern daß seit der karolingischen Zeit, vor allem im Südosten, eine Kolonisation stattgefunden hat.

Aber auch dann, wenn man mit dem Verf. die Reichsidee zum Ausgangspunkt der Betrachtung nimmt, wird man von seiner Darstellung enttäuscht. Der Wandel dieser christlichen Reichsidee wird nicht deutlich, obwohl die neuere Forschung gerade in den liturgischen Gebeten eine wichtige Quelle für diese Fragen erschlossen hat. Ebenso wenig wird die Publizistik des Investiturstreites behandelt. Bei der Darstellung Friedrichs I. spricht der Verf. wohl gelegentlich von der „Reformatio imperii“, ohne aber auf die ideellen Grundlagen der staufischen Reichsidee und das Neue, welches sie mit der Aufnahme römisch-rechtlicher Vorstellungen bedeutete, einzugehen.

Vor allem aber müßte m. E. eine deutsche Geschichte auch die inneren Verhältnisse behandeln. Das Verfassungs- und Wirtschaftsleben hätten eine gesonderte Behandlung verdient, welche wenigstens die Grundlinien der Entwicklung aufgezeigt hätte. Das System der ottonischen Reichskirche und die ihm zugrunde liegenden eigenkirchlichen Anschauungen treten nicht genügend hervor; das Verständnis des Investiturstreites wird dadurch wesentlich erschwert. Heinrich IV. erscheint in der Gesamtcharakteristik nur als ein launenhafter, verführter Draufgänger (S. 158), nicht aber als der Herrscher, welcher in zähem Ringen die Rechte des Reiches zu wahren bestrebt war. Andererseits wird keineswegs deutlich, daß sich auf kirchlicher Seite mit Humbert und Gregor VII. ein entscheidender Wandel der Doktrin vollzog, der zwangsläufig zu einem Zusammenstoß der beiden Mächte führen mußte.

So bietet G. als Ganzes eine in kurzem, knappem Stile gehaltene Schilderung der politischen Ereignisse; er läßt in weitem Umfange die Quellen selbst sprechen, doch wirkt dabei die häufige Anwendung der indirekten Rede störend.

Berlin.

K. Jordan.

Johannes Haller, Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit, 2. Bd. 1. Hälfte, Der Aufbau. Stuttgart. J. C. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger 1937, X, 485 S. Gr. 8°. Lwb. RM. 15.50.

Haller führt in diesem Teile seines Werkes die Darstellung des Papsttums von den Anfängen des abendländischen Kaisertums bis zum Abschluß des Investiturstreites fort. Wie verhält sich diese Fortsetzung zu dem 1. Band, der auch in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen worden ist? (Erich Seeberg, 53. Bd. 1934, S. 571 ff.). Gerade bei einem Werk, dessen Verfasser nicht die Erweiterung von geschichtlichen Kenntnissen, sondern die Grundlegung eines neuen Geschichtsbildes will, muß diese Frage in den Vordergrund rücken. Nun sind die Merkmale des 1. Bandes augenscheinlich. Eine radikale Skepsis beseitigt fast alle Angaben der Tradition und der Kirchenväter über die Anfänge des Papsttums, und schärfste Kritik nimmt fast allen Päpsten die Bedeutung, die bisher die Forschung ihnen zugesprochen hatte. Selbstverständlich muß das zuerst genannte Charakteristikum für den neuen zur Darstellung kommenden Zeitraum fallen. Die geschichtlichen Vorgänge liegen hier durch die meist reichlich fließenden Quellen so klar, daß sie übernommen werden müssen. Daß dagegen die Umwertung der „großen“ Päpste beibehalten ist, das läßt schon Hallers kürzlich erschienenen Werk Nikolaus I. und Pseudoisidor ahnen, dessen Ergebnisse in den vorliegenden Band übergegangen sind (vgl. die Besprechung von Hugo Koch in dieser Zeitschrift 55. Bd., 1936, S. 688 ff.). Tatsächlich kann kein Papst die Achtung Hallers gewinnen. Vorbildliche Charaktere haben in diesem Zeitraum nicht auf dem Stuhle Petri gesessen. So betrachtet wird der Aufstieg des Papsttums zum Rätsel. Daneben trägt Hallers Darstellung offenkundig noch ein weiteres Merkmal. Die Säkularisierung der Papstgeschichte ist von ihm bis zu den letzten Folgerungen durchgeführt. Das Papsttum wird in den Kämpfen zwischen den italienischen Adelsgeschlechtern, den Langobarden, den Normannen, den entstehenden europäischen Staaten und dem byzantinischen Kaisertum eben durchaus als politische Macht hingestellt. Machtsteigerung wollten die Päpste, aber nicht Durchsetzung bestimmter religiöser Ideen. Haller spürt überall, vor allem bei den Freunden der Päpste, den egoistischen Zielen nach und deckt die rein weltlichen Mittel ihrer Politik auf. Gewiß verschweigt er nicht, daß sich im Kluniazensertum eine religiös-kirchliche Neubildung vollzogen hat, die für das Papsttum überhaupt die Grundlage eines neuen Aufschwunges war. Ohne diese Reformbewegung wäre das Papsttum zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken. Doch auch dieser Einfluß war nur vorübergehend. Denn in den Abmachungen, die den Investiturstreit abschließen, zeigt sich auf päpstlicher Seite wiederum das Vorherrschen rein politischer Gesichtspunkte. Wer diese politische Geschichte des Papsttums gelesen hat, der ist auf die Schlußsätze nicht gefaßt, nach denen doch der Sieg des Papsttums der Sieg einer religiösen Idee war, nämlich der Vorstellung von Petrus dem Türhüter des Paradieses. Was im 1. Bande als grundlegend für die Papstidee angesehen worden ist, das ist im 2. Band, dieser weltlichen Geschichte des Papsttums, nur Anhang.

Im übrigen überrascht der Verfasser auch in dieser Fortsetzung durch die Sicherheit in der Entscheidung sehr schwieriger historischer Fragen. Man vergleiche hierzu die Beurteilung der Kaiserkrönung Karls des Großen, die ganz aus dem Prozeß gegen Leo gedeutet wird, oder die Auffassung des 1. Kreuzzuges, in dem die vollendete Germanisierung der Kirche zum Ausbruch kommt.

Breslau.

Hans Leube.

Ulrich Gmelin, *Auctoritas*. Römischer princeps und päpstlicher Primat. W. Kohlhammer, Stuttgart 1957. VIII, 154 S.

Diese, einer Anregung E. Caspars entsprungene und von W. Weber geförderte lehrreiche und scharfsinnige Untersuchung, die zum Sammelbande „Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik“ gehört, gibt in der großen Linien eine Geschichte des römischen *auctoritas*-Begriffes und der *auctoritas*-Betätigung von ihren Anfängen bis zur Mündung in die päpstliche Gedankenwelt und zeigt besonders die Einwirkung des römischen princeps auf die Entstehung des Petrusbildes und des päpstlichen Primats. Sie bildet so eine notwendige und willkommene Ergänzung zur kirchengeschichtlichen und theologischen Primatsforschung nach der Seite römisch-politischer Überlieferung.

Ausgehend von der im Worte *auctoritas* steckenden Wurzel, die die Anlagen eines Urhebers, Schöpfers, Förderers anzeigt, in die Nähe von *ignis*, *genius* führt und in *augustus* wiederkehrt, und nach einem Hinweis auf das indogermanische Gefolgschaftswesen, das für uns Deutsche heute in einem großen Führer und der von ihm geschaffenen Volksgemeinschaft wieder sichtbare Wirklichkeit geworden ist, behandelt G. im ersten Teil den *auctoritas*-Begriff in der römischen Welt. Zuerst seine Grundlagen, und da wieder zunächst seinen Ursprung in der deutlich das Gepräge einer indogermanischen Wehr-gemeinde tragenden latinischen Bauernschaft, dann seine privatrechtliche Verästelung in *a. venditoris* und *a. tutoris*, seine staatsrechtliche in *a. patrum* und *a. pontificum et augurum*: im patrizischen Senat und in den Priesterkollegien lebt nach Herkunft und Leistung die *a.*, während sie eine eigene *potestas* oder ein *imperium*, ein *ius edicendi* nie gehabt haben. Dann kündigen sich „Wachstum und Wandlungen“ an, in denen die *a.* eine neue, in die Zukunft weisende Gestalt gewinnt, als deren Träger bei Cicero der *optimus princeps* oder *civis in optimis status* — im aristokratischen, nicht im monarchischen Sinne — erscheint. Daraus und aus der Anknüpfung an tiefere Schichten der Vergangenheit ersteht dann die *a.* des Augustus als des princeps, der selber von sich erklärte, daß seine Macht lediglich auf seiner *a.* beruhte, während er die *potestas*, mit seinen Kollegen im Magistrat geteilt habe. In der Folgezeit aber schlägt sich die *a.* auch auf Recht und Gesetz, und der *princeps* wird zum obersten Richter und Gesetzgeber, zum religiös verklärten *dominus*. Diese Herrschaftsauffassung hat auch das Christentum, als es von Konstantin in den Staat eingebaut wurde, ziemlich unverändert beibehalten. Im Westen aber übernahmen sie beim Untergang des Reiches die römischen Bischöfe.

Die Anfänge dieser Entwicklung bis zu Gelasius I. einschließlich beleuchtet als Zielpunkt der ganzen Untersuchung der zweite Teil. Es ist bekannt, und A. Beck hat es in seiner ausgezeichneten Untersuchung 1950 ganz anschaulich gemacht, daß Tertullian und Cyprian eine Reihe römisch-rechtlicher Begriffe in die kirchliche Gedankenwelt eingeführt und den Kirchenbegriff selbst mit politischem Gehalt belastet haben.

Tertullian selbst stieß zwar als Montanist diesen Ballast durch seinen Rückzug auf urchristlich-pneumatischen Boden wieder ab, aber er wirkte doch, namentlich durch Vermittlung Cyprians, in der Kirche weiter und siegte dann auch über das urchristliche Erbe, das ihm noch bei Cyprian gewisse Schranken gesetzt hatte. Zu diesen Begriffen gehört nun auch *auctoritas* und *potestas*. Ich kann mich aber nicht davon überzeugen, daß Cyprian sie unterschieden hätte, wie G. mit Caspar gegenüber meinen Ausführungen in *Cathedra Petri* 1930, S. 55 A 1 annimmt, und glaube immer noch, daß die von mir angeführten Beispiele das Gegenteil zeigen. Wenn es in ep. 73, 2 von Novatian heißt, er spreche sich *ecclesiae catholicae auctoritatem et veritatem* zu, und in ep. 69, 8 von den Novatianern, daß sie *baptizandi atque offerendi licentiam* (= *potestatem*, ep. 69, 5 u. 7 und anderwärts) in Anspruch nehmen, so ist die Gleichbedeutung kaum zu verkennen. Anders ist es wohl bei Tertullian, wenn er de bapt. 17 schreibt: *dandi (baptismi) quidem summum habet ius summus sacerdos ... dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter ecclesiae honorem*. Aber auch er spricht de pat. 10 vom *ius dominici honoris*. Siehe auch Min. Fel. Oct. 6, 2: *eorum (der ritus gentiles sacrorum) potestas et auctoritas*, 21, 9: *ad honorem emeritae potestatis* (vgl. Cypr. ep. 73, 2: *potestatis nostrae honorem*, ep. 3, 3: *potestatem honoris*). Richtig ist auch, daß Tertullian de praescr. 36 der römischen Kirche als unmittelbarer apostolischer Gründung in Lehrfragen eine *auctoritas* für die afrikanische Kirche zuschreibt. Aber Cyprian, der ohne Zweifel alle Bischöfe bezüglich der *potestas* einander gleichstellt, gebraucht nie *auctoritas* für das Verhältnis Roms zu anderen Kirchen. Bei Augustin aber trifft dies zu (S. 97 ff.).

Tatsächlich hatte sich durch verschiedene Umstände eine a. des römischen Bischofs herausgebildet. Wie sehr sie aber zur Zeit des Damasus (S. 106) noch von der Persönlichkeit des Stuhlinhabers abhing und je nachdem mit anderen geteilt werden mußte, zeigt die von G. übersehene Äußerung des Sulpicius Severus (*Chronic.* II, 48) von den zwei Bischöfen (Damasus und Ambrosius), *quorum ea tempestate summa auctoritas erat*. Für das Ansehen des römischen Bischofs war natürlich der politischen Erwägungen entsprungene Erlaß des Kaisers Gratian vom Jahre 378, der ihn zum kirchlichen Oberrichter für die Metropolen der Präfektur Italien bestimmte, von großer Bedeutung, wenn er sich auch zunächst noch spärlich auswirkte. Jedenfalls wird die Sprache der römischen Kanzlei seit Siricius eine andere, als sie bis dahin gewesen. Unter Leo I. aber, dem Gestalter der Lehre vom Petrus *princeps* (S. 111 ff.), macht die Mischung von *auctoritas* und *potestas*, die mit Siricius eingesetzt hatte, weitere Fortschritte und findet Ausdruck in der Konstitution Valentinians III. v. J. 445, die den richterlichen Patriarchat Roms für den Westen begründete. Durch diese Maßregel wird aber auch die Tatsache bestätigt, daß zur Zeit Konstantins die Stellung der römischen Kirche noch nicht derart war, daß schon der erste christliche Kaiser diesen Weg hätte beschreiten können. Was die Bezeichnung Petri als *princeps apostolorum* betrifft, so findet sie sich nicht, wie G. (S. 113) nach Batiffol meint, zuerst bei Hieronymus, sondern schon in der, allem Anschein nach dem 5. Jahrhundert angehörenden ps.-cyprianischen Schrift de rebaptismate (c. 9 S. 80, 13 Hartel: *Petro ipso duce ac principe apostolorum*), und sie steckt nach meiner Annahme (*Cathedra Petri* 1930, S. 95 ff.) auch in Cyprians *ecclesia principalis* (ep. 59, 14). In den ps.-augustinischen *Quaest. vet. et novi Test.* aber kommt, wie im Ambrosiaster, nur die Bezeichnung *primus inter*

apostolos vor, nicht *principes sacerdotum*, wie G. (S. 113 A. 56) mit Berufung auf „qu. 51 c. 6 (ed. Souter CSEL 50)“ angibt. Das *principes sacerdotum* steht im Ambrosiaster zu Eph. 4, 11 f., aber mit Bezug auf den Bischof (siehe Batiffol, *Principes apostolorum*, *Rech. de Science relig.* 18, 1928, S. 49 f.). Bei Leo I. rückt dann der *principes apostolorum*, ebenso wie die *apostolica sedes* Roms, in den Mittelpunkt seines kirchenpolitischen Denkens, und er begründet aus Mt. 16, 18 f., die cyprianische Erklärung abändernd, eine *discretio potestatis*. Damit ist die *auctoritas* ausdrücklich in eine *potestas* verwandelt, und der *principes Petrus* ist das Seitenstück zum weltlichen *optimus princeps*. Mit Gelasius I. (S. 135 ff.) schließt die Untersuchung. Bekannt ist seine Gegenüberstellung der *auctoritas sacrata pontificum* und der *regalis potestas*. Hier ist G. mit Caspar der Ansicht, daß sich bei ihm die beiden Begriffe nicht mehr so sauber scheiden lassen wie in den *res gestae* des Augustus. Um so weniger ist aber einzusehen, warum gerade Cyprian trotz seiner durcheinanderlaufenden Ausdrucksweise eine Unterscheidung gemacht haben soll. Der „Rückblick und Ausblick“ (S. 150 ff.) greift auf die Einleitung zurück und legt dar, wie sich der Kreis der *auctoritas* als der schöpferischen Kraft aus dem Blut nordischer Herkunft schloß, als die Germanen angingen, dem Fürstapostel, dem „Torwart des Himmels“, Gefolgschaft zu leisten. Tatsächlich war es aber doch eine Abirring der germanischen *auctoritas* von ihrem Urquell zur religiösen Fremdherrschaft.

München.

Hugo Koch.

Kurt Dietrich Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen. Bisher 3 Lieferungen, 1936, 1937. Je (5 Bogen) RM. 2.40.

Die drei bisher vorliegenden Lieferungen des Werkes bieten eine dankenswerte Einführung in die Fragestellung der modernen Forschung über die Religion und die Bekehrung der Germanen, die heute von ganz verschiedenen Seiten betrieben wird. Eine solche Einführung, besonders wenn sie für einen breiteren Kreis von kundiger Hand geboten wird, erscheint um so nötiger, als wir uns weit von gewissen älteren Ansichten entfernt haben, ohne doch schon allgemein anerkannte neue Ergebnisse vermitteln zu können. In der Verwerfung der Auffassung, als sei die Annahme des Christentums für die Germanen gleichbedeutend mit einer Erweckung zu kulturellem Leben, scheinen sich weite Kreise der Theologie, der germanischen Geisteswissenschaft und der Vorgeschichtsforschung einig zu sein. Ebenfalls abgetan ist die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die etwa in der Mythologie der Edda eine Vorstufe des Christentums für den germanischen Geist sehen wollte. Die evangelische Theologie sieht heute stärker denn je ihre Aufgabe darin, die Bekehrung in erster Linie als religiöses Ereignis zu werten. Entsprechend ist die Haltung des Verf. gegenüber diesen Problemen nicht ursprünglich historisch. Auf einem Umweg gelangt er gleichwohl auf den Weg historischer Untersuchung. Für die Beurteilung der religiösen Problematik des Glaubenswechsels erkennt er nämlich die Bedeutung der Frage, ob der neue Glaube den Germanen durch politische Gewalt aufgezwungen wurde und ob überhaupt außerreligiöse Gründe für die Annahme des Christentums entscheidend waren.

Sich vor allem mit Bernhard Kummer auseinandersetzend, gewinnt Verf. seine eigene Fragestellung, die auf die Missionsmethode, die Missionspredigt, das Missionsmotiv und das Bekehrungsmotiv zielt

(S. 65 ff.). In einem großen, die eigentliche Bekehrungsgeschichte einleitenden Kapitel untersucht er „Religion und Kultur der vorchristlichen Germanen“. Dies geschieht in eigentümlicher Weise, zunächst indirekt, durch eine sehr eingehende Würdigung der Literatur, die sich mit jenen wichtigen Fragen beschäftigt. Dabei fällt die erstaunliche Einfühlungsgabe des Verf. auch in ihm innerlich fremde Deutungen der germanischen Mythologie auf. Durch eindringende Analysen der verschiedenen Darstellungen, die in großer Zahl von ihm herangezogen werden, führt er den Leser in den schwierigen Stoff ein. Sein Urteil erhält besonderes Gewicht, weil sein Blick nicht nur tiefe historische Einsicht beweist, sondern weil er auch eigene Kenntnisse in der nordischen Philologie aufzuweisen hat. Die Gliederung nennt folgende Typen der Religionsschau: die naturmythologische Auffassung (E. H. Meyer), die anthropologisch-philosophische Deutung (Hans Naumann, Kummer), die kultisch-religiöse Deutung (O. Höfler, W. Baetge). Der zweite Abschnitt in dieser Einteilung hat sich mit besonders geistreichen und oft künstlerisch fesselnden Interpretationen zu befassen. Hier ist Naumanns großartiges Bild von der tragischen Lebenshaltung, das er aus der eddischen Mythologie in seinem „Germanischen Schicksalsglauben“ entwickelt, besprochen und durch seitenlange, das eigene Werk fast sprengende Zitate in seiner ganzen Eigenart vermittelt. Um gleichsam die gegenwärtige Wirksamkeit und auch die in gewissem Grade historische Wirklichkeit dieser religiösen Haltung zu dokumentieren, vergleicht Verf. den von Naumann entwickelten heroischen Schicksalsbegriff mit der lutherischen Grundhaltung, die sich zwar jener durch die Erkenntnis von der Unerforschlichkeit und Unumgänglichkeit der göttlichen Fügung nähert, durch die christliche Verheißung jedoch weit über sie hinausgeht. Kummer entwirft im Gegensatz zu N. — nicht zum wenigsten deshalb, weil er von den Sagas ausgeht — ein Bild der Lebenssicherheit nordischen Bauerntums. Erst die Unrast aufkommenden Wikingertums habe die ursprüngliche Religiosität entartet. Verf. nähert sich in eingehender Kritik mehr der kultisch-religiösen Deutung Baetges, der sich in „Art und Glaube der Germanen“ ebenfalls auf die Sagas stützt, jedoch auf philosophische Umdeutung verzichtet und die eigentlich religiösen Phänomene zu erkennen sucht. Auf der so gewonnenen Grundlage läßt sich auch die Mythologie der Edda religiös in schlichterer Weise verstehen: als eine Form der Spätzeit; denn erst nach dem Verfall des alten Götterglaubens der Sagas konnte sie sich entwickeln und hat sie sich entwickelt. Aber gerade mit dieser Form hatte sich das Christentum auseinanderzusetzen (vgl. besonders S. 175 f.). Es hat in ihr sicher Züge gegeben, die sich von der alten ungebrochenen Religiosität sehr weit entfernten, wie das Christentum dann in anderer Weise neue Wege gehen hieß.

