

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Ethik — der Bereich des Vorläufigen.

Von Hans Michael Müller, Königsberg/Pr., Cäcilienallee 13a.

Die beiden neuesten, umfassend gearbeiteten Ethiken der protestantischen Theologie zwingen ebenso sehr zu einer Betrachtung über das Wesen der Ethik im Sinne der hier gegebenen Überschrift, wie von anderer Seite her die neueste Darlegung der christlichen Veröhnungslehre zu der Beobachtung hinführt, daß Ethik die Behandlung des menschlich Vorläufigen im Unterschied zum göttlich Endgültigen ist.

Die übliche Darstellung der Ethik innerhalb des Protestantismus besteht in der Ableitung der einzelnen Forderungen aus dem Evangelium. Auch in den Ethiken von Reinhold Seeberg und Alfred Dedo Müller ist dieses Verfahren wenn nicht grundlegend, so doch immer wieder ausschlaggebend. Allerdings muß die Einschränkung gemacht werden, daß Reinhold Seeberg mit großer Energie das lutherische Erbe zur