Die germanischen Götter treten uns als Schützer und Helfer, aber auch als bedrohliche Mächte entgegen, vor denen Ehrfurcht ziemt. Wichtig ist der Hinweis auf Orakel, Opfer und Gebete (S. 153 ff.), die gut bezeugt sind, aber von manchen Interpreten übersehen werden. Da die kultischen Hauptfeste an den Wendepunkten des Jahres liegen und da es mannigfache Beziehungen der Götter zur Fruchtbarkeit gibt, deutet Verf. den Inhalt des germanischen Glaubens als naturreligiös (S. 161). Die Götter offenbaren nur geschichtlichen Willen und treten niemals als sittliche Gesetzgeber auf, weshalb den Germanen ein Sündenbewußtsein unbekannt war. Neuerdings hat W. H. Vogt die Rechtsfremdheit der Götter betont. Mehrere Todesmythen lassen sich erkennen; vielleicht stehen sie in Zusammenhang mit den Wandlungen

des Glaubens, die deutlich hervortreten; auch fremde Einflüsse sind nachzuweisen. Von den Zügen der germanischen Kultur, die Verf. hervorhebt, sind die Hinweise auf die sog. niedere Religiosität besonders wertvoll.

Von der Fülle der vom Verf. kritisch untersuchten Literatur wie von dem Reichtum des von ihm gebotenen Bildes der germanischen Religiosität konnte hier nur wenig herausgegriffen werden. Die Besprechung der Fortsetzung des Werkes mit der eigentlichen Bekehrungsgeschichte, von der schon ein Teil über die Goten vorliegt, kann hoffentlich bald erfolgen. Dem zunächst auf sechs Lieferungen berechneten Werk ist ein guter Fortgang zu wünschen.

Berlin-Lichterfelde.

Fritz Geisthardt.

Kurt Dietrich Schmidt, *Die Christianisierung der Sachsen*. Ein Vortrag. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1937. 31 S. RM. 1.—.

Diese kleine, auf gediegenen Vorarbeiten beruhende Schrift zeichnet sich innerhalb der umfangreichen Literatur über die Sachsenbekehrung besonders durch Lesbarkeit aus. Verf. behandelt zunächst die großartigen Zeugnisse sächsischer Frömmigkeit aus der Frühzeit, die durch die Eigenart und Stärke des in ihnen offenbarten Glaubens in der christlichen Dichtung einen besonderen Platz einnehmen. An eine einführende Interpretation des Heliand schließen sich Proben und Deutungen aus den Hymnen Gottschalks. Ein zweiter Teil gibt einen Überblick über die verschiedenen Ansätze zur Christianisierung der Sachsen. Verf. unterscheidet deren drei: außer den vor der fränkischen Missionierung liegenden angelsächsischen Versuchen glaubt er Spuren eines arianischen Christentums aus gewissen, in das Sächsische sehr früh eingedrungenen Begriffen erschließen zu können. Die angelsächsischen Einflüsse hält er für sehr stark. Im Anschluß an Lintzel sieht er in dieser Mission einen Gegensatz zur fränkischen. Bei der scharfen Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten angelsächsischen Christentums findet man u. a. die umstrittene These Hallers von dem in diesem Volke liegenden Ursprung der katholischen Petrusverehrung. Die Schrift läßt die ausführlichere Darstellung des Verf. in seiner „Bekehrung der Germanen“ mit Spannung erwarten.

Berlin-Lichterfelde.

Fritz Geisthardt.

Günther Glogner, *Der mittelhochdeutsche Lucidarius eine mittelalterliche Summa* (= Forschungen zur Deutschen Sprache und Dichtung, herausgegeben von J. Schiewering, Heft 8). Münster i. W., Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1937. VIII, 74 S. RM. 2.80.

Die Arbeit ist eine feinsinnige und kenntnisreiche geistesgeschichtliche Studie über die im Titel genannte, um 1190 im Auftrag Heinrichs des Löwen entstandene, für Laien bestimmte weltanschauliche Schrift. Gl. will von dem Begriff der Summa her die innere Einheit und Komposition der Schrift klarstellen, die Absichten des Verfassers in der Aufeinanderfolge und gesamten Anordnung seiner Darlegungen aufhellen. Dabei faßt er das Wesen der Summa als eine enzyklopädische, organische Zusammenfügung möglichst des gesamten Seins und Wissens; in ihrer logisch-dialektischen Gliederung soll die Summa die Gesamtheit des Seins umfassen und seiner inneren Gliederung entsprechen. Der Lucidarius als Summa — und zwar der ganze Luc., nicht

nur die ersten beiden Bücher — ist nach dem Prinzip der Trinität gegliedert, behandelt in drei Büchern das Reich Gottes des Vaters als die Schöpfung, das Reich Gottes des Sohnes als die Gnade, die Kirche (besonders liturgisch gefaßt), das Reich des Heiligen Geistes als das Gericht, das Wesen der letzten Dinge. Ebenso wie die Aufeinanderfolge der drei Bücher bemüht sich Gl., den inneren Aufbau jedes einzelnen Buches zu analysieren, z. B. zu erklären (S. 44 f.), warum und mit welchem Recht schon im ersten Buche einmal vom Ende der Welt die Rede ist (nämlich deswegen, weil sie als ein Geschaffenes auch ein Ende haben muß und dieses Ende als ein Werk Gottes hier wenigstens erwähnt werden muß). Gl. bringt viele Parallelen aus zahlreichen theologischen Werken bei, um den spezifischen Gedankengang und Aufbau des *Lucidarius* zu klären, zum Teil auch im Vergleich mit seinen direkten Quellen wie dem *Elucidarium* und der *Imago mundi* des Honorius Augustodunensis. Dabei arbeitet er auch die grundsätzliche Mehrdeutigkeit mittelalterlicher Betrachtungsweise heraus und gibt zum Schluß eine zusammenfassende Darlegung über die Mannigfaltigkeit der Dinge und die Art ihrer Wahrnehmung im *Lucidarius*.

Wenn Gl. die *Summa*, wie erwähnt, als enzyklopädische und organische Zusammenfassung des Seins und des Wissens auffaßt, so hätte er als weiteres Wesensmerkmal an ihr noch die Absicht der Kürzung, des *compendiums* mehr behandeln und durch Vergleichen klären können als er, nur andeutend und berührend, tut. Im Mittelalter gibt es wie in jeder anderen Zeit den Gegensatz zwischen den Geistern, die das Neue erforschen, begründen und darstellen wollen und denjenigen, die das vorhandene Gewußte zusammenfassen und lehrmäßig-faßlich übermitteln wollen. Die Haltung der *Summa* als des leicht faßlichen *compendiums* ist die weit überwiegende Geisteshaltung des Mittelalters, gerade auch am Ende des 12. Jahrhunderts und im 13., beim Neuhinzuströmen weiter Laienkreise zur Bildung der Kirche. Der *Lucidarius* steht hier in einer Reihe von Werken und Bestrebungen, die der Verf. nicht behandelt und in seine Parallelen einbezieht, z. B. zu den fast gleichzeitigen Werken Gottfrieds von Viterbo, vor allem dem letzten, dem Pantheon. Dies sei als Ergänzung vermerkt, im übrigen stellt sich die Schrift als eine weitgespannte und anregende geistesgeschichtliche Analyse dar.

München.

B. Schmeidler.

Gerhard Sappok, *Die Anfänge des Bistums Posen und die Reihe seiner Bischöfe von 968—1498. Deutschland und der Osten*, Bd. 6, Leipzig, S. Hirzel 1937, VI u. 155 S., geb. RM. 6.50, kart. RM. 5.—.

Die dem Verfasser ursprünglich gestellte und im zweiten Teil seines Buches gelöste Aufgabe, die persönlichen Verhältnisse der Posener Bischöfe vor allem im Hinblick auf ihre nationale und soziale Herkunft zu klären, führte ihn „mitten hinein in die Problematik, die sich im Laufe der letzten Jahre um die Anfänge der kirchlichen Organisation in Polen gebildet hat“ (S. V.). Er beginnt deshalb mit einer sehr gründlichen Untersuchung über die Gründung des Bistums Posen (S. 1—61) und gelangt dabei zu Ergebnissen von grundlegender Bedeutung.

Sappok schafft sich zunächst Klarheit über den Stand der Forschung, angefangen mit der Kirchengeschichte des Königreichs Polen von Ch. G. Friese (1786) und den gegen sie von dem Polen Bandtkie (1835) erhobenen Einwendungen bis hin zu den deutschen Arbeiten

der neuesten Zeit (Kehr, Brackmann) und ihren polnischen Kritikern. Gerade die ausführliche Wiedergabe der verschiedenen polnischen Lehrmeinungen ist ein besonderes Verdienst; denn es ist lehrreich zu sehen, daß die Ergebnisse von Kehrs wichtiger Berliner Akademie-Abhandlung über das Erzbistum Magdeburg und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (1920) auf polnischer Seite neben viel Zustimmung auch Ablehnung erfahren haben zugunsten der älteren Auffassung, die das Bistum Posen in seiner frühesten Zeit von Magdeburg abhängig sah. Kehrs Skepsis hinsichtlich der Angaben Thietmars, die diese Auffassung begründen, vermag auch S. nicht zu teilen; aber seine Untersuchung bietet weit mehr als die Rechtfertigung älterer Lehren, denn sie greift das Problem der Posener Bistumsgründung in seiner ganzen Breite an und legt dabei mit Recht das Hauptgewicht auf die drei Fragen nach dem äußeren Anstoß zur Errichtung des Bistums, nach der Einsetzung des ersten Bischofs und nach der kirchenorganisatorischen Einordnung des Bistums in einen höheren hierarchischen Verband. Und da der Verfasser nicht nur sein Quellenmaterial beherrscht, sondern vor allem mit sicherem Blick für das Wesentliche verwickelte Zusammenhänge übersichtlich auseinanderzufalten versteht, ergeben sich ihm in allen drei Fällen auch klare Antworten.

So vermag er das Verhältnis Herzog Mieskos von Polen zu Otto d. Gr. dahin zu bestimmen, daß dieser 968 mit seinem Land bis zur Warthe dem deutschen König tributpflichtig war. Ein solches Tributverhältnis aber bedeutet, wie S. durch den Vergleich mit der Stellung Ungarns, Dänemarks und Böhmens zum Reich feststellt, „die unterste, d. h. die strengste und härteste Form der Abhängigkeit des unterworfenen Herrschers und seines Landes von dem siegreichen Unterwerfer“ (S. 52). Und wenn auch die dadurch für den tributpflichtigen Herrscher bedingten Beschränkungen in der inneren Regierung seines Landes noch nicht genau zu übersehen sind, so ist doch nachzuweisen, „daß dem Tributhearn das Recht zustand, im tributpflichtigen Gebiet die Errichtung von Bistümern vorzunehmen“ (S. 53).

Im Anschluß an diese Feststellung, daß Otto I. für den Ort des neuen Bistums und das Wirkungsfeld des neuen Bischofs rechtlich zuständig war, untersucht S. die Rolle Polens in der kuralen Missionspolitik unter Papst Johannes XIII. Wie Brackmann in seinem Aufsatz über Ottos Ostpolitik (*Hist. Zeitschr.* 154, 1926) ist auch S. der Ansicht, daß unter Johann XIII. ein Wandel in der päpstlichen Missionspolitik im Osten eintritt, weil dieser Papst das Zugeständnis Johanns XII. an den Kaiser, unter den bekehrten Slawen nach Belieben Bistümer zu errichten, auf das neubekehrte Slawenvolk einschränkte. Abweichend von Brackmann billigt S. jedoch diesem päpstlichen Kurswechsel keine Bedeutung für die Posener Frage zu, weil der im Jahre 966 getaufte und zum Jahre 967 von Thietmar als *amicus imperatoris* bezeichnete Polenherzog 968 „bestimmt zu den bereits bekehrten Herrschern gehörte und sein Land zu den Gebieten zählte, die der Magdeburger Metropole als „*Deo adhuc adquisita*“, also selbst dem Wortlaut der späteren, abschwächenden Urkunde nach, vom Papst zugeordnet waren“ (S. 51). Nun sagen uns die Quellen zwar nicht ausdrücklich, von wem die beiden ersten Posener Bischöfe eingesetzt sind. Da aber der zweite von ihnen, Unger, vorher Abt der 975 von Otto II. am Todesort seines Vaters gegründeten Abtei Memleben gewesen ist, glaubt S. annehmen zu dürfen, daß der deutsche König auch auf die Einsetzung des ersten Bischofs für Polen einen

ausschlaggebenden Einfluß ausgeübt hat, obwohl über die Nationalität dieses ersten Bischofs Jordan Genaueres nicht feststeht.

Was schließlich die Frage nach der kirchenorganisatorischen Einordnung Posens in einen höheren hierarchischen Verband angeht, so beschränkt sich S. darauf festzustellen, daß das Erzbistum Magdeburg das erste Bistum Polens stets als zu seinem Wirkungsbereich gehörig betrachtet hat, daß es sich bei diesen Ansprüchen auf die rechtliche Grundlage des von Johannes XIII. 968 erteilten Privilegs stützen konnte, daß es dann aber doch nicht vermocht hat, diese Ansprüche für die Dauer durchzusetzen, weil die Entwicklung seit Johannes XIII. andere Wege ging und zur Errichtung der polnischen Metropole in Gnesen führte.

Nicht weniger bedeutsam als der erste ist auch der zweite Teil der Arbeit über die persönlichen Verhältnisse und politischen Beziehungen der Posener Bischöfe (968—1498). Er war um so schwieriger durchzuführen, als zunächst die Chronologie der einzelnen Bischöfe gesichert werden mußte. Es handelt sich im ganzen um 45 Persönlichkeiten, die, soweit ihre soziale Herkunft bekannt ist, mit einer Ausnahme dem Adel entstammten. Hinsichtlich der Nationalität hält S. neben dem bereits genannten auch den ersten Bischof Jordan für einen Deutschen, während für vier weitere Bischöfe des 12. Jahrhunderts ihr Deutschtum nur als wahrscheinlich angenommen werden kann. Für einen von ihnen, Ederamm, scheint es mir freilich gesichert. Denn die Vermutung von S., daß es sich um einen deutschen Benediktiner handelt, bestätigt sich durch den Nekrolog von St. Emmeram in Regensburg, wo zum gleichen Tag wie in dem von S. angeführten Weltenburger Nekrolog (29. November) ein Ederammus ep. verzeichnet ist, dessen Identität mit dem ep. de Polonia des Weltenburger Nekrologs dem Herausgeber mit Recht nicht zweifelhaft gewesen ist (vgl. MG. Necrol. III 551 und im Index S. 459).

15 Bischöfe waren vor der Übernahme ihres Amtes Kanzler des Herzogs oder des Königs gewesen, wie sich denn überhaupt an der Einsetzung der Bischöfe die verschiedenen Phasen ablesen lassen, die das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Polen erlebt hat. Die erste reicht bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, in der nach Zurückdrängung des deutschen Einflusses die Kirche als staatliche Einrichtung erscheint. Später als in Deutschland und Westeuropa, kommt dann unter Innocenz III. der grundsätzliche Kampf um das Einsetzungsrecht der Bischöfe zum Austrag. Der erste Posener Bischof, der durch freie Kapitelwahl in sein Amt gelangte, ist Paul (1211—42). Mit Andreas II., der 1347 vom Papste providiert wird, beginnt abermals eine neue Phase; doch hat bei der Rolle, die Polen im 15. Jahrhundert für die Kurie spielte, der staatliche Einfluß auf die Bischofseinsetzung im großen und ganzen die Stärke wiedergewonnen, die er im 11. und 12. Jahrhundert besessen hatte.

Göttingen.

Hans-Walter Klewitz.

Reformation und Gegenreformation.

Herbert Schöffler, *Die Reformation. Einführung in eine Geistesgeschichte der deutschen Neuzeit.* Hch. Pöppinghaus, Bochum-Langendreer 1956. 106 S.

Die Arbeit fußt auf der heutigen Ansicht von der Bedeutung des Lebens für alles historische Geschehen. Sie unterscheidet „drei Zonen deutschen Geschehens“, das süd- und westdeutsche Gebiet hinter dem

Limes, das Land westlich Saale und Elbe, welches unter den Merowingern und Karolingern christlich wurde, und die den Slaven vom 10. bis 12. Jahrh. entrissenen ostelbischen Striche. Die besonderen Merkmale dieser drei Zonen sieht Sch. in ihrer größeren oder geringeren „Traditionsgebundenheit“, die sich nach dem stärkeren oder schwächeren Eindringen altrömischer Überlieferungen in das Volk und nach dem Zeitpunkt seiner Bekehrung zum Christentum richtet. Im Gegensatz zu früheren Reformversuchen, die infolge der geographischen Lage ihres Schauplatzes an der „Traditionsgebundenheit des Bodens“ scheiterten, schlug der lutherische dauernd durch, weil seine ersten Träger, d. h. die Unterzeichner der Augustana, außerhalb der Limesgrenze wohnten und die ganze Bewegung vom deutschen Kolonialland jenseits der alten Slavengrenze ausging und weil er die junge Wittenberger Universitätsgründung sich schneller und stärker dienstbar machen konnte, als das bei einer älteren deutschen Hochschule möglich gewesen wäre.

Nun leugne ich keineswegs grundsätzlich den Wert geographischer Betrachtungsweise für das Urteil über geschichtliche Vorgänge. Aber ich glaube nicht, daß sie den richtigen Maßstab für eine geistige Bewegung wie die deutsche Reformation liefern kann. Jedenfalls war ihr Ausgangspunkt, die lutherische Rechtfertigungslehre, in keiner Weise örtlich bedingt; Luther hätte wahrscheinlich genau die gleiche Entwicklung genommen, wenn er in Erfurt geblieben wäre. Daß Luther aus der Traditionslosigkeit seiner Universität großen Nutzen zog, ist gewiß, übrigens längst anerkannt; aber diese Traditionslosigkeit war durch die Tatsache der Neugründung, nicht durch Wittenbergs geographische Lage gegeben. Eine Reihe anderer Behauptungen Sch.s läßt sich direkt widerlegen. Die Reformation riß in ihren Anfängen ganz Deutschland mit sich fort und wirkte über seine Grenzen hinaus. Ein Unterschied nach den drei Zonen und nach dem Zeitpunkt, wann die Gegend christlich geworden, ist nicht bemerkbar. In Augsburg, das doch mit am meisten Beziehungen zu Italien hatte, faßte die Bewegung schneller Fuß als in mancher norddeutschen Stadt. Die örtliche Herkunft der ersten Unterzeichner der Augsburgerischen Konfession, zu denen übrigens das stark traditionsgebundene Nürnberg gehörte, beweist nichts. Man muß, um ein richtiges Bild zu gewinnen, zu ihnen auch die hinzunehmen, welche infolge ihrer zwinglifreundlichen Richtung von der Unterzeichnung ausgeschlossen wurden, namentlich das inmitten des alten Limesgebiets gelegene Straßburg. Gerade der dortige Städtemeister Jakob Sturm wurde ja dann durch ein Menschenalter hindurch der geistig wie politisch führende Staatsmann der evangelischen Reichsstädte. Ebenso hat die „Traditionsgebundenheit“ der Limeszone nicht verhindert, daß 60 Jahre lang die pfälzischen Kurfürsten die aktivste Rolle unter den deutschen Protestanten spielten, daß in Württemberg ein besonders kräftiges religiöses Volksbewußtsein sich regte. Wir brauchen nur statt des willkürlich gewählten Zeitpunktes der Übergabe der Konfession einen anderen, etwa 1540 oder 1555, zu wählen, um eine ganz abweichende geographische Gruppierung der protestantischen Territorien zu erhalten. Deshalb lege ich auch kein Gewicht auf Sch.s Feststellung, daß keine Landesobrigkeit, welche 1550 die Augustana unterzeichnete, eine alte Universität gehabt hätte; die Folgezeit hat gelehrt, daß der Besitz einer solchen weder im albertinischen Sachsen noch in Kurbrandenburg noch in Württemberg den Durchbruch der Reformation verhindert hat. Glaubt jemand ernstlich, daß dies vor 1550 anders gewesen wäre?

Noch ein anderer Mangel ist aus Sch.s Neigung, Menschen und Dinge aus der Vogelperspektive zu betrachten, entsprungen: er generalisiert zuviel und wird dadurch den besonderen Voraussetzungen der historischen Vorgänge nicht gerecht. So hat er ganz richtig beobachtet, daß die Zünfte der Reformation im allgemeinen freundlicher gegenüberstanden als das städtische Patriziat, was ja auch bei der engen Verbindung zwischen dem letzteren und dem Humanismus und bei einer Massenbewegung wie die Reformation nicht verwunderlich ist. Aber deshalb darf man noch lange nicht Patriziat mit Lutherfeindschaft und Zünfte mit Lutherfreundschaft gleichsetzen. Nürnberg, welches dauernd ein Geschlechterregiment besaß, schloß sich unter den Reichsstädten mit am frühesten der Reformation an und Augsburg blieb auch nach der Wiederherstellung der Patrizierherrschaft paritätisch. Hier lagen eben die Ortsbedingungen zu verschieden, um eine so einheitliche Entwicklung zu gestatten, wie das Sch. annimmt. Noch weniger lassen sich Richtungen wie die Waldenser, Wiclifiten, Hussiten, Lutheraner und Reformierten oder die Savonarolas und Arnolds von Brescia unter einen Hut bringen. Diese nicht in ihrer zeitlich, örtlich und persönlich bestimmten Eigenart würdigen und mit dem gemeinsamen Urteil abfertigen: in je jüngerer Sphäre der Einsatz liegt, um so erfolgreicher ist er — heißt eine Vergewaltigung historischer Vorgänge.

Dabei neigt Sch. zu epigrammatisch formulierten Thesen, welche starken Widerspruch hervorrufen müssen. Zum Beispiel: „Bei den Sachsen, bei Luther, Herder und Fichte sucht die deutsche Gegenwart die Kräfte, die Ahnen gewähren“ (S. 106). Damit will er die maßgebende Bedeutung der nord- und ostdeutschen Kolonisationsgebiete für das heutige deutsche Volk beweisen. Aber gehören z. B. Goethe und Schiller nicht auch zu den Ahnen, welche der deutschen Gegenwart Kräfte gewähren — nur weil ihre Wiege „unter der Last der Limes-tradition“ stand? Ferner S. 87: „Herzog Georgs Beiname der Bärtige weist nicht auf hohe Stirn“; nichts in der langen Regierung des Albertiners rechtfertigt solche Geringschätzung. Oder S. 104: „In einem alten Kastell der Römer, zu Lorch, liegen die frühen Staufer begraben; deshalb (!) liegen die späten zu Palermo.“ Starb nicht Otto III. im gleichen Palermo, obgleich sein Urgroßvater in Quedlinburg, d. h. in der traditionsärmsten von Sch.s drei deutschen Zonen, liegt? Friedrich den Weisen nennt er „im Jahre des Thesenanschlags“ einen alten Mann (S. 77); in Wahrheit war der Kurfürst damals Mitte der Fünfzig! Vom späteren Luthertum spricht Sch. an mehreren Stellen als von der „keifenden Orthodoxie“. Gewinnt der Leser dadurch irgendein anschauliches Bild des deutschen Protestantismus zwischen 1550 und 1700? Gehört ferner folgender Satz in ein wissenschaftliches Buch: „Kolping wird selig und heilig gesprochen werden. Duns Scotus wird die Ehre der Altäre empfangen, und dann sind sie wieder beieinander, das Kindlein, der Philosoph, der Priester des praktischen Sorgens“ (S. 66)? Als „Hochschultradition“ bezeichnet Sch.: „Anderer Meinung sein als die anderen, weil man sich als Forschender und Denkender zuviel vergibt, wenn man schlicht sagt: ich schließe mich deiner Meinung an.“ Ich bin überzeugt, daß mit solchen Worten niemand in seinen reformationsgeschichtlichen Kenntnissen gefördert wird.

Freiburg i. Br.

Gustav Wolf.

Robert Stupperich, *Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen.* (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 53, Heft 2, Nr. 160.) Leipzig, M. Heinsius Nachf., 1936. 133 S.

Der Verf. hat das Thema richtig angefaßt, wenn er die Bestrebungen der Fürsten, Staatsmänner und Theologen in dem Zeitraum von Augsburg 1530 bis Regensburg 1541 zur Vermittlung, zur Überbrückung der konfessionellen Gegensätze, zur Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen, hauptsächlich durch das Mittel des Religionsgespräches, getragen sieht von erasmischem Humanismus. Es handelt sich darum, Moralismus und Semipelagianismus zu harmonisieren mit der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre. Die auf Erasmus zurückgehende Lehre von der doppelten Gerechtigkeit „ist als geschickte Kombination anzusprechen“ (S. 150). Es ist interessant, wie auch in den Reihen der Lutheraner immer mal wieder der Gedanke durchbricht, daß letztlich doch nur eine eigene sittliche Leistung dem Menschen seinen Wert gibt. „Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen und sagen: Das ist er, das ist sein eigen.“ Luther kam in Verlegenheit, als der kleine Gernegroß und händelsüchtige Krakehler Konrad Cordatus Cruciger und Melanchthon angriff wegen des Satzes, daß die guten Werke *conditio sine qua non* der Rechtfertigung seien, und sich nicht beschwich-tigen ließ. Luther wollte nicht zu Melanchthon in öffentlichen Gegen-satz treten, obgleich dieser Gegensatz, wie besonders Schreiben des Kanzlers Brück an den Kurfürsten zeigen, tiefer ging und weiter reichte, als es den Anschein hat. Der „Antinomismus“ des Joh. Agricola machte Luther vollends nervös, obgleich der in einem ähnlichen Verhältnis zu ihm stand wie Marcion zu Paulus.

Die treffliche Schrift ist so disponiert: I. Der religiöse Humanismus in seiner theologischen Haltung (1. Grundzüge der Theologie des Erasmus in ihrer letzten Ausprägung, 2. Die erasmische Rechtfertigungslehre bei seinen Schülern: Pflug, Haner, Witzel, Gropper, 3. Der erasmische Einschlag in der reformatorischen Theologie: Melanchthon, Bucer). II. Der religiöse Humanismus und seine kirchlichen Ausgleichsversuche (1. Vergleichsgedanke und Friedenshaltung des Erasmus, 2. Melanchthons und Bucers Verständigungsversuche, 3. Vergleichsversuche humanistischer Fürsten: Jülich, Kurköln, Herzog Georg von Sachsen mit Carlowitz, Joachim II. von Brandenburg). III. Der Vergleichsgedanke in der kaiserlichen Politik (Augsburg, Frankfurt, Hagenau, Worms, Regensburg). IV. Die verglichene Rechtfertigungslehre.

Zu Haners Satz: *Qui creavit nos sine nobis*, ... vgl. Augustin Enders 11, 140², W. A. 39¹, 96, S. 33 lies: *Johann du Bellay*. S. 35⁶ *Abrincensis* (Arranches). Zu dem Einwand der Protestanten gegen Carlowitz auf dem Leipziger Religionsgespräch S. 45 vgl. Luther, Von den Konziliis und Kirchen. Dem Wunsche S. 3 f., daß die katholischen Reformen Haner, Pflug und Witzel „ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt“ werden möchten, kann man nur beistimmen. Möchte insbesondere die Neuausgabe von Witzels Briefwechsel nicht mehr lange auf sich warten lassen! Der Verf. behält sich vor, „sowohl die Dresdener und Kölnische Reformation wie die Brandenburgische Unionspolitik später genauer zu behandeln“. Man darf noch viel Gutes von ihm erhoffen.

Zwickau i. Sa.

O. Clemen.

Kardinal Matthäus Schiner als Staatsmann und Kirchenfürst. Ein Beitrag zur allgemeinen und schweizerischen Geschichte von der Wende des XV.—XVI. Jahrhunderts, II. Teil (1515—1522) von † A. Büchi, aus dem Nachlaß herausgegeben von E. F. J. Müller. *Collectanea Friburgensia*, Veröffentlichungen der Universität Freiburg (Schweiz), Neue Folge, Fasc. XXIII (52. der ganzen Reihe). Universitätsbuchhandlung Freiburg 1957. XXIV, 466 S.

Der Freiburger Historiker A. Büchi hat den zweiten Band seines großen Werkes über Schiner nicht mehr erleben dürfen. Mitten im Lesen der Korrekturbogen ist er gestorben. Inzwischen sind mehrere Jahre verstrichen, da einzelne Kapitel erst in Entwürfen vorlagen und das Ganze einer formalen Überarbeitung, mancher Ergänzungen und Berichtigungen bedurfte. Man darf E. F. J. Müller dankbar sein, daß er sich dieser nicht leichten und nicht immer angenehmen Aufgabe unterzogen hat.

Der vorliegende Band schildert die Tätigkeit Schiners während den in mancher Beziehung für die Geschichte Europas entscheidungsvollen Jahren von 1515 bis 1522. Schiner geht ganz in diplomatischen, politischen und kriegerischen Leben seiner Zeit auf. Er ist ein glänzender Vertreter der Renaissance-Kirchenfürsten mit all ihren Licht- und Schattenseiten. Die Schattenseiten in Schiners Charakter und Wirken werden nicht verschwiegen, aber gleichwohl fällt gelegentlich eine gewisse apologetische Haltung in der Darstellung auf. Wenn so viele schwerste Vorwürfe der Zeitgenossen gegen den Kardinal registriert werden, dürfte eigentlich am Schluß nicht gesagt werden, seine Rechtmäßigkeit und Unbescholtenheit sei von Freund und Feind anerkannt worden (455). Mit Recht wird der Vorwurf, Schiner sei an der Niederlage der Eidgenossen bei Marignano allein schuld, zurückgewiesen. Verfasser bezeichnet die landläufige Behauptung, die Niederlage bei Marignano sei für die Eidgenossen eine Katastrophe gewesen, als Legende (59 f., 112). Liest man aber z. B. den sehr klaren Bericht des Chronisten Schodeler, so gewinnt man den Eindruck, daß Marignano für die Eidgenossenschaft nicht nur eine strategische Niederlage, sondern doch eine Katastrophe gewesen ist. Bei Marignano kam zum erstenmal die Überlegenheit der Artillerie so recht zur Geltung. Durch sie wurde das eidgenössische Fußheer besiegt. Damit war es mit der Unbesieglichkeit und mit der Großmachtstellung der Eidgenossen ein für allemal vorbei.

Gegen Kalkoff, der Schiners Bedeutung auf dem Reichstag zu Worms zu gering anschlägt, wird in einem ausführlichen Kapitel die einflußreiche Stellung des Kardinals in Worms ins rechte Licht gerückt. Schiner tritt scharf gegen Luther auf und verliert von diesem Augenblick an viele seiner frühern humanistischen Freunde. Verfasser glaubt, Schiner habe Luthers Auftreten zuerst begrüßt, ja bewundert, aber nur so lange, als der Bruch des Reformators mit Rom noch nicht erfolgt war. Schiner wollte wie Erasmus eine Reform durch die Kirche, aber nicht eine Revolutionierung derselben (438). Wegen der gegensätzlichen Stellung zu Luther erfolgte auch die Entfremdung zwischen dem Kardinal und seinem Freund Zwingli. Doch soll Zwingli mit der Reformation in Zürich aus Rücksicht auf den Kirchenfürsten, vielleicht sogar aus Furcht vor Schiner bis nach dessen Tod gewartet haben (453), eine Behauptung, die kaum durch die Quellen belegt werden könnte.

Frauenkappelen bei Bern.

Kurt Guggisberg.

Heinr. Koch, Die Jesuiten in Xanten (1609—1795). Würzburg 1937, 178 S., 8^o, kart. RM. 5.—.

Einer Übersicht über Quellen (sogar Photokopien aus dem Ordensarchiv der Jesuiten standen zu Gebote) und Literatur folgt eine kurze Einleitung („Die Jesuiten waren in jener Zeit die einzigen, die Glaube und Beredsamkeit verbanden, um . . . den noch verbliebenen Boden behaupten und schließlich zum Gegenangriff schreiten zu können“, S. 1).

Im 1. Kapitel (4—22) werden die ersten Beziehungen der Jesuiten zu Xanten behandelt. Nachdem sie die heruntergekommene Emmericher Stiftsschule übernommen hatten, erhielten sie zunächst eine Xantener Präbende, worauf sie eine vorübergehende „missio“ in Xanten begründeten, die dann zur ständigen Niederlassung wird. Veranlassung bot dem Kapitel zu Xanten die veränderte politische Lage, indem zwei protestantische Fürsten (Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg) um die Erbschaft in Jülich-Kleve-Mark stritten. Die Jesuiten bezogen vom Kapitel ein festes Deputat von jährlich 150 Reichstalern (= 300 Tlr. Klevisch), auch ward ein Haus zur Verfügung gestellt, das aus freiwilligen Spenden ausgestattet wurde. Nach anfänglichem Aufblühen bis zu 6 und 9 Mitgliedern ging die Niederlassung auf 3 und 2 zurück. Als der Orden 1773 aufgehoben wurde, bestand die Niederlassung aus zwei Patres, von denen der letzte 1795 starb. Bemerkenswert erscheint, daß der Dekan des Xantener Kapitels, Lubbert v. Hatzfeld, ihnen das Haus nicht schenkt, sondern nur zum Nießbrauch überläßt. (Kap. 2: Haus und Kapelle, 22—26.) Die wirtschaftlichen Verhältnisse (Kap. 3, 26—50) gestalteten sich günstig; der Fonds der Geldstiftungen rundete sich bis zur Aufhebung auf etwa 10 000 Rtlr., dazu kam Grundbesitz. Wir werden eingehend über die einzelnen Stiftungen und Stifter, Vermögen und Schulden, Einkünfte und Lasten unterrichtet. In ihrer seelsorgerischen Tätigkeit (Kap. 4, 51—80) beschränkten sie sich nicht auf Xanten, sondern gingen auch in die Umgebung, sei es als Vertreter der Pfarrer oder als Katecheten. Die einzelnen Sparten priesterlicher Tätigkeit werden eingehend behandelt. Kontroverspredigten, die sie auf öffentlichem Markt hielten, führten zu Unzuträglichkeiten, ebenso die Zerstörung der Kanzel in dem bis dahin von der lutherischen Gemeinde benutzten Gotteshause. Bekehrungsversuche verschiedener Art (z. B. an Dienstboten, in gemischten Ehen) wurden vorgenommen; die Zahl der Konversionen hielt sich indessen in bescheidenen Grenzen. Ein besonderes Augenmerk wurde den Schulen zugewandt. Was das Verhältnis zu ihrer Umwelt anbetrifft (Kap. 5, 80—100), so standen sie zu den Kartäusern gut; einige Reibereien kamen mit dem Kapitel vor, das eifersüchtig über seine Rechte wachte; die Kapuziner, seit 1629 in Xanten, gefördert von dem Pfalzgrafen Joh. Wilh. v. Neuburg, standen nicht immer im besten Einvernehmen mit ihnen; von den Protestanten, die in eine lutherische und eine reformierte Gemeinde aufgespalten waren, waren die Reformierten in stärkerem Gegensatz zu ihnen als die Lutheraner, deren Mitglieder nach und nach aufgesogen wurden. Mit den Reformierten kam es zu häufigen Streitigkeiten, namentlich in der Frage der Mischehen. Der Große Kurfürst erst hielt seine starke Faust über die Reformierten. Seit dieser Zeit häufen sich die Beschwerden der Katholiken bei dem Pfalzgrafen, dem Erzbischof von Köln und dem Kaiser, ohne daß sie viel damit erreicht hätten. Das Verhältnis zu der geistlichen und weltlichen Obrigkeit (6. Kap. 101 bis 106) ist, was jene anbetrifft, gut; gegenüber der klevischen Regierung waren sie ohnmächtig; auf den Rat der Stadt Xanten wußten

sie Einfluß zu gewinnen. Um das Vermögen der Xantener Jesuitenresidenz wurde nach dem Tode des letzten Jesuiten, P. Dufrain (1798), lange gestritten; im Jahre 1817 wird es dem Kirchenvermögen zugesprochen. Das 8. Kapitel (116—130) bringt Beiträge zu den Persönlichkeiten von 75 Jesuiten, die der Xantener Niederlassung angehört haben. Eine den Durchschnitt überragende Gestalt ist nicht darunter. Es folgen 22 Beilagen.

Die Arbeit ist fleißig; der Verfasser bemüht sich um ein nüchternes Urteil. Sachlich unzutreffend ist es, den 1795 verstorbenen P. Dufrain den letzten deutschen Jesuiten jener Zeiten zu nennen; vgl. H. Thoelen S. J.: Die vier letzten Jesuiten Düsseldorfs. Ungewöhnlich ist mir der Ausdruck „sie wurden unter die Accise gezogen“ (49); falsch ist: Kampf über das Jesuitenvermögen (X); S. 53 u. ö. l. Dispens st. Dispenz; 57 l. Verehrung der Ordensheiligen st. V. zu den O. Auf S. 105 ist die Anm. 9 verstümmelt. Und, um dies noch nachzutragen: Hat die Vorlage zu S. 52 Anm. 2 wirklich „illae residentiae“ st. illi r.?

Krefeld.

G. Buschbell.

Karl Schmaltz, Kirchengeschichte Mecklenburgs. Zweiter Band: Reformation und Gegenreformation. Friedrich Bahn, Schwerin i. M. 1935. 256 S.

Den ersten Band des Schmaltzschen Werkes hat Hennecke in ZKG 44, 634 ff. besprochen. Die rasch gefolgte Fortsetzung wird wesentlich durch den besonderen Charakter der mecklenburgischen Reformation bestimmt. Dieselbe begann von unten her mit dem Auftauchen evangelischer Prediger, meist entlaufener Mönche, die namentlich im Stadtvolk Anklang fanden, und verschaffte sich rascher (z. B. in Wismar) oder langsamer (z. B. in Rostock) das Wohlwollen der Stadtoberigkeit. Dabei beschränkte sie sich keineswegs auf die Seestädte, sondern brach sich auch in kleineren Landorten, selbst in den Dörfern vielfach Bahn. Einen starken Widerstand fand sie nicht. Die Rostocker Universität, wie viele ihrer Schwestern am Alten hängend, war im Verfall. Dem Adel winkte die Aussicht auf freiwerdendes Kirchengut, was an sich schon beim Übergewicht der mecklenburgischen Landstände ein kräftiges Auftreten der Herzöge für Erhaltung des Alten gelähmt hätte. Diese waren überdies unter sich sowohl in ihrer religiösen Auffassung wie in ihrem Charakter ganz verschieden. Heinrich, sehr ängstlich und vorsichtig, neigte zwar zum Protestantismus, suchte aber zu bremsen und zu vermitteln, zumal sein Kanzler der alten Religion zugetan blieb. Sein Bruder Albrecht war eine unruhige, gewalttätige Natur, die im Grunde sich niemand mit der neuen Lehre anfreundete, wenn er auch zeitweilig infolge ehrgeiziger politischer Pläne sich ihr äußerlich geneigt zeigte. Die Wirkung dieser Gegensätze wurde verschärft durch die unglückliche Landesteilung, besser gesagt Güterteilung, von 1520. Denn sie ließ Landstände, Gerichtstage, Universität, wichtige Städte und Ämter unberührt; diese blieben Gemeinbesitz und schufen dauernde Streitigkeiten.

In der Schilderung dieser Vorgänge und Hindernisse möchte ich den Hauptvorzug des ganzen 2. Bandes erblicken. Er fußt im wesentlichen auf der weitverzweigten, den nichtmecklenburgischen Benützern wenig vertrauten ortsgeschichtlichen Literatur und eröffnet viele lokale, aber dabei allgemein charakteristische Einblicke, ohne daß deswegen die Darstellung in ein unübersichtliches Nebeneinander unbedeutender ortsgeschichtlicher Einzelheiten ausartet.

Bezeichnenderweise sind auch die spät genug erfolgten Anfänge landeskirchlicher Ordnung den Herzögen mehr oder minder von unten her aufgenötigt worden. Eine Bittschrift evangelischer Bürger an den Landtag führte zur ersten planmäßigen Visitation, welche zunächst die Vermögens- und Rechtsverhältnisse in den Pfarren feststellen sollte, darüber hinaus aber noch recht unvollkommene Ergebnisse zeitigte. Mit den mecklenburgischen Visitationen hat sich schon Schnell in seiner gründlichen Arbeit über die mecklenburgischen Kirchenordnungen beschäftigt; Schmaltz hat jedoch die im Schweriner Archiv liegenden Visitationsprotokolle auch noch selbständig benutzt. Die folgenden Visitationen, namentlich die von Bischof Magnus von Schwerin veranstalteten, wurden immer gründlicher, dehnten sich von der wirtschaftlichen auf die religiöse Seite aus und die Visitatoren beschieden die Pfarrer nicht mehr zu sich, sondern gingen zu ihnen auf die Dörfer, wo sie auch mit den Laien in Berührung kamen. So entrollen sie und entrollt damit auch Schmaltz von den kirchlichen Orts- und Personalverhältnissen ein immer anschaulicheres Bild.

Festere Gestalt gewannen die Dinge, als aus Braunschweig Johann Riebling zum Superintendenten berufen wurde und zu organisieren begann, vor allem einen Katechismus und eine Kirchenordnung schuf. Leider reichen anscheinend die Quellen zu einem abgerundeten biographischen Bilde nicht aus; wenigstens ist bei Schmaltz Rieblings Rolle mehr vorausgesetzt als geschildert; den Verfasser interessieren in erster Linie die sachlichen Ergebnisse und Methoden seiner Tätigkeit.

Um die Jahrhundertmitte beginnt eine neue Epoche, die Schmaltz im Gegensatz zu den „Anfängen der Reformation“ als „Ausbau der Landeskirche“ bezeichnet. Diese Überschrift wird auch dadurch gerechtfertigt, daß die neuen Organisationen und ihre Durchführung für Sch. weitaus im Vordergrund stehen. Allerdings ist in die Darstellung manches statistische Material, z. B. die Abgrenzung der Ephorien (S. 107) eingeflochten; man muß sich aber vergegenwärtigen, daß das Buch nicht bloß zur fesselnden Lektüre, sondern auch zu Nachschlagezwecken mecklenburgischer Pastoren geschrieben ist. Dafür, daß auch in diesen Abschnitten für Sch. das biographische Motiv zurücksteht, lassen sich manche Gründe anführen. Über Herzog Joh. Albrecht und Chyträus gibt es schon gute, wenn auch vielfach überholte Werke, über des letzteren verschiedenartige Tätigkeit sogar eingehende Spezialarbeiten, die freilich Sch. nicht alle aufzählt. Auch fällt die Tätigkeit von Männern wie Wigand u. a. nur zum kleinsten Teile in den Rahmen einer mecklenburgischen Landesgeschichte. Mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit ist das Schulwesen, namentlich die Wiederaufrichtung der Universität, und das ganze religiöse Leben behandelt, sicher entsprechend dem Geiste des Herzogs Johann Albrecht, der diesen Dingen seine besondere Fürsorge widmete. Verhältnismäßig kurz verweilt Sch. dagegen bei den Lehrstreitigkeiten, die in Mecklenburg schließlich zu einer neuen Kirchenordnung auf Grund des Konkordienbuches (1605) führten.

Von den drei Kapiteln „Das Zeitalter der Gegenreformation“, die sich aber chronologisch keineswegs decken, bringt das erste, welches die Verhältnisse Mecklenburgs zum Reiche seit dem Augsburger Religionsfrieden betrachtet, dem Kenner nichts Neues. Am wichtigsten ist das zweite, „Die mecklenburgische Kirche vor dem Kriege“, d. h. etwa 1603—1621. Die Zeit ist beherrscht durch den abermaligen Gegensatz zweier im Charakter wesentlich verschiedener Brüder, der beiden Herzöge Adolf Friedrich und Joh. Albrecht d. J., der noch dadurch sich ver-

schärfte, daß die Landstände nach wie vor bloß in eine Ämtertrennung, aber nicht in eine Landesteilung willigen wollten. Obgleich sie die Herzöge durch deren Schuldenlast in der Hand hatten, setzte sich aber schließlich die Landesteilung von 1621 durch die Gewalt der Tatsachen durch; bloß das Kirchenregiment und das Konsistorium blieben gemeinsam. Daß die Landstände in diesem Punkte nicht nachgaben, hing mit ihrer Weigerung zusammen, durch eine auch kirchenorganisatorische Teilung den calvinistischen Neigungen Joh. Albrechts freie Bahn zu lassen. Natürlich war in solchen Kampfzeiten, wo die Beteiligten ganz andere Sorgen hatten, vom zielbewußten, einheitlichen Weiterausbau der mecklenburgischen Kirche nicht die Rede, zumal der überragende Chyträus nicht mehr lebte; was uns Sch. bieten kann, sind nur einzelne Streiflichter sachlicher und persönlicher Art.

Noch weniger war natürlich in den stürmischen Jahren des Dreißigjährigen Krieges eine größere landesherrliche Fürsorge für das religiöse Leben möglich. Es entspricht den besonderen Interessen von Sch. am allgemein Zuständlichen, daß er über die Wallensteinepisode rasch hinweggeht und sich mehr mit den Bestrebungen beschäftigt, ihre Spuren wieder auszutilgen. Im übrigen erschöpfte sich die Aufgabe und hierdurch auch der Inhalt von Sch.s Darstellung in den Bemühungen einzelner Persönlichkeiten, z. B. des Rostockers Quistorp, angesichts der Kriegsnöte und der allgemeinen Verwilderung gegen den Strom zu schwimmen und wenigstens bescheidene Erfolge zu erringen. Daß es auch damals an Lehrstreitigkeiten und deren verbitternden persönlichen Folgen nicht fehlte, zeigte das Thorner Kolloquium. Der ganze Band schließt mit der Auflösung der Stifter Ratzeburg und Schwerin durch den Westfälischen Frieden und mit der hierdurch begründeten endgültigen Errichtung des unbeschränkten landesherrlichen Kirchenregiments.

Freiburg i. Br.

Gustav Wolf.

Ernst Feddersen, Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins, Bd. 2: 1517—1721. 1. Lieferung S. 1—208. Verlag vom Verein für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte, Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, Kiel.

Als vor 50 Jahren Hans v. Schubert die Kieler Universität verließ, arbeitete er seine dort gehaltenen Vorlesungen über die Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins zu einem Buche um. Dasselbe ist infolge anderer literarischer Pflichten Torso geblieben; der allein erschienene 1. Band umfaßt nur die katholische Zeit. Indem jetzt Feddersen Schuberts Werk fortsetzt, ist auch der Charakter seines Unternehmens gegeben; es ist nicht in erster Linie für die zünftigen Spezialforscher bestimmt, sondern ein Lehr- und Nachschlagebuch zunächst für Prüfungszwecke, dann aber auch für Theologen und Lehrer, welche zu ihrem praktischen Berufe sich die nötigen Stoffkenntnisse aneignen oder auch gelegentlich rasch orientieren wollen. Dies schließt nicht aus, daß F. häufig in seine zusammenfassende Betrachtung eigene Forschungsergebnisse und namentlich auch darauf fußende persönliche Urteile einfließt.

Daran konnte natürlich F. keinen Augenblick denken, seine Fortsetzung mit Schuberts Anfang zu einem Ganzen zu verschmelzen. Das verbot schon der verschiedene Ausgangspunkt beider Gelehrter; der eine kam von der allgemeinen Kirchengeschichte zur territorialen, der andere von wertvollen reformationsgeschichtlichen Spezialstudien zu einer zusammenfassenden Darstellung. Der eine mußte sich akademisch

und wissenschaftlich von außen her zur Landeskirche den Weg bahnen, der andere war in ihr aufgewachsen und eingewurzelt. Außerdem haben sich in der langen Zwischenzeit die Fragen verschoben. Im Anfang dieses Jahrhunderts war das Problem Staat und Kirche im ausgehenden Mittelalter ein beliebter Forschungsgegenstand; die vorreformatorischen Wurzeln der späteren evangelischen Landeskirchen wurden möglichst weit zurückverfolgt. Heute ist ein gewisser Rückschlag eingetreten und wird wieder stärker die selbständige Schöpfungskraft der Organisatoren von Reformationskirchen betont. An sich sind natürlich beide Gesichtspunkte berechtigt und bis zu einem gewissen Grade vereinbar. Wenn also Schubert und Feddersen hier nicht übereinstimmen, so ist das mehr ein Gegensatz des Nachdrucks wie des Prinzips; denn weder leugnet der eine den Zusammenhang der Neuerungen mit den Vorbedingungen, noch der andere die Tatsache eines wesentlich anderen Geistes und notwendig gegebener gründlicher Umgestaltungen.

Bei der Darstellung des Beginns der Reformation stieß F. zunächst auf ein unübersteigbares Hindernis. Die Quellen selbst zur Erkenntnis der allgemeinen landesherrlichen Kirchenpolitik, geschweige denn zur örtlichen Reformationsgeschichte fließen sehr spärlich. Großenteils hängt dies damit zusammen, daß in der Hauptsache die Neuerungen durch obrigkeitlichen Willen eingeführt wurden und große Auseinandersetzungen, wie sie sonst vielfach zwischen Altgläubigen und Lutheranern stattfanden, hier fast ganz fehlten. Es mangelte daher das Bedürfnis nach einem literarischen Festhalten der Erlebnisse, und wenn hinzukam, daß die organisatorischen Regierungsmaßregeln geringen urkundlichen Niederschlag fanden, so ist die Quellenarmut erklärlich. Was uns also Feddersen für den Zeitraum bis 1542 bieten konnte, war im wesentlichen ein Bild des äußeren Verlaufs und des Zusammenhangs zwischen allgemeiner und kirchlicher Landesgeschichte, ein Bild, das bei den politischen Wechselfällen, territorialen Zersplitterungen und Schwankungen farbenreich genug ist. Übrigens würden diese Dinge für die erste Periode der Reformation auch dann im Vordergrund stehen, wenn die von F. beklagte Quellenarmut geringer wäre.

Von 1542 ab erlaubt das reicher vorliegende Material Feddersen eine eingehendere Darstellung, die er nach sachlichen Gesichtspunkten gliedern will. Er beabsichtigt, die äußere Gestaltung des Kirchenwesens und das innere religiöse Leben nebeneinander in getrennten Abschnitten zu behandeln. Weil aber in der vorliegenden Lieferung noch nicht einmal der erste Teil fertig erledigt ist, behalten wir uns vor, nach Erscheinen der Fortsetzung darauf zurückzukommen.

Freiburg i. Br.

Gustav Wolf.

Neuzeit.

Theodor Sippell, *Werdendes Quäkertum*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1937. VII u. 262 S.

Das religiöse Leben des 17. Jahrhunderts in England ist in seinen tiefsten Ursprüngen und Zusammenhängen trotz der gerade in jüngster Zeit wieder lebhaft einsetzenden Diskussion über diese Epoche noch keineswegs restlos aufgehehlt. Die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Ausdrucksformen der nachreformatorischen Zeit, die, so spontan oft ihr Durchbruch auch gewesen sein mochte, doch alle irgendwie in der religionsgeschichtlichen Überlieferung verankert sind, die

vielen Widersprüche innerhalb der einzelnen Sekten, die sich jedem Beobachter aufdrängen, die häufigen Überschneidungen der Linien, kurz das ganze Auf und Ab einer religiös im tiefsten aufgewühlten Epoche, alles das lockt immer wieder von neuem zur Beschäftigung mit den Kultur- und Lebensverhältnissen, die dem englischen Wesen auf Jahrhunderte hinaus ihren Stempel aufgedrückt haben.

Die Forschung der letzten Zeit wird, so scheint es, gerade durch das Rätselhafte und Widerspruchsvolle der ganzen Bewegung angelockt. Diese Blickrichtung zeigte vor einigen Jahren die bedeutsame Studie von Olive M. Griffith über den Presbyterianismus und sein langsames Übergehen in das Unitarierium („Religion and Learning“, CUP 1935). Aus verwandter Einstellung heraus ist auch das vorliegende Buch entstanden, das das große Rätsel um das Werden des Quäkertums zum Thema hat. Daß hier noch viele Probleme zu lösen sind, wird niemand trotz der bereits vorhandenen reichhaltigen Literatur über den Stoff bestreiten. Die bisherige Forschung hat das Quäkertum in erster Linie als Erscheinung in sich betrachtet und aus der Gegnerschaft zu den übrigen kirchenorganisatorischen Gruppen erklärt. Der Verf., der bereits 1920 in seiner Arbeit „Zur Vorgeschichte des Quäkertums“ und in mehreren Artikeln über die Ursprünge der Bewegung gehandelt hat, geht von dem puritanischen Frömmigkeitsbegriff aus, zeigt seinen langsamen Zersetzungsprozeß und erklärt aus diesen ideengeschichtlichen Voraussetzungen die Anfänge des Quäkertums. Dabei ergibt sich nun, daß die tragenden Ideen in den Revolutionskirchen schon längst vorhanden sind, daß sie aber erst im Quäkertum feste Formung erfahren haben, so daß dieses keine neue Theologie darstellt, sondern nur eine andere Art von religiöser Erfahrung. Diese These erhärtet der Verf. durch die Erschließung einer ganzen Anzahl neuer Quellen, von denen in dankenswerter Weise ausführliche Auszüge mitgeteilt werden. So ist auch dem Leser, dem das nur sehr schwer zugängliche Gesamtmaterial nicht zur Verfügung steht, die Möglichkeit gegeben, an Hand der Texte selbst den Gedankengängen des Verf. zu folgen.

Die Zersetzung der puritanischen Frömmigkeit, die die Voraussetzung für die Entstehung des Quäkertums bildet, zeigt sich zunächst bei Brekeley, dem Schüler Luthers, dann aber vor allem bei John Everard (1575[?]-1640[?]), dem Theosophen, den Sippell mehr aus der jubelnden Hochstimmung der Renaissance als dem finsternen Pessimismus des Barocks erklärt, ist es doch bezeichnend, daß er stark von Nicolaus Cusanus bestimmt worden ist, dem Renaissancephilosophen, der die mittelalterliche Weltfeindschaft kühn überwunden hat. Von diesem Ausgangspunkt aus führt der Weg Everards in die Mystik hinein, wobei neben Cusanus auch die von ihm übersetzte „Theologia Deutsch“ richtungweisend gewesen ist. Es ist sehr reizvoll zu sehen, von welchen verschiedenen Seiten her die englische Mystik des 17. Jahrhunderts bestimmt worden ist. Neben der aus dem Platonismus herkommenden Richtung und dem nicht zu unterschätzenden Einschlag der spanischen Mystik (John Donne oder Sir Thomas Browne) wird hier eine andere Linie aufgezeigt, die nicht weniger aufschlußreich ist. Es wäre noch zu untersuchen, inwieweit sich im Quäkertum — etwa in der Mikrokosmosauffassung oder in der Erlösungslehre — die verschiedenen mystischen Strömungen kreuzen.

Für Sippell liegt auf jeden Fall hier der erste große Einbruch in die Gedankenwelt des Puritanismus, den er im wesentlichen mit dem Presbyterianismus gleichsetzt. Dazu kommen noch mehrere andere Momente: die Überspitzung des kirchlichen Legitimitätsprinzips, die

innere Zersetzung und der spiritualistische Chiliasmus (S. 42). Damit fallen die Presbyterianer eigentlich schon von Anfang an, seit Thomas Cartwright, als wirklich aufbauende religiöse Gruppe im 17. Jahrhundert aus. Im Gegensatz zu der Auffassung Weingartens, der in seinem Buche über „Die Revolutionskirchen Englands“ (1868) das 17. Jahrhundert als das der eigentlichen Reformation bezeichnet — eine Auffassung, die weit über Weingarten hinaus Anerkennung gefunden hat —, erscheint hier diese Zeit als eine des steten Niedergangs, bis im Jahre 1660 der Zusammenbruch des Puritanismus erfolgt. (Seit 1662 geht das Presbyterianertum in das Unitariertum über.) Das gilt nicht nur für den Presbyterianismus, sondern auch für die anderen religiösen Gruppen und ist ohne Zweifel in weitem Maße richtig, wenn man dabei in erster Linie an die Versuche denkt, zu einer neuen Form des kirchlichen Lebens zu kommen. Andererseits wird auf diese Weise doch das leidenschaftlich religiöse Ringen der Epoche bis 1660 zu wenig betont. Über dem Neben- und Gegeneinander der Sekten, über den ohne Zweifel lähmenden Kämpfen um die rechte Lehre darf man doch nicht das verzweifelte Bemühen der Zeit um eine neue Gottesgewißheit vergessen. Das Erbe dieser Kampfjahre ist daher nicht eine neue Kirche, wohl aber eine starke religiöse Durchdringung des gesamten Lebens in England, in dessen Rahmen das Quäkertum wiederum ein bestimmter Ausdruck ist.

Die zum Quäkertum hindrängenden Ideen werden vor allen Dingen von William Dell (1607—1664) und John Saltmarsh († 1647) getragen, deren Schriften weit mehr als das Streben nach einer nur bürgerlich-kirchlichen Reform darstellen, in denen vielmehr die spiritualistische Mystik und der urchristliche Prophetismus — beides nach S. die Wesenszüge des Quäkertums — zu neuem Leben erwachen. Man hat Dell gerne als stark von Luther beeinflusst hingestellt, und er ist ohne Zweifel auch von ihm ausgegangen; aber der Verf. kann in überzeugender Weise dartun, daß mindestens ebenso stark die Beziehungen zu Schwenckfeld sind, über dessen Einfluß in England wir sonst so gut wie nichts wissen, dessen Spiritualismus aber der religiösen Haltung Dells sehr gelegen hat.

John Saltmarsh ist nicht so original wie Dell, aber in der spiritualistischen Umdeutung des Dogmas und in seiner Erlösungsidee finden wir ebenfalls ganz die Haltung des späteren Quäkertums. Der Verf. ist sich nicht recht klar über die Quellen seiner Lehre (S. 88). Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß wir gerade bei ihm wie so vielfach im 17. Jahrhundert, einen Einfluß der mit allerlei anderen Elementen durchsetzten kabbalistischen Ideen haben. Wenn in seiner bekanntesten Schrift „Sparkles of Glory“ (1647) Gott als Herr des Lichtes und der Finsternis gepriesen wird, der sich in dieser zweifachen Weise in seiner Schöpfung offenbart, so darf man vielleicht — ähnlich wie bei Milton — diese Annahme in Erwägung ziehen. Daß Saltmarsh bei aller Berührung mit dem Quäkertum sich in vieler Beziehung grundsätzlich von ihm trennt, bezeugt sein leidenschaftliches Eintreten für den politischen Absolutismus. Hier bewegt er sich ganz in den Gedankengängen der Stuartzeit und hat noch nicht jene extrem demokratischen Vorstellungen, wie wir sie bei den Quäkern finden. Ebensovienig verträgt sich sein Satz: „War is from the Law and Principles of Nature“ mit der pazifistischen Einstellung des Quäkertums.

Ich würde glauben, daß auch noch der erst in letzter Zeit bekannter gewordene Peter Sterry (1613—1672), der Kaplan im Heere Cromwells war, in den vom Verf. aufgezeigten Zusammenhang hineingehört. (Vgl.

das Buch über ihn von Vivian De Sola Pinto, CUP 1954.) Seine Predigten und theologischen Schriften, so eklektisch sie im einzelnen auch sein mögen, stehen doch auf der theologischen Ebene, die zum Quäkertum hinführt. Da überdies seine Beziehungen zu den Cambridger Platonisten sehr stark sind, wäre einmal im Anschluß an Sippels Buch die Frage zu untersuchen, inwieweit sich in dieser philosophischen Strömung Beziehungen zum Quäkertum ergeben.

Das vorliegende Buch stellt einen bedeutsamen Forschungsbeitrag zur Erkenntnis des 17. Jahrhunderts dar. Der Verf. hat ein sehr reiches Wissen, das sich bis in die versteckten Bezirke des religiösen Lebens der Zeit erstreckt, darüber hinaus aber jenen Ideenreichtum, der das Wissen erst wirklich produktiv macht. Man spürt aus der Schrift die lange Beschäftigung mit den Problemen heraus, die den Verf. eine nicht leicht zu erschütternde Position einnehmen läßt. Vielleicht fehlt dem Buche noch die letzte straffe Durchkomponierung; man hat manchmal den Eindruck, als lese man mehr einzelne Aufsätze, wenn auch der die einzelnen Kapitel verbindende, leitende Faden nicht abreißt. Die Kapitel sind jedoch so stark auch in sich geschlossen, daß man sie leicht aus dem Gefüge des Ganzen herausnehmen könnte. Aber diese Frage der wissenschaftlichen Methodik darf den Blick für die sehr beachtliche Gesamtleistung nicht trüben. Jeder, der sich mit dem 17. Jahrhundert und seinen religiösen Strömungen auseinanderzusetzen hat, wird zu diesem Buche greifen und dankbar vor allem auch für die reichhaltigen Quellen sein, die mehr als die Hälfte des Werkes ausmachen und der Darstellung erst die wirkliche Plastik geben.

Breslau.

P. Meißner.

Erich Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen*. Auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten. (Schriften der Albertus-Universität, hrsg. vom Königsberger Universitätsbund; geisteswissenschaftliche Reihe Bd. 7.) Osteuropa-Verlag, Königsberg und Berlin 1957. 230 S.

Die Arbeit versucht auf Grund des Briefwechsels der Königsberger Pietisten Rogall und Schultz mit den Hallenser Pietisten die Auseinandersetzung von Orthodoxie und Pietismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Ostpreußen darzustellen. Nach einer kurzen Hinführung über die Anfänge des ostpreußischen Pietismus (S. 1—10) wird die Zeit, in der Rogall der Führer der Königsberger Pietisten war, als „Zeit der Saat“ behandelt. Der zweite Hauptteil umfaßt die Zeit Franz Adalbert Schultz' als „Zeit des Reifens und der Ernte“.

Es ist immer schwierig, auf Grund von zeitgenössischen Briefen einem geschichtlichen Problem näher kommen zu wollen. Man muß sich sehr hüten, daß man das geschichtliche Bild nicht nach der jeweiligen Kritik unsachlich verzeichnet. Diese Schwierigkeit wird, in der Vorbemerkung, vom Verfasser erkannt und zugegeben. Aber trotzdem verfällt der Verfasser zuweilen in unsachlichen Ton. (Vgl. z. B. über Strimesius S. 58 Anm. 105.) Vielleicht hätten solche Unsachlichkeiten und — aus den Briefen als Quellen mit übernommene — Voreingenommenheiten vermieden werden können, wenn die großen geschichtlichen Zusammenhänge nicht völlig außer acht gelassen wären. Außer einer ganz gelegentlich eingestreuten Bemerkung über den Zusammenhang mit Zinzendorf (S. 64: separatistische Gefahr der Conventikel . . . Kreise, in denen Zinzendorf seine ersten Königsberger Jünger fand) und einer

Abgrenzung gegen die Herrnhuter (S. 147 f.) ist die Darstellung völlig aus dem großen Zusammenhang herausgeschnitten. Es hätte S. 20, anlässlich der im übrigen guten Darstellung der pietistischen Frömmigkeit Rogalls auf die inneren Zusammenhänge mit Francke noch näher eingegangen werden können; auch hätten die Wurzeln, die einerseits zu Großgebauer und den Rostockern zurückführen und die andererseits durchaus aus dem Spiritualismus genährt sind, aufgezeigt werden müssen. Es wäre dann leichter gewesen, den Gegensatz der Orthodoxen zu würdigen, und manche unsachliche Schärfe wäre vermieden.

Unangenehm fällt außerdem beim Lesen auf, daß zuweilen Zitate oder Ereignisse wiederholt berichtet werden (S. 98 und 129; gleiches Zitat z. B. S. 44 und 78). Jedoch innerhalb der Grenzen, die die Arbeit dadurch hat, daß sie allein auf Briefen als Quellen sich aufbaut, muß ihr Interesse entgegengebracht werden. Vor allem verdienstlich ist, daß mit großem Fleiß versucht wird, durch systematische Zusammenstellung der Quellen die Ereignisse bis in die kleinsten Dinge hinein aufzuhellen. Wichtig sind nicht zuletzt die *Beilagen*: 1. Vorlesungen der Pietisten in Königsberg 1724 bis 1744. 2. Universitätsreform-Vorschlag des Lysius 1726. 3. Rogalls und Wolffs Gutachten zur Verbesserung des Schulwesens 1728. 4. Gravamina der Orthodoxen (Quandt etc.) 1740. 5. Abgenötigte Ehrenrettung (dagegen) ebenfalls 1740. 6. Theologia Thetico-antithetica von Fr. A. Schultz, Inhaltsübersicht und Proben daraus.

Wer mit Ernst jene großen Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Pietismus, deren Ausgang entscheidend geworden ist für die Gestaltung deutscher Frömmigkeit, studieren will, wird vielleicht ebensoviel in diesen Beilagen wie in der Arbeit selber finden.

Halle a. d. S.

Arnold Schleiff.

Hans Bruns, *Ein Reformator nach der Reformation. Leben und Wirken Philipp Jakob Speners*. Spener Verlag und Druckerei G.m.b.H., Marburg (Lahn). 149 S. Kart. RM. 2.—, Lwd. RM. 2.40.

Karl Heim, der diesem Buch ein Vorwort gab, urteilt: „Wir stehen beim Lesen dieses Buches unter dem starken Eindruck: ein Mann, der sich ganz von Gott gebrauchen ließ, gehört nie der Vergangenheit an.“ Und man muß wohl zugeben, daß Hans Bruns mit warmem und liebenswürdigem Eifer ein Bild Speners zeichnet, dessen Eindruck wir uns heute — gerade inmitten unserer kirchlichen und religiösen Zerfahrenheit — nur schwer entziehen können.

Aber Anspruch auf Wissenschaftlichkeit kann (und will) dieses Buch kaum machen. Um Speners Stellung innerhalb seiner Zeit richtig zu beurteilen, hätte z. B. auf sein Verhältnis zu Leibniz hingewiesen werden müssen. Auch hätte auf sein Verhältnis innerhalb der Straßburger Universität näher eingegangen werden müssen (nebenbei gesagt: der Straßburger Gelehrte, bei dem Spener hörte, heißt nicht wie Verf. immer schreibt, Dannbauer, sondern Dannhauer). Indessen erscheint dies alles nicht so wichtig; denn das Anliegen des Verfassers ist, Speners Bild unserer Zeit zu zeichnen und ihn mit all seiner inneren Frömmigkeit unter uns lebendig werden zu lassen. Freilich ist es zu viel, wenn das Buch nicht mehr und nicht weniger sein will, als „als ein Ruf in unsere Zeit hinein gehört zu werden, endlich die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern zu wollen und in Angriff zu nehmen“

(S. 8). Einfach die Zeitkritik Speners und seine Bemühungen auf unsere Lage anwenden zu wollen („Die Ratschläge, die schon Spener erteilt, müssen . . . auch jetzt so gegeben und beherzigt werden“ [S. 47]), erscheint doch eine zu billige und fast einfältige Lösung. Daß man „unwillkürlich“ an die Gruppenbewegung erinnert wird (S. 44), besagt noch nicht, daß damit diese als einziger gangbarer Weg uns gewiesen ist. Der Pietismus gehört in die Geschichte der deutschen Reformation — er hat dort einen Ehrenplatz! —, aber mit der Lage der Dinge heute müssen wir allein von uns aus fertig werden. Soviel ist gewiß: die Reformation heute geschieht nicht durch einen Rückzug in die Vergangenheit und durch Berufung auf die Glaubensstärke, die die Männer damals hatten; aber sie geschieht, wenn unser Glaube Kraft hat.

Halle a. d. S

Arnold Schleiff.

Karl Hermann: Johann Albrecht Bengel, der Klosterpräzeptor von Denkendorf. Sein Werden und Wirken nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Mit vielen Federzeichnungen von Martha Welsch sowie mit 12 Bildnissen, einem Faksimiledruck und zahlreichen Urkunden und Plänen. Hrsg. vom Calwer Verlagsverein Stuttgart. Calwer Vereinsbuchhandlung. O. J. IV u. 488 S.

Der Verfasser dieses Buchs, K. Hermann, ist bescheiden. Denn die Vorrede unterschreibt nicht er, sondern im August 1937 der Calwer Verlagsverein. Der Vater des Verf., Prälat Dr. Th. Hermann, Dekan Lic. P. Metzger und Pfarrer P. Metzger, Prälat L. Böhringer, Pfarrer Rentschler und Oberkirchenrat Dr. E. Knapp werden als Mithelfer an diesem Werk, jeder an seinem Teil, in der Vorrede namhaft gemacht.

In der Tat handelt es sich um ein „Werk“, auf dessen Herausgabe alle an seiner Herstellung Beteiligten stolz sein können, und natürlich am meisten der Verfasser selbst. Denn wir hatten bisher keine Biographie Bengels, die so wie diese den Werdegang Bengels und seine wissenschaftlichen Arbeiten zu schildern weiß. Es steckt viel lokalgeschichtliche Arbeit in diesem Buch; und welcher Kenner wird leugnen, daß die historische Erkenntnis des 17. und 18. Jahrhunderts grade und vor allem auf solchen Arbeiten monographischen und lokalgeschichtlichen Charakters möglich und fruchtbar werden kann. Erst die historischen Einzeldarstellungen werden uns den Weg zu einer Gesamtansicht von dem öffnen, was Pietismus und Aufklärung gewesen sind. So kann das erste Wort gegenüber dieser ausgezeichneten Leistung nur ein Wort der Anerkennung und des Dankes sein. Grade die ausführliche Schilderung des Lebensgangs Bengels gibt eine Fülle von Einzelbeobachtungen und Durchblicken, die für die lebendige Anschauung der Zeit von unschätzbarem Wert sind, und die in Zukunft niemand, der sich um diese Dinge bemüht, übersehen kann.

Aber eine kritische Anzeige darf nun auch nicht die Mängel übersehen, die einer solchen Leistung anhaften.

Der eine Mangel liegt darin, daß die geschichtliche Schilderung in dem Augenblick abbricht, als Bengel durch manche Enttäuschungen hindurch in ein hohes kirchliches Amt berufen wird. Der erste Mangel liegt in der Beschränkung auf den „Kloster-Präzeptor von Denkendorf“. Der Gestalter des württembergischen Pietismus wird also zwar nicht unsichtbar — denn wir lernen ja sein Werden und seine entscheidenden Werke kennen — aber gerade seine reformatorische und kirchenpolitische Arbeit bleibt doch in ihrer vollen kirchlichen Bedeutung im Verborgenen. Das Buch wird abgebrochen.

Den zweiten Mangel möchte ich darin erblicken, daß der Verf. die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge und die Fülle der sachlichen und persönlichen Beziehungen Bengels in ihrem sachlichen und allgemeinen Gewicht nicht durchschaut. Er sieht nicht, was es bedeutet, daß Bengel die Homilien des Makarius übersetzt, wobei er ja manche Genossen gehabt hat. Er erkennt auch nicht, in welche methodischen Zusammenhänge etwa Bengels Arbeiten am Neuen Testament — auch sein „Gnomon“ — eingebettet sind. Mit einem Wort, es fehlt dem Verf. an den Kategorien, in denen ein Mann wie Bengel, geistesgeschichtlich und frömmigkeitsgeschichtlich gesehen, in seiner letzten Bedeutung lebendig gemacht werden kann. Die Frage nach den Einwirkungen des Spiritualismus und Luthers wird in ihrem entscheidenden Gewicht, das sie für die wirkliche Charakteristik Bengels hat, nicht gestellt. Statt dessen herrschen allgemeine moralische oder kirchliche Kategorien vor, in denen die Persönlichkeit Bengels eingefangen werden soll, und die eben doch nicht genügen, um die großen historischen Probleme zu lösen, die hier vorliegen. Kurz gesagt, mir scheint Bengel zu „bürgerlich“ gesehen worden zu sein; und ich vermisste die geistesgeschichtliche Sicht, die allein hier weiterführen konnte.

Ich kann diese Urteile des Raums wegen nicht genauer begründen. Aber ich glaube doch, sie aussprechen zu müssen. Noch einmal sei es gesagt: diese Biographie Bengels zeugt von großem Fleiß, und sie gibt Schilderungen des Milieus, die immer wertvoll bleiben und die die Forschung bereichert und weitergeführt haben. Aber ihr fehlt letztlich doch der große Zug, den der Gegenstand des Buchs erfordert, und ihr fehlen die theologischen und geistesgeschichtlichen genauen Kenntnisse, die notwendig gewesen wären, um das Buch über Bengel, den Gestalter des württembergischen Pietismus, zu schaffen. Das Ganze ist ein Anfang, keine Vollendung.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

Walter Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus. Entstehung, Blütezeit, Ausklang. Zürich und Leipzig. Max Niehans Verlag, o. J. 422 S.

Man liest dies Buch gern. Es ist reich an guten und auch an minder guten, aber immer beachtenswerten Aperçus; und es ist hübsch geschrieben, so daß man beim Lesen weder schläfrig noch traurig wird; schließlich ist auch hervorzuheben, daß der Verf. in der Theologiegeschichte wie in der allgemeinen Bildungsgeschichte Bescheid weiß.

Nigg gibt seinem Thema eine breite Grundlage. Er schaut ins Mittelalter hinein; und Humanismus, Reformation, Sozinianismus, Spiritualismus, Aufklärung und Idealismus werden herangezogen, um die Wurzeln des religiösen Liberalismus bloßzulegen. Diese Abschnitte, die bis Seite 158 reichen, lesen sich manchmal wie eine Geschichte der protestantischen Theologie, die man ja im Kolleg vorzutragen pflegt.

Zweierlei möchte ich an dieser Grundlegung im Großen beanstanden: Wenn ich von dem über die Theologie des Mittelalters Gesagten absehe, das sich im wesentlichen an Hermann Reuters berühmtes Buch anschließt, so ist das sehr ernsthafte religionsgeschichtliche Problem, wie Luther mit der Aufklärung zusammenhängt, m. E. nur äußerlich und nicht in seiner Tiefe gesehen worden. Dazu kommt noch ein anderes. Verf. hat nicht erkannt, daß das 17. und 18. Jahrhundert unter den Generalnennen „Spiritualismus“ gebracht werden muß, wenn man Auf-

klärung und Pietismus in ihrer Wirklichkeit, und das heißt als „feindliche Brüder“, verstehen will. Auch der deutsche Idealismus ist nichts anderes als der Versuch einer Synthese zwischen Pietismus und Aufklärung, der ohne die Erkenntnis der breiten Bedeutung des Spiritualismus unverstänlich bleibt. Unter Spiritualismus verstehe ich jene große unkirchliche, aber christliche Frömmigkeit, die die Vermittlung des Erlebens Gottes in der Kirche und in ihren Einrichtungen ablehnt. Ihre Wirkung reicht bis in die Gegenwart. Was heute vom religiösen Liberalismus lebt, lebt im Strom der alten deutschen spiritua-listischen Frömmigkeit.

Nigg kommt dann zu seinem eigentlichen Thema. Er setzt ein bei dem großen F. Chr. Baur, dessen unaufhebbare Bedeutung ihm sehr klar geworden ist, und er sagt einiges zu Hengstenberg, den er m. E. in der heute üblichen Weise unterschätzt. — Es folgt dann bereits die Analyse der großen Revolutionäre, wie Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach, und die Charakteristik der sehr viel weniger großen Freireligiösen, wie es Sintenis, Uhlich, Rupp, Ronge und Theiner gewesen sind. Daran schließt sich ein Abschnitt über die „Vereinsbildungen“, vor allem über den „Protestantenverein“ mit Richard Rothe, Schenkel und — im weiteren Zusammenhang dazu stehend — dem wirklich erstrangigen und vielleicht sogar in seiner Methode vorbildlichen modernen Dogmatiker Biedermann. Seit 1850 ist die „Achsenverlagerung“ sichtbar geworden, die Technik und Sozialismus in den Vordergrund schieben, und die zur Auseinandersetzung mit diesen Mächten zwingt. — Im Anschluß daran folgt ein Abschnitt über die moderne Theologie, in dem ein Ritschl und Harnack trotz mancher zutreffenden Beobachtungen nicht tief genug gefaßt zu sein scheinen. Erfreulich ist die Erkenntnis der Bedeutung von Wellhausen und von Otto, die heute oft noch gar nicht verstanden werden, und von Troeltsch, der sehr glücklich als „Seismograph“ bezeichnet wird, das heißt als einer der in dieser Epoche nicht seltenen Männer — man denke etwa an Lloyd George —, die reagieren, aber nicht handeln und schaffen konnten. — Dann folgt eine gute und nötige Darstellung der „Fälle“, besonders des Streits um das Apostolikum, und wieder kommen die outsiders zum Wort, in denen Nigg die liberale Grundlage, oft sehr zu Unrecht, betont, wie Lagarde, Kalthoff, Bonus und Joh. Müller, dessen jüngst erschienene Lebenserinnerungen leider nicht benützt worden sind. — Schwach ist der Abschnitt über die „Gegner von Rechts“, in dem Nigg es sich sachlich und methodisch zu leicht macht. Was heißt hier eigentlich „Rechts“ und „Links“? Übernimmt man diese Kategorien, so überträgt man Formeln des politischen Parlamentarismus aus der Vergangenheit auf die Theologiegeschichte. Kann man das? Und wenn man es tut, so offenbart sich damit eine Einstellung, deren Berechtigung weiter führen würde, als Nigg es ahnt. Er macht es sich also zu leicht. Das gilt von dem über M. Kähler und R. Seeberg Gesagten, ohne daß ich dies Urteil genauer zu begründen brauche. Der Leser wird schwerlich anders urteilen als ich. Auch die Problematik der „Gegner von Links“ (Strauß, Burckhardt, Gottfried Keller, E. v. Hartmann, Overbeck) wird nicht überall in ihrer Tiefe durchschaut. — Schließlich folgen zwei Abschnitte über den katholischen Modernismus mit seinen bekannten Vertretern (Schell, Newman, Loisy und Tyrell) und über das Reformjudentum, bei dem es immerhin erstaunlich ist, wie stark der Verf. die in seinem Sinn positiven Züge hervorhebt. Das macht auch für seinen Begriff vom religiösen Liberalismus immerhin stutzig und nachdenklich.

Der Ausklang des religiösen Liberalismus, dessen Bankrott zugegeben wird, besteht in einer Schilderung des Monismus, des religiösen Sozialismus und der völligen Frontenveränderung in der Nachkriegszeit. Verf. sagt hier manches Kluge und richtig Gesehene, und er pflanzt am Grab des religiösen Liberalismus schließlich die Fahne eines christlichen Humanismus auf, der stärkere Kräfte in sich enthält, als das gewöhnliche Urteil es heute wahr haben will, und über den das letzte Wort, auch seitens des Verf.s, noch nicht gesprochen ist. Aber schon hier sieht man, daß Urteile und Sicht des Verf.s, so gescheit sie im einzelnen sein mögen, schließlich nicht stimmen. Woran liegt das?

Wenn ich diese Frage am Schluß dieser Anzeige beantworte, so möchte ich auf Einzelheiten der Urteile des Verf.s, mit denen ich übereinstimme und auch nicht übereinstimme, nicht eingehen; aber ich will einiges Grundlätzliche zur Methode Niggs und zu der Problematik seines Themas und der von ihm gegebenen Durchführung desselben bemerken. Die Schwierigkeit des Themas liegt m. E. darin, daß sich ein Zweifaches überschneidet. Einmal hat der religiöse Liberalismus seine Wurzeln in allen möglichen „Ismen“, die Nigg aufzählt, unter denen er aber das historische Bewußtsein vergessen hat. Man kann so vielleicht direkt sagen, daß der religiöse Liberalismus eine Erscheinungsform des Spiritualismus in einer bestimmten Zeit ist. Dann aber ist der religiöse Liberalismus eine fest umschriebene und eng umgrenzte Größe, die ja, wie die Geschichte zeigt, von den Spiritualisten als verwaschen und lahm empfunden worden ist, und die aber nicht mit dem Spiritualismus gleichgesetzt werden darf. In diesem engen Sinn genommen, ist aber der religiöse Liberalismus ein Phänomen des Liberalismus überhaupt, und man kann ihn nur im Zusammenhang mit der Weltanschauung und Kultur einer Zeit überhaupt verstehen. Hier hätte also die Untersuchung sehr in die Breite führen müssen. Was ist etwa die Ritschlsche Theologie anderes als die Rückspiegelung der Grundüberzeugungen des Bürgertums des 19. Jahrhunderts in die Gebiete der christlichen Theologie!

Daraus folgt für den Aufbau des Ganzen, daß es besser gewesen wäre, wenn der Verf. von seinem Thema im eigentlichen Sinn und nicht von dessen Grundlagen ausgegangen wäre. Was Verf. gibt, ist eine Art Geschichte des allgemeinen „freien Christentums“ oder eine Geschichte der Theologie unter dem Gesichtspunkt der Überwindung und Auflösung der Kirchenlehren. Stett dessen wäre man wohl weiter gekommen, wenn der Verf. sich auf die Geschichte des speziellen religiösen Liberalismus konzentriert und dann nach dessen historischen Verwurzelungen gefragt hätte. Dabei freilich hätten soziologische, politische und geistes- und kulturgeschichtliche Fragen aus derselben zeitlichen Epoche in weitem Maß herangezogen werden müssen, um an ihnen das eigentümliche Phänomen des religiösen Liberalismus zu erhellen und das spannungsweise Verhältnis von Religionsgeschichte und Weltgeschichte im allgemeinen zu studieren.

Noch einmal: das Buch ist gut geschrieben und bringt auch viele interessante Gesichtspunkte. Aber mir scheint, daß Nigg dazu neigt, sehr große Themata anzufassen, die er dann ganz durchzuführen nicht die vollen Kräfte besitzt. Entsprechendes ist mir jedenfalls auch bei seiner Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung aufgefallen.

Berlin-Grunewald.

Erich Seeberg.

P. Beda (Hubert) Bastgen, Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen. Veröffentlichungen z. Kirchen- u. Papstgeschichte d. Neuzeit, II. Bd. Schöningh, Paderborn 1936. 286 S. RM. 16.—.

Dem weitgespannten Titel des Buches entspricht sein Inhalt nur zum geringsten Teil, denn er beschränkt sich auf die mit der KO. v. 17. 8. 1825 (Ausdehnung der 1805 in Preußen vorgeschriebenen Kindererziehung bei Mischehen nach der Religion des Vaters auf die Westprovinzen) einsetzenden Verhandlungen mit Rom bis zu dem Scheinfrieden vom Frühjahr 1837. Hierfür standen dem Verf. neben den vatikanischen Akten die des Auswärtigen Amts im Geh. Staatsarchiv zu Berlin zur Verfügung, aus denen er, mehrfach ohne Signatur, sechs Stücke abdruckt. Er ergänzt sie durch eine nicht erschöpfende Heranziehung literarischer Quellen — Treitschke wird nicht genannt. Die Technik wie die Zerstreung der Anmerkungen auf die Einzelkapitel ist wenig geschickt und flüchtig. Ganz unverständlich sind z. B. die wörtlichen Wiederholungen der Anmerkungen 45/45 auf S. 44/45 oder S. 84 Anm. 29 und 261, wobei die Ungenauigkeit der Zitate und Lesefehler (Auffolger statt Nachfolger) auffallen. Auch sonst finden sich manche Versehen und unausgefüllte Verweise (S. 000). Elbing kam nicht 1699 an Preußen, dessen kath. Untertanen sich durch den Erwerb Schlesiens nicht verachtfachten (S. X). Hecker statt Heckel (S. 47), Sinsendorf statt Sinzendorf (S. XI, fehlt wie Dunin usw. im Register), Danckelmann, Sedlnitzky, Schaffgotsch sind bald richtig, bald falsch geschrieben; letzterer starb 1795, nicht 1817 (S. 217). Unmöglich die Schreibart Wrazlaweck (S. XIV). Warum nicht die deutsche Benennung Leslau? Das von Niederschlesien abweichende Verfahren gegenüber den Mischehen in Oberschlesien (S. 45/46) kann sich doch wohl nur auf die bis 1821 zur Krakauer Diözese gehörigen Dekanate Beuthen und Pleß beziehen. Merkwürdig ist ferner die fast allgemeine Fortlassung aller Adelsprädikate außer bei Graf v. Spiegel.

Gerade weil es sich bloß um einen Ausschnitt aus einem Jahrhundert erfüllenden Problem handelt, wäre eine kurze allgemeine Einleitung nützlich gewesen an Stelle der wirren Einführung (S. VII—XVI) und der dann nur zufällig und allmählich orientierenden Darstellung, die oft völlig versagt. So wird bei dem grundlegenden Breve Pius' VIII. v. 25. 3. 1830, bei dem im Register auf das ganz fehlende Wort „Mischehenbreve“ verwiesen ist, nur gesagt, Bunsen habe es am 27. 3. 1830 in Händen gehabt, aber das Datum überhaupt nicht angeführt!

In den Mittelpunkt stellt B. den preußischen Vertreter am Hl. Stuhl, eben Bunsen, gleich seinem Vorgänger Niebuhr, ein unentwegter Verfechter des Verhandlungsweges mit der Kurie, zumal unter dem Pontifikat des gemäßigten Leo XII., der im Sept. 1827 versprach, die Mischehenfrage binnen sechs Monaten zur Zufriedenheit des Königs beizulegen, wenn die beteiligten vier Bischöfe ihre Wünsche zu erkennen geben würden. Daraufhin genehmigte Friedrich Wilhelm III. am 28. 2. 1828 den Vorschlag, durch sie Verhandlungen mit Rom anzuregen, deren erste Phase mit Leos Tod im Februar 1829 ihr Ende erreichte, die aber auch in der kurzen Amtszeit Pius VIII. († 30. 11. 1830) nicht zum Abschluß gebracht werden konnten und nur durch jenes dem Hauptpunkt der Kindererziehung ausweichende, im Grunde nichtssagende, von Kardinal Cappellari (Gregor XVI.) entworfene Breve eine neue Richtung erhielten. Sehr ausführlich werden dann Bunsens Versuche dargestellt,

namentlich mit Hilfe des realpolitischen Prälaten Capaccini diese Niederlage Preußens durch Umstimmung Gregors abzuwenden, was schließlich dank einer Werbereise des Geheimrats Schmedding zur Berliner Konvention v. 19. 6. 1854, dem Abkommen mit den Bischöfen über eine milde Auslegung des Breve gegen Beseitigung der bürgerlichen Eheschließung im Rheinland, führte, deren stillschweigende Duldung durch die römische Kurie erhofft wurde. Der Tod Spiegels und der dem sterbenden Trierer Bischof Hommer abgepreßte Widerruf machte zwar die Vereinbarung illusorisch, und wenn es auch gelang, trotz der Hetze ultramontaner Blätter, besonders in Belgien, den Riß äußerlich zu Beginn des Jahres 1857 nochmals zu verkleistern, so war mit der Wahl von Clemens Aug. Droste-Vischering zum Nachfolger Spiegels doch der Verfall des ganzen künstlichen Verständigungswerkes besiegelt.

Es ist verständlich, daß B. für die Rechte und Lebensinteressen der weltlichen Macht und ihrer überwiegend protestantischen Untertanen wenig Sinn hat und die Ursache jeder Mißhelligkeit in der Starrheit des Staates erblickt, der allerdings durch seine ungeschickte und unklare Politik viele Angriffsflächen bot, aber seine kategorischen Werturteile wirken doch mitunter recht störend (S. 105: „Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn Berlin gleich die Tölpelei nach Raumers Rezept begangen hätte, mit der man 1857 bei Droste so heiter dreinfuhr.“ Vgl. S. 168, 174, 215, 237).

Im ganzen ein wegen des erschlossenen Materials nicht unwichtiges, aber in vielen Punkten nicht unbedingt erfreuliches Buch.

Breslau.

Manfred Laubert.

Theod. Wotschke, Die Lutheraner Großpolens und das Thorner Religionsgespräch. S.A. aus Dt. Wissenschaftl. Zeitschr. f. Polen, H. 31. Posen 1936. S. 51—79.

Verf. schildert die von den politisch weitblickenderen Reformierten Großpolens vor allem durch ihren dortigen Führer, den Fraustädter Landrichter Joh. Georg v. Schlichting, unternommenen Versuche, für das von König Wladyslaw IV. 1645 in Thorn angesetzte und vom Warschauer Reichstag im Februar vorbereitete colloquium charitativum mit den Lutheranern ein gemeinsames Vorgehen des Gesamtprotestantismus zu vereinbaren. Obwohl die Anregung auf der Gegenseite bei den Patronen, insbesondere Stephan v. Bojanowski und Ossowski, auf Geneigtheit stieß, gelang es den in engherzigen dogmatischen Auffassungen befangenen Theologen unter Führung des Schlichting zu tiefem Dank verpflichteten Schmiegeler Pastors Joh. Faust sie zu Fall zu bringen, indem eine Lissaer Frühjahrssynode die Taktik der Lutheraner von den Gutachten der Brüder im Reich abhängig zu machen beschloß. Sowohl die Fakultäten in Königsberg und Wittenberg, das Dresdener Oberkonsistorium wie Rat und Pastorenschaft Danzigs erklärten ohne Rücksicht auf die Gesamtlage und die Lebensbedürfnisse ihrer großpolnischen Glaubensgenossen jedes Zusammengehen mit den Reformierten für unzulässig. Erst daraufhin gab der sächsische Kurfürst seine Genehmigung zur Entsendung des Wittenberger Professors Hülsemann nach Thorn, wo dieser ebenfalls jedem Verständigungsversuch auswich. Daher verschärfte das Religionsgespräch die Gegensätze nur noch mehr, anstatt die erhoffte Erneuerung der Sendomirer Unionsformel von 1570 zu bringen.

Zum Schluß charakterisiert W. die sich an das Ereignis knüpfende literarische Polemik, deren wichtigstes Erzeugnis: „Entdeckung der Unwahrheiten und Verleumdungen, welche D. Hülsemann . . . ausgesprengt und gleich den Hülsen anderen vorschütten wollen“ (in Lissa 1647 gedruckt) er dem Lissaer Prediger und früheren Professor am Schoenaichianum zu Beuthen a. O., Georg Vechner, zuzuschreiben geneigt ist. 24 urkundliche Beilagen erläutern den Text.

Breslau.

Manfred Laubert.

Ludwig Lehmann, Kirchengeschichte der Mark Brandenburg von 1818—1952. Kranzverlag des Christlichen Zeitschriftenvereins, Berlin 1956. 271 S. RM. 2.85.

Die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte der Kirche wird immer befruchtet, wenn es einen Kreis von Nichtforschern gibt, die an den Fortschritten der Forscher lebendigen Anteil nehmen. Es sind darum allgemein verständliche Darstellungen der Kirchengeschichte lebhaft zu begrüßen. Grade für die kurz vor uns liegende Epoche der Kirchengeschichte müssen weitere Kreise interessiert werden, um zu lernen, wie Kirche wird. Ludwig Lehmann schreibt einen angenehmen deutschen Stil, sachliche Fehler finden sich nicht, und so darf sein Buch empfohlen werden.

Nach welchen Grundsätzen stellt er die Geschichte der Kirche dar? Da nicht der ganze Stoff des Geschehens vorgeführt werden kann, so hebt er das hervor, was wirklich „Kirche“ geschaffen hat. Das Buch hebt mit der Erweckungsgeschichte an. Diese ist auch in der Tat von ausschlaggebender Bedeutung, sie wirkt in unserer Kirche nach bis auf den heutigen Tag. Im 2. Kapitel werden dann die großen Liebeswerke uns vor Augen geführt, die aus der Erweckung hervorgingen. Es wäre nach meiner Meinung nicht nötig gewesen, möglichsste Vollständigkeit anzustreben, eine Beschränkung im Stoff hätte eintreten können.

Die Gegenbewegung gegen die Erweckung, der große Prozeß der Säkularisation und die Entwicklung der Diesseitskultur hätte nun dargestellt werden müssen, um die ganze Größe des kirchlichen Kampfes und die Schwierigkeit der kirchlichen Lage aufzuweisen. Daß die Kirche sich im 19. Jahrhundert behauptet hat, ist schon etwas Großes und Bedeutsames. Die Kirche ist nicht von den verweltlichten Zeitströmungen überrannt worden, sie hat in den Werken der Inneren Mission sogar eine innere Weiterentwicklung erfahren, und aus der reinen Defensive ist sie sogar zur Offensive gegen die Säkularisation vorgeschritten. Das letzte Kapitel, das die Zeit bis 1952 behandelt, bringt eine interessante Zusammenfassung der kirchlichen Betriebsamkeit von 1918—1952. Hier wird zum erstenmal im Druck der Name des Pfarrers genannt, der nach der Novemberrevolution 1918 zu Adolf Hoffmann ging, um die Kirche in Fühlung mit dem neuen Kurs zu bringen; Bredt in seiner Geschichte des Kirchenrechts verschweigt den Namen.

Wie in seinen früheren Schriften (Bilder aus der Reformationsgeschichte, und Bilder aus der Kirchengeschichte 1600—1817) übergeht Lehmann ganz die Geschichte der Theologie. Auch sie muß den Laien nahegebracht werden, denn die Theologie gehört zu den Stützen der Kirche. Die Theologie der Berliner theol. Fakultät ist von solcher Bedeutung gewesen, daß sie zweimal, in Schleiermacher und Adolf Harnack, die gesamte deutsche Theologie beeinflusst hat.

Berlin.

Walter Wendland.

S. D. Stirk, Gerhart Hauptmanns „Jesusstudien“ in ihrer Beziehung zu dem Roman „Der Narr in Christo Emanuel Quint“. Ein Beitrag zum Studium von Hauptmanns Religion. Maruschke & Berendt Verlag, Breslau 1957. 68 S.

So gewiß es gemeinhin ein mißliches Unterfangen ist, der Religiosität lebender Dichter nachzuspüren, die aus dichterischen Werken allein nicht immer legitim festgestellt werden kann, so berechtigt ist die Fragestellung gerade bei Gerhart Hauptmann, der in einer Vielzahl von Dichtungen in den Meinungen seiner Gestalten über Glauben und Kirche eigene Bekenntnisse verborgen und verraten hat. Das Werk des Dichters kann geradezu als Ausdruck einer Überlieferung angesehen werden, in der sich ein bestimmter als spezifisch ‚schlesisch‘ anzusprechender Spiritualismus neu verwirklicht: Die mystiknahe Todespekulation im „Michael Kramer“, die sonderbare Naturphilosophie des Märchens „Und Pippa tanzt“, die immer wiederkehrende Auseinandersetzung mit der Gedankenwelt der Herrnhuter Brüdergemeine, die zu all diesem merkwürdig kontrastierende „heidnische Verherrlichung des Gottes Pan“ sind vier Ansatzpunkte, die religionsgeschichtliche Ausblicke wohl erlauben. Sie alle aber bieten sich der Betrachtung nicht so offen an wie die in dem Roman vom „Narren in Christo“ minutiös und mit der Akribie des Historikers des Sektiererwesens durchgeführte Gestaltung des undogmatischen Spiritualisten aus dem Geiste der „Wanderpropheten“ in Jakob Böhmes Geleisen.

S. D. Stirk, Dozent für Germanistik am College zu Exeter, hat ein Jahrfünft Lektorentätigkeit an der Universität Breslau zu nachdrücklicher Beschäftigung mit der schlesischen Literatur verwandt und legt jetzt als das Ergebnis archivalischer Arbeit im Privatarchiv Gerhart Hauptmanns eine Studie über die „Jesus-Studien“ des Dichters vor. Es handelt sich um eine Reihe von Entwürfen zu einem Leben Jesu und zu einem „Jesusdrama“ aus den Jahren zwischen 1888 und 1898, die Stirk mit außerordentlichem Geschick analysiert. Den Bezug zur Leben-Jesuforschung übergeht der Autor, der nur in einem knappen Absatz auf den Einfluß von Albert Dulk (über diesen vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesuforschung, 1913, 2. Aufl., S. 358) eingeht, um Hauptmanns von theologischer Lektüre relativ unabhängige Jesusstudien in vornehmlich literarhistorische Zusammenhänge einzustellen. So wird die Forschung Stirks Ergebnis, daß in den „Jesusstudien“ Kerngedanken des Romans vom „Narren in Christo“ vorweggenommen sind, für die Deutung dieses Romans zu nutzen haben und manche in dem späteren Werke dunkel erscheinende Stellen durch die eklatanten Parallelen zu den Jesusstudien leichtlich erklären können.

An diesen Hauptteil der prägnanten Untersuchung schließt sich ein kursorischer Abschnitt über den Protestantismus des Dichters, der Nietzsches auf Goethe gemünztes Wort, sein Ort sei „zwischen Pietismus und Griechentum“ auf Gerhart Hauptmann anwendet.

Wolfshau im Riesengebirge.

Werner Mildt.

Zur kirchlichen Ostgeschichte.

Kyrios, Vierteljahrsschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. Hrg. von Hans Koch. Jahrgang I. 1936. 4 Hefte. 420 S.

Diese neue kirchen- und geistesgeschichtliche Zeitschrift erfüllt gleichzeitig zwei wesentliche Aufgaben. Sie informiert die westlichen

Theologen über die Ergebnisse der kirchen- und geistesgeschichtlichen Forschungen in den osteuropäischen Ländern, andererseits dient sie selbständiger Forschung auf dem durch den Titel vorgezeichneten Gebiete. Der Begriff „Osteuropa“ wird von dem Herausgeber ziemlich weit genommen, und zwar als ein Gebiet der überwiegenden Herrschaft der östlichen Kirche; jedoch verschließt sich der Herausgeber auch dem verbreiteten Standpunkt nicht, der — ohne Zweifel mit Recht — bei der Absteckung dieses Begriffes geschichtliche, politische, kulturelle und geographische Zusammenhänge besonders berücksichtigt. So wird diese Zeitschrift neben den kirchen- und geistesgeschichtlichen Beiträgen über die griechisch-orthodoxen Länder, auch solche über Polen und die Tschechoslowakei bringen.

Der erste nunmehr abgeschlossene Band enthält so viel Interessantes, daß wir hier nur zusammenfassend auf die wichtigsten Beiträge hinweisen wollen. Eine Reihe der russischen Theologen (S. Bulgakov, V. Iljin, A. Kartašov, S. Stratonov) bringen Aufsätze, die aktuelle Fragen der russischen Kirchengeschichte und der griechisch-orthodoxen Dogmatik darstellen. Zu derselben Gruppe der Aufsätze gehören auch zwei Beiträge der griechischen Theologen (H. Alivisatos, P. Bratsiotis) und eine interessante Übersicht über die Geschichte der russischen hagiographischen Forschung von R. Stuppereich. — Neben diesen mehr informierenden und referierenden Beiträgen sind selbständige Forschungen hervorzuheben: Ernst Benz weist die Einflüsse Jung-Stillings in der Eschatologie Vladimir Solovjovs nach, die bis jetzt kein Solovjov-Forscher bemerkt hat; R. Stuppereich gibt eine etwas zusammengedrungene Darstellung der „theologischen Bestrebungen Feofan Prokopovičs“; N. von Arseniev schildert plastisch „I. V. Kirejevskijs Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit“.

Wertvolle Quellenveröffentlichungen zur ukrainischen Kirchen- und Geistesgeschichte beginnt D. Oljančyn, der die Urkunde der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599 ans Licht gebracht hat und dieses wertvolle Denkmal in einem besonderen Aufsatz kommentiert; ein weiterer Aufsatz desselben Verfassers wirft von neuem die Frage nach der Sekte des „Judaisierenden“ im XV./XVI. Jahrhundert auf. — Der Aufsatz von N. von Arseniev über den ukrainischen Mystiker Skovoroda ist wohl vor mehreren Jahren verfaßt und bleibt hinter der Forschung der letzten Jahre so weit zurück, daß man sich fragen muß, ob selbst der akuteste Zeitmangel bei dem Verfasser eine solche Veröffentlichung entschuldigen kann.

Auch eine Reihe weiterer Länder Osteuropas sind im Band vertreten: so Bulgarien mit dem Aufsatz von M. Stojanov und E. Kühl über das „Väterliche Testament“ des heiligen Ivan Rilski (941), Rumänien mit dem Aufsatz von C. Petranu über die alte kirchliche Kunst der Rumänen, Georgien (G. Peradse). Margarete Woltner veröffentlicht zwei Briefe aus dem 18. Jahrhundert (Archiv zu Herrnhut), die aus Sarepta an der Wolga stammen und den evangelischen Religionsunterricht für orthodoxe Kinder empfehlen, — da die Verfasser der beiden Briefe russische Geistliche sind, so ist das wieder ein interessanter Beitrag zur Frage nach der Verbrüderung, die so oft zwischen den evangelischen Kolonisten in Rußland und der griechisch-orthodoxen Bevölkerung von selbst dort entstand, wo sie nicht sofort von oben gestört wurde.

Auf Polen bezieht sich die oben zitierte Urkunde 1599 und der Aufsatz von D. Oljančyn. Die Tschechoslowakei ist im ersten Band

nicht vertreten. — Einige Beiträge betreffen allgemeine Probleme: C. Schneider beginnt „Studien zum Ursprung liturgischer Einzelheiten östlicher Liturgien“; N. von Arseniev veröffentlicht einen schwungvollen Aufsatz über „Anglikanismus und Ostkirche“; I. Mirčuk entwickelt seine Ansichten über die Grundzüge der slavischen Philosophie, leider vermag er keine neuen Argumente für seine Ansichten zu bringen, die er schon vor einem Jahrzehnt dargelegt hat und denen seitdem von verschiedenen Seiten widersprochen wurde.

Jedes Heft enthält auch eine Chronik und wertvolle, zum Teil umfangreiche Besprechungen; Heft 3 bringt auch eine „Zeitschriften-schau“, in der selbst kleine Veröffentlichungen ausgezeichnet referiert sind.

Alles in allem kann man den ersten Jahrgang dieser neuen Zeitschrift, die eine wesentliche Lücke innerhalb der theologischen und slavistischen Zeitschriftenwelt würdig ausfüllt, nur aufs wärmste begrüßen. Der Herausgeber, der selbst in diesem Band mit dem einleitenden Wort über den Begriff „Osteuropa“ (neben Notizen und Besprechungen) vertreten ist, hat es vermocht, für den vorliegenden, nicht zu umfangreichen Band sehr vielseitigen, aktuellen und wissenschaftlich wertvollen Stoff zu verschaffen. Wir wünschen der Zeitschrift weiteres Gedeihen!

Halle a. S.

D. Tschizewskij.

Gregorii monachi Cyprii, De theoria sancta, quae syriace interpretata dicitur Visio divina. Syriace edidit, latine vertit, notis illustravit, praefatus est Irenaeus Hausherr. *Orientalia Christiana Analecta*. 110. Roma 1937.

Die Einleitung bestimmt die Lebenszeit des syrischen Mönches Gregor von Cypern. Die phantastischen Vermutungen Minganas werden widerlegt, aber auch die Aufstellungen von Assemani, wonach Gregor Zeitgenosse des Epiphanius von Salamis gewesen sei, lassen sich nicht halten. Gregor von Cypern hat im 7. Jahrhundert gelebt, war Zeitgenosse und vielleicht auch Freund Babai des Großen und hat, wie dieser, gegen den Häretiker Henana polemisiert. Gregor von Cypern hat einen Band Predigten und einen Band Briefe hinterlassen, von seinem Schüler Theodor wurde ein dritter Teil „Visiones“, im Stil der ἑρωτοπεκρίσις-Literatur, hinzugefügt. Auf Grund des Vatican. Syr. 123 hat Hausherr die Abhandlung über die Θεωρία ediert, in der sich Gregor als Schüler des Euagrius Ponticus erweist. Die Ausgabe hat gewissenhaft die Parallelen zu Euagrius gebucht, aber auch andere Parallelen werden aufgezeigt (Marcus Eremita, Diadochus, Dorotheus); am wichtigsten sind vielleicht diejenigen zur Ps. Dionysianischen Literatur (p. 57. 67). Die Ausgabe Hausherr's, des hervorragendsten Kenners der ostchristlichen Mystik, ist für das Verständnis der Geschichte der Nachwirkung des Euagrius im syrischen Mönchtum von grundlegender Bedeutung.

Roma.

Erik Peterson.

Paul Krüger, Das syrisch-monophysitische Mönchtum im Tur-Abhdin von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Diss. Münster 1937. 79 Seiten.

Diese Dissertation, soweit hier gedruckt, bringt nach Darlegung der Quellen und Literatur, des Geographischen zum Tur-Abhdin und von

Allgemeinem zum dortigen monophysitischen Mönchtum (S. 1—27) eine sorgfältig zusammengestellte Schilderung der Geschichte und kirchengeschichtlichen Bedeutung des Klosters Qartāmīn, das, etwa 20 km östlich von Midjat im Tūr-ʿAbhdīn gelegen (S. 29), ein Mittelpunkt monophysitischen Mönchtums war. Die Gründer Samuel († 406) und Simeon († 453) begannen um 397 ihr Werk (S. 32), das sehr bald viele herbeizog und durchschnittlich 1000 Insassen gehabt haben soll (S. 37). Schwer betroffen wurde es 580 durch eine persische Verwüstung, der unter dem Abtischof Gabriel († 667) eine neue Blüte folgte. Die weiteren Nachrichten in der Folgezeit bis 1200 sind spärlich. Jedenfalls hat es aber an schweren Heimsuchungen durch Kurden, Araber, Türken nicht gefehlt. Nicht nur sind eine ganze Reihe von Kirchenfürsten (S. 65—66), sogar Patriarchen (S. 64/65) aus dem Kloster unmittelbar hervorgegangen, waren ferner Klostervorsteher, später zugleich Bischöfe für den Tūr-ʿAbhdīn, auf die Vergrößerung des Einflusses und der Selbständigkeit ihres Klosters bedacht (S. 45, 51), sondern auch ehemalige Angehörige des Klosters wie der Mönch Abraham, der im Streite um die liturgie- und dogmengeschichtlich interessante Formel: panem coelestem frangimus zum Schismatiker wurde, griffen bedeutsam in den Gang der kirchengeschichtlichen Ereignisse ein (S. 59—64). Und für die Pflege der theologischen Wissenschaft im Kloster Qartāmīn legen noch heute erhaltene Handschriften Zeugnis ab (S. 76—78).

Unter Benutzung aller erreichbaren, freilich lückenhaften Quellen und der Literatur hat der Verfasser die Vergangenheit und die Bedeutung des Klosters Qartāmīn dargestellt. Zu wünschen wäre, daß ebenso, was die Überlieferung über die weiteren 20 Klöster (S. 4), die z. T. eine bedeutende Rolle spielten, hergibt und was Gegenstand seiner Untersuchung war, in irgendeiner Weise von ihm veröffentlicht würde.

Die Transkription syrischer Wörter ist nicht einheitlich genug. So geht der Gebrauch des spiritus asper und lenis willkürlich durcheinander; lies unter anderem S. 24: ihidājē ʿabilē, S. 58: Naʿar, S. 67, 68, 69: seʿārā; S. 66 Anm. 212 muß perā, nicht pherā transkribiert werden. Unbegreiflich erscheint S. 24/25 die durchgehends beliebte Wiedergabe Iahidājē (!) statt ʿihidājē, ebenso von ʿAmūrāje (!) statt ʿUmrājē. In ʿAb(h)ī, mein Vater S. 50 ist bekanntlich das i stumm und a gedehnt. Hier wird man fast an den syrischen Kenntnissen des Verfassers irre. Will man schon eine Namensdeutung von Qartāmīn versuchen S. 28, dann liegt es näher von qarṭem = praecidit auszugehen. S. 54 Abs. 2 ist der erste Satz unverständlich; S. 56 lies 766—775; S. 71: im Jahre 615 und S. 51 oben sollte es heißen: siehe oben S. 45, unten S. 71; S. 29 statt: Dennoch Demnach.

Hirschberg bei Diez (Lahn).

Th. Hermann.

Nilò Borgia, I monaci basiliani d'Italia in Albania. Appunti di storia missionaria. Secoli XVI—XVIII. Roma, Istituto per l'Europa Orientale 1935 (2 Bl., 191 S., 4 Taf.) (Publicazioni dell' „Istituto per l'Europa Orientale“ Roma. Seconda serie: Politica-storia-economia 27).

Die katholische Kirchen- und Missionsgeschichte Albanien bildet ein kleines Seitenkapitel zur Kirchen- und Missionsgeschichte des „Lateinischen Orients“ und des venezianischen Kolonialreiches in Griechenland. Begründet durch die großen Erfolge der päpstlichen Orientpolitik am Anfang des 13. Jahrhunderts (vierter Kreuzzug 1204), steht sie seitdem in enger Beziehung zu den jeweiligen politischen Verhältnissen. Durch

die Entstehung des osmanischen Reiches (14.—15. Jahrh.) und die langsame Abbröckelung und Zusammenschrumpfung des venezianischen Kolonialreiches ist der westlichen Kirche dort überall die machtpolitische Grundlage entzogen worden. Die verschiedenen Kirchenunionen, die unter der Gunst der politischen Verhältnisse zustande gekommen waren, zeigten sich als unbeständige, politisch bedingte Kompromißlösungen der Unionsfrage. Mit dem Aufhören des westlichen politischen Einflusses war es damit aus. Der Zusammenbruch der Kleinstaatenwelt des „Lateinischen Orients“ und des venezianischen Kolonialreiches bedeutete daher die Schwächung der katholischen Kirche und gleichzeitig den Aufstieg und das Erstarken der orthodoxen Kirche. Seit dem Ausgang des Mittelalters ist so der Bestand der katholischen Kirche im nahen Osten weiter zusammengeschrumpft. Erst im 19. Jahrhundert kam diese Bewegung zum Stehen.

Das Papsttum hat gegen diese Schrumpfung überall durch eifrige Missionstätigkeit zu wirken gesucht. So auch in Albanien, wo die katholische Kirche im nördlichen und mittleren Teil mit dem Islam, im südlichen Teil mit der Orthodoxie zu kämpfen hatte. Besonders interessant ist dabei die kirchliche Entwicklung der Gebirgslandschaft Chimara an der Küste Südalbanien. Die Bevölkerung war orthodox. Durch ihre Tapferkeit hatten sich die Chimarioten bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts in Anlehnung an venezianische Unterstützung eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber den Türken gewahrt. Um die kirchliche Gewinnung dieses freiheitsliebenden Bergvolkes haben sich italogriechische Basilianermönche zwei Jahrhunderte lang bemüht. Es war ein steiniger Missionsboden. Die Missionare wurden beschimpft, bedroht, manchmal sogar überfallen, ausgeraubt und zur Erpressung von Lösegeld gefangengesetzt. Trotz der unverdrossenen Arbeit blieb der dauernde Erfolg aus. Was die Missionare in jahrelanger Arbeit aufgebaut hatten, das warf eine Visitation oder eine Exkommunikation des orthodoxen Bischofs wieder um. Der Fall von Kandia in die Hände der Osmanen (1669) bedeutete einen solchen Prestigeverlust für Venedig, daß auch Chimara nun den Osmanen tributbar wurde. Damit wurde die Lage für die italienischen Missionare auch politisch erschwert. Die Missionare kamen selbst zur Erkenntnis, daß die Mission „è un totale perdimento di tempo, atteso che tutto quello che si conquista con sudore di sangue in molti anni, il vescovo poi del luoco con le sue visite, scomuniche, interdetti e varii modi in un momento lo guasta, et il clero a lui ubbidisce et il popolo tutto; e quello riconoscono per loro padre, pastore e padrone; e noi poveri habbiamo le fischiate et ingiurie da tutti d'heretici papisti e rinnegati“ (S. 148). So gab man die Missionstätigkeit gänzlich auf.

Über diese bisher wenig bekannte Missionstätigkeit der italogriechischen Basilianermönche in Chimara erhalten wir durch B. auf Grund zahlreicher erstmals veröffentlichter Urkunden und Berichte aus den römischen Archiven den ersten brauchbaren Überblick, freilich noch keine vollständige Geschichte, wie B. selbst in der Vorrede bemerkt. Die Tätigkeit B.s hat sich allzu sehr auf die Erläuterung und Verknüpfung der einzelnen Urkunden und Berichte beschränkt. Eine wirkliche Geschichte müßte vor allem den großen politischen und kirchenpolitischen Rahmen zusammenfassend schildern. Dazu fehlt jeder Ansatz. So wäre z. B. die Frage der politischen Selbständigkeit Chimaras, die Beziehungen Chimaras zu Venedig und Neapel und ferner die unklare kirchenpolitische Stellung des Patriarchen von Odrid aufzuklären. B. hat die darüber zum Teil bereits vorhandene Literatur

(über Ochrid vor allem das große Werk: I v a n S n ě g a r o v, *Istorija na ochridskata archiepiskopija*) gar nicht benutzt. Auch sonst wären im einzelnen manche Ausstellungen zu machen. — Die veröffentlichten Berichte der in Chimara tätigen Missionare sind auch eine wertvolle kulturgeschichtliche Quelle für die Sozialverhältnisse Südalbaniens. Es finden sich eingehende Schilderungen über Blutrache (S. 6—8. 142. 149), Totenklage (S. 49), Sklavenraub und Sklavenhandel (S. 113—115. 126 bis 129). — Eine interessante Einzelheit mag hier hervorgehoben werden, da sie an dieser versteckten Stelle der einschlägigen Forschung sonst unbekannt bleiben wird: 300 deutsche Söldner waren (wohl in Venedig) eingeschifft worden unter dem Vorgeben, sie sollten in der Mark von Ancona in päpstlichem Dienste verwendet werden. Als sie dann bemerkten, daß die Fahrt nach Kandia ging, meuterten sie und setzten in Dukates (an der südalbanischen Küste) ans Land. Dort zerstreuten sie sich über das offene Land, wurden einzeln von den Eingeborenen abgefangen und als Sklaven verkauft. Der Tätigkeit der Missionare gelang es, mit Hilfe venezianischer Unterstützungsgelder etwa hundert dieser Unglücklichen wieder freizukaufen (S. 126—129). Ein unbekanntes Kapitel aus der Geschichte deutschen Soldatentums im fremden Solde!

Breslau.

Georg Stadtmüller.

Giorgio Hofmann, S.J. *Vescovadi cattolici della Grecia. II. Tinos. Documenti con introduzione, 16 illustrazioni e con indici dei luoghi e delle persone.* Roma Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1936. 208 S. (= *Orientalia Christiana Analecta* 107).

In dem vorliegenden Werke veröffentlicht der unermüdete Forscher der Kirchengeschichte des „Lateinischen Orients“ bisher unedierte Quellen zur Geschichte des lateinischen Bistums der griechischen Kykladeninsel Tinos während des letzten Jahrhunderts der venezianischen Herrschaft (1615—1715), während der russischen Okkupation (1770—1774) und während des Jahrhunderts der türkischen Herrschaft (1715—1770. 1774—1821). Diese Quellen, bei denen es sich vor allem um Relationen der apostolischen Visitatoren und der Bischöfe von Tinos handelt, lassen uns die inneren Verhältnisse und die Entwicklung des Bistums Tinos gut erkennen, sie sind ferner auch von Wichtigkeit für die historische Geographie und die Bevölkerungsgeschichte.

Bis 1390 hatte die Insel unter der Herrschaft der *Ghisi* ein eigenes Fürstentum im Rahmen des venezianischen Reiches gebildet. Nach dem Aussterben dieser Familie ging die Insel unmittelbar in venezianischen Besitz über und wurde seitdem von einem „Provveditore“ (oder „Rettore“) verwaltet. Auch unter türkischer Herrschaft wurde die katholische Missionstätigkeit nicht eigentlich behelligt. 1718 wurde der katholische Bischof durch ein Barat als religiöses Oberhaupt anerkannt. 1760 setzte zwar der griechische Patriarch ein türkisches Edikt gegen die Katholiken von Tinos durch. In der Praxis aber scheint dies nicht viel geschadet zu haben. Die Okkupation des griechischen Archipels durch die Russen brachte zwar manche Reibereien, war aber zu kurz (1770—1774), um bleibende Veränderungen hervorzurufen. Nach dem Abzug der Russen blieb die Haltung der Türken auch weiterhin tolerant.

Die Zahl und religiöse Verteilung der aus Griechen, Lateinern und orthodoxen Albanern bestehenden Bevölkerung scheint ziemlich ge-

schwankt zu haben. Im Jahre 1616 und 1652 wird als Gesamtzahl der Bevölkerung 18 000 angegeben. 1640 sollen es nur 9 000 Einwohner gewesen sein, 1667 aber 12 000 (8 000 Lateiner und 4 000 Griechen), 1682 wiederum 9 102 (S. 13). In der Mitte des 18. Jahrhunderts hatten die Katholiken bereits wieder einige Fortschritte gemacht. Dann aber scheint es trotz der Missionstätigkeit der Franziskaner und der Jesuiten doch zu einem gewissen Rückschlag gekommen zu sein. 1818 machten die Katholiken nur zwei Fünftel, die Orthodoxen drei Fünftel aus. An dieser Verringerung trug auch die Auswanderung nach Konstantinopel und Smyrna bei. Die Entwicklung im einzelnen ist ziemlich unübersichtlich, da drei verschiedene Riten (lateinisch, griechisch-uniert und griechisch-orthodox) nebeneinander standen. Gerade über das Verhältnis der Riten hätte man gerne mehr Klarheit. Interessant ist das Vorkommen einer Kirche der hl. Veneranda, einer Heiligen, die dem Hagiographen ein immer noch ungelöstes Problem aufgibt. Vielleicht erklärt sich das Vorkommen dieses sonst sehr seltenen Heiligenkultes auf Tinos aus dem Einfluß des albanischen Bevölkerungselementes. Gerade in Albanien ist nämlich der Kult dieser Heiligen (alb. Shna Premtë) ziemlich verbreitet (offensichtlich in Anknüpfung an Vorstellungen des vorchristlichen Volksglaubens). — S. 56 lies „Barat“ statt „Carat“.

Breslau.

Georg Stadtmüller.

C. Chevalier, S.J., *La Mariologie de Saint Jean Damascène*. Roma Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1956. 262 S. (= *Orientalia Christiana Analecta* 109).

Dieses Werk, das mit dem „Prix du concours international de l'Institut Catholique de Paris“ (1954) ausgezeichnet wurde, gibt die erste Sonderbehandlung eines Themas, das nur den Dogmenhistoriker zu interessieren vermag. Die umfangreiche Einleitung (S. 11—44) handelt über den Lebensgang und die geistige Persönlichkeit des Joannes von Damaskos. Ch. glaubt, ihm eine für seine Zeit kritische Geisteshaltung nachrühmen zu dürfen, die besonders in seiner gelegentlichen Kritik an Apokryphen zum Ausdruck komme. Die Verwendung erbauerlicher Züge glaubt Ch. entschuldigen zu können: „Il parle comme ferait un critique qui ayant a traiter des Saint provençaux devant un auditoire du pays, ... ne voudrait pas blesser les sentiments des gens simples qui l'écoutent“ (S. 87). Seine geistige Selbständigkeit sei außerordentlich groß. Sie äußere sich z. B. in der Heranziehung des Aristoteles, vor allem aber in der synthetischen Zusammenfassung seiner Vorgänger. — Für die Literatur- und Geistesgeschichte (sowie insbesondere für die Bibliotheksgeschichte) jener Zeit sind aufschlußreich die Ausführungen über die von Jo. v. Dam. benutzten Quellen und über die Studienpflege in den Klöstern (S. 27—44). Die streng asketische Klosterordnung, die den Großteil des Tages für die asketischen Übungen und für das kanonische Offizium bestimmte, machte in den östlichen Klöstern jener Zeit eine eigentliche Studienpflege unmöglich. Die ausgebreiteten Literaturkenntnisse, über die Jo. v. Dam. verfügte, hatte er sich vor seinem Eintritt in das Kloster erworben. Antikheidnische Autoren (z. B. Aristoteles, Euripides) sind freilich auch bei ihm nur sehr spärlich benutzt. Seine Quellen sind fast ausschließlich theologische und kirchengeschichtliche Schriften. Die drei großen Kappadokier allein stellen fast die Hälfte der Zitate. Nicht benutzt wurden häretische Schriften, mit Ausnahme von Origenes, *περί ἀρχῶν*.

Der dogmengeschichtliche Hauptteil des Werkes gliedert sich in: I. La vie éternelle de la Ste. Vierge. (Prädestination, prophetische Vor-

aussagen). — II. Vie terrestre de la Ste. Vierge (Vorfahren, Eltern, Geburt, Name, Ehe mit Joseph, Witwenschaft, Heimgang und Himmelfahrt). — III. Maternité divine. — IV. Conséquences négatives de la maternité virginal (Freiheit von Sünde usw.). — V. Conséquences positives de la maternité virginal (Gnadengaben, Tugenden usw.). — VI. Part de Marie à la rédemption, dormition et assumption — Vie liturgique. — VII. Marie et l'Église.

Jo. v. Dam. gilt als der größte und selbständigste Denker der alten Ostkirche. Daher eröffnet uns diese Monographie zugleich einen Einblick in die ostkirchliche Theologie überhaupt. Sie ist dem rationalen Denken völlig abgewandt, die „Imagination“ spielt eine verhängnisvolle Rolle. Von besonderem Wert ist in dieser Hinsicht der Abschnitt über den Gebrauch von „Figuren“, Vergleichen und Analogien (S. 49—58). Diese Vorstellungsbilder haben — dies dürfte für die ostkirchliche Theologie (im Gegensatz zur Scholastik) überhaupt gelten — bei Jo. v. Dam. geradezu den Wert von Beweis- und Erkenntnismitteln. Von dieser Feststellung ausgehend formuliert Ch. den Unterschied zwischen der westlichen und der östlichen Theologie sehr scharf, aber zutreffend: „L'occidental veut couler le réel dans le moule rêché de la déduction, là seulement il trouve satisfaction et repos. L'oriental, comme l'enfant, appréhende par ensembles. C'est, ne disons pas plus vrai, mais vrai d'une autre manière“ (S. 53). Für Jo. v. Dam. und seine Zuhörer müssen diese Analogien eine tiefe Überzeugungskraft besessen haben. Es wäre eine wichtige Aufgabe der allgemeinen Philosophie- und Theologiegeschichte, einmal die Rolle der Analogie als selbständiges Erkenntnismittel im Denken der Ostkirche und der Westkirche zu verfolgen. — S. 26 Anm. 2 lies Granić statt Granié.

Breslau.

Georg Stadtmüller.

Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*. Thomas-Verlag Jacob Hegner, Wien-Leipzig 1936. 276 S. und 2 Tafeln.

Das Starzentum ist den nichtrussischen Lesern wohl am meisten durch die „Brüder Karamazov“ Dostojevskijs bekannt geworden. Bis jetzt fehlte selbst in der russischen theologischen Literatur eine befriedigende synthetische Darstellung dieser eigentümlichen Erscheinung des russischen mönchischen Lebens. Im Buche von Smolitsch haben wir den ersten Versuch einer systematischen Darstellung der Geschichte des Starzentums auf russischem Boden. — Der Hauptteil des Buches enthält eine Reihe kurzer Lebensbeschreibungen der bedeutendsten russischen Starzen: Nil Sorskij (16. Jahrhundert), Paisij Veličkovskij (1722 bis 1794), und direkte und indirekte Fortsetzer seines Werkes: Feofan († 1832), Leonid (1768—1841), Makarij von Optina († 1860), Ignatij Brjančaninov (1807—1867), Feofan von Vyšen (1815—1894), Amvrosij von Optina (1812—1891) lernt hier der Leser nicht nur aus den biographischen Skizzen, sondern auch aus den einzelnen Bruchstücken ihrer Werke und Briefe kennen, die der Verf. trotz des nicht allzu großen Raumes, der ihm zur Verfügung stand, in guter Auswahl bietet. Das Buch schließt mit einem Kapitel über den heilig gesprochenen Starez Serafim von Sarov (1759—1835). Die bestehende Literatur über Starzen, die meist belehrenden Charakter hat, und die Werke der Starzen hat der Verfasser mit einer Vollständigkeit ausnutzen können, die in einer im Auslande geschriebenen Arbeit direkt erstaunlich ist. Das Bild, das aus den schlicht gehaltenen biographischen Darstellungen, aus den gutgewählten Erzählungen der Zeitgenossen und aus den ausgewählten Stücken der

Schriften der Starzen zusammengeflochten ist, ist im großen und ganzen ausgezeichnet gelungen.

Das Starzentum vereinigt in sich mehrere Traditionen der russischen Asketik und des russischen Klosterlebens. Diese Traditionen sind vom Verfasser zum Teil beachtet; vor allem „Jurodstvo“, diese Form der russischen „heiligen Narrheit“, die Lichtmystik, das unaufhörliche Gebet, die Lehren der Hesychasten kreuzen sich im russischen Starzentum. Die Darstellung Smolitschs gibt auch dem Wesen des Starzentums gemäß ein inhaltreiches Bild der Wirkung der Starzen in der „Welt“, — denn eigentlich das Charakteristische für das russische Starzentum ist eben die ständige Verbindung mit den außer den Klöstern stehenden Christen, die beraten, beeinflußt und geleitet werden. Dostojevskij hat sehr richtig seine Darstellung des Starzen Zosima mit dem Bilde der Menschen, die sich in seiner Zelle versammeln, um vom Starzen ihre Streitigkeiten begleichen zu lassen, begonnen, und nicht umsonst läßt Dostojevskij Zosima seinen Lieblingsschüler, Aljoša Karamazov, aus dem Kloster in die Welt schicken. Denn eben Durchdringung der Welt mit dem Element der christlichen Liebe war eine Aufgabe, die das russische Starzentum erfüllt hat. Der Verfasser zeigt — leider nur gelegentlich und beiläufig —, welchen Einfluß das Starzentum auf die weltliche Kultur — zumal in ihren bedeutendsten Vertretern (es genügt hier nur die im Buche erwähnten Dostojevskij und Tolstoj, den Begründer des Slavophilentums I. Kirejevskij und die Philosophen K. Leontjev und Vl. Solovjov zu nennen) — gewonnen hat. Sehr charakteristisch ist es, daß die Starzen nicht nur die Übersetzung der Kirchenväter ins Russische durchführen und leiten, sondern sich selber mit den modernen Strömungen der weltlichen Kultur beschäftigen, — gelegentlich Erwähnungen Schellings, Hegels, Fichtes als der Schriftsteller, mit denen sich die Starzen beschäftigen, ist sehr kennzeichnend (man sollte u. a. hinzufügen, daß auch einer der Mitarbeiter der Optinschen Starzen, der bei Smolitsch erwähnte Prof. Golubinskij, einer der ersten Kenner des deutschen Idealismus in Rußland war).

Man muß leider sagen, daß der Verfasser sein äußerst interessantes Buch — wahrscheinlich unter dem Einfluß seiner Quellen — etwas eingeengt hat, indem er das Starzentum ausschließlich als eine Erscheinung des Klosterlebens behandelt. Vor allem verstärkt diesen Eindruck das einleitende Kapitel, das das ganze Problem des Starzentums auf die geistige Leitung der jungen Mönche innerhalb der Klöster beschränkt (das hat bekanntlich auch Dostojevskij an mancher Stelle getan), bilden doch das meiste, worüber das einleitende Kapitel handelt, die Probleme der spezifisch mönchischen Asketik und der mönchischen geistigen Führung. Aber fast alle wesentlichen Elemente der Asketik des Starzentums führen uns aus der mönchischen Gemeinde in die Welt hinaus: so das unaufhörliche Gebet (dessen Ursprung der Verfasser, wie es scheint, auf die Hesychasten zurückführen will, das schon im 12. Jahrh. zu der asketischen Praxis des Kiever Höhlenklosters gehörte — vgl. den Mönch Nikolaj Svjatoša († 1142), und das im alten Rußland zum ersten Male schon in der „Belehrung“ des Fürsten Vladimir Monomach als Element der innerweltlichen Askese vorkommt, — vgl. in der Nestor-Chronik unter dem Jahre 1096; diese Stelle ist, soweit ich sehe, von der Forschung noch nie bemerkt worden)¹⁾. Dasselbe kann man über „Jurodstvo“

1) Das Vorhandensein des „unaufhörlichen Gebets“ im Rußland des 11./12. Jhs. zu erklären, wäre vielleicht nicht schwer, wenn man die unter dem Namen Simeon des Neuen Theologen überlieferte Schrift $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\acute{\omega}\nu$

sagen, das keinesfalls vorwiegend zu der Praxis der Klöster gehörte (das erste Beispiel des „Jurodstvo“ in Rußland — Nestor-Chronik unter dem Jahre 1074 — ist ein ganz typischer Fall, obwohl manche Forscher das Wort „jurodstvo“ an dieser Stelle für zufällig halten). Das unaufhörliche Gebet und das „Jurodstvo“ gehören zu solchen Elementen des Starzentums, die die Tendenz haben, sich auch außerhalb der Klostermauern in der Welt auszubreiten. Der Verfasser merkt aber diese Ausbreitung, wie es scheint, nicht. — Hat der Verfasser sein Blickfeld „räumlich“ etwas eingeengt, so kann man dasselbe über den zeitlichen Rahmen seiner Arbeit sagen. Man sollte betonen, daß die vom Verfasser behandelte, von Paisij Veričkovskij ausgehende Bewegung nur Wiedergeburt einer älteren Tradition ist: bei Smolitsch bleibt Nil Sorskij im 16. Jahrh. eine ganz vereinzelt Erscheinung. Erforderte die genaue Feststellung der älteren Tradition vielleicht eine zu große Arbeit, so sollte mindestens auf Vorhandensein einer solchen Tradition hingewiesen werden.

Daß der Verfasser nicht auf manche, dem Starzentum „verwandte“ Erscheinungen eingegangen ist, kann man verstehen: der hl. Tichon von Zadonsk etwa steht geistig in einer ganz anderen Tradition als die „Starzen“, obwohl er ihnen in vielem verwandt ist; an dem Stoff, der die Starzen selbst betrifft, vermißt man nur gelegentlich eine andere Seite: am schmerzlichsten vermisse ich ein sehr interessantes Selbstbekenntnis des hl. Serafim von Sarov, der selbst sagte, daß er sich keinesfalls als einen Seelenkennner fühle: er sage im Gespräch mit einem jeden Besucher das, was ihm beim Anblick des Menschen zuerst in den Sinn käme, in der Überzeugung, das sei eine Eingebung Gottes, und das sei immer die richtige Antwort auf die Fragen des Besuchers — auch im Falle, wo diese Fragen gar nicht ausgesprochen worden sind —, von den Nöten der Besucher habe der Heilige keine konkrete Vorstellung. — Fehlt vielleicht noch eine oder andere interessante Seite, so ist der Stoff sonst in seltener Fülle und Vielseitigkeit geboten. Dabei muß man, wie gesagt, besonders hervorheben, daß eine solche Stoffsammlung zum ersten Male entsteht. Wenn man aus dem Buch kein einheitliches Bild von der „Lehre der Starzen“ erhält, so ist daran keinesfalls der Verfasser schuld, — das Starzentum ist vielmehr für die Praxis wie für die Lehre interessiert, und so ist die theoretische „Buntheit“ der Ansichten der Starzen durchaus verständlich. Man dürfte wohl vom Buche mindestens einen Versuch, die Hauptzüge der Praxis der Starzen, die Hauptzüge ihres Frömmigkeitstypus auszuarbeiten, erwarten. Doch neigt der Verfasser keinesfalls zu Verallgemeinerungen, und wir nehmen das Dargebotene auch in dieser Gestalt dankbar entgegen.

Unebenheiten in den Übersetzungen der griechischen, kirchenslavischen und russischen Texte fehlen leider nicht. Sind sie aber meist stilistischer Natur (etwa das unnötige „Väterchen“ als Übersetzung der Anrede „batjuška“ einem Priester gegenüber, seltsame Übersetzung des russ. „vy“ = „Sie“ mit „Ihr“ u. ähnl.), so ist jedenfalls die Wiedergabe des griechischen νοϋς, russ. „um“ als „Verstand“ (statt „Geist“) ein etwas schwerwiegenderer Fehler: mancher Satz der ausgesprochenen „Herzens theologie“ der Starzen erscheint dadurch im falschen Licht!

τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς für echt hält, was zum Beispiel B. Schmidt „Das geistige Gebet“ (Breslauer Lic. Diss. 1916, Halle/Saale 1916, die übrigen Smolitsch nicht kennt) tut. Die russischen zit. Zeugnisse sprechen jedenfalls auch für die Echtheit dieser Schrift.

Doch sind diese Mängel alle durchaus nebensächlich. Der Leser erhält aus dem Buche ein plastisches Bild einer eigenartigen Seite der Geschichte der russischen Frömmigkeit. Erweckt das Buch viele Fragen, die es selbst nicht mal andeutungsweise beantwortet, so ist das vielleicht eher als Vorzug dieser schönen Veröffentlichung zu werten.

Halle a. S.

D. Tschizemskij.

Aus Zeitschriften.

Historische Zeitschrift. Jahrg. 1936: A. Helbock, Volk und Staat der Germanen. Richard Schmidt, Heinrich der Löwe. H. Holdack, Viktor Hehn und Ferdinand Gregorovius. C. Erdmann, Die Anfänge der staatlichen Propaganda im Investiturstreit. K. Burdach †, Die Wahl Friedrichs II. zum römischen Kaiser. Wilhelm Grau, Geschichte der Judenfrage. R. Adam, Wesen und Grenzen der organischen Geschichtsauffassung bei Herder. R. Stadelmann, Friedensversuche im ersten Jahr des Weltkriegs.

Jahrg. 1937: Baierhaus, Die konservative Staatsidee in Frankreich. R. Scholz, Marsilius von Padua. H. von Srbik, Zur gesamtdeutschen Geschichtsauffassung. Rundnagel, Der Mythos vom Herzog Widukind. J. Heckel, Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche Staats- und Kirchenrecht durch Julius Stahl.

Revue Bénédictine. Jahrg. 1936: A. Wilmart, Le florilège de St. Gatien. F. Schmidt, Eine frühe Rezension des Werks De concordia des Hl. Anselm von Canterbury. C. Lambot, Sept sermons inédits de St. Augustin dans un homélaire du Mont Cassin. G. Morin, Lettres inédites des papes Alexandre II et St. Grégoire VII.

Jahrg. 1937: B. Cappelle, La main de St. Grégoire dans le sacramentaire grégorien. P. David, Un recueil de conférences monastiques irlandaises du 8. siècle. A. Wilmart, Poèmes de Gautier de Châtillon.

Revue d'Histoire ecclésiastique. Jahrg. 1937: H. Favre, Credo ... in filium Dei ... mortuum et sepultum. H. van den Eynde, L'inscription sépulcrale de Novatien. P. Galtier, Pénitents et Convertis. M. Richard, Une scolie d'Origène indûment attribuée à Denys d'Alexandrie. Ch. Martin, Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople. C. Looten, Richard Hooker.

Recherches de Théologie ancienne et médiévale. Jahrg. 1937: A. Dondaine, O.P., La somme de Simon de Hinton. F. Pelster, S.J., Cod. 152 der Bibliothek von St. Antonio in Padua und seine Quästionen. B. Smalley, La glossa ordinaria. F. Pelster, S.J., Les manuscrits de Bombolognus de Bologne. D. B. Cappelle, Le Logos, Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte. J. Bayart, S.J., The concept of mystery according to St. Anselm of Canterbury. A. Hayen, S.J., Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences? P. Glorieux, Le Quodlibet de Pierre de Tarentaise.

Aus der Sammlung *Ecclesia*. Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirche (hrsg. von Friedr. Siegmund-Schulze), sind bisher folgende Bände erschienen, worauf besonders hingewiesen wird:

I. Die britischen Länder. Die Kirche von England (1934). — II. Die skandinavischen Länder. Die Kirche von Schweden (1935). Die Kirche von Norwegen (1936). Die Kirche in Dänemark (1937). Die Kirche in Island (1937). — III. Die mitteleuropäischen Länder. Die evangelischen Kirchen der Schweiz (1935). Die evangelischen Kirchen der Niederlande (1934). Die altkatholische Kirche (1935). — IV. Deutschsprachige Länder. Die evangelische Kirche in Österreich (1935). — V. Die osteuropäischen Länder. Die Kirchen der Tschechoslowakei (1937). Die evangelischen Kirchen in Polen (1938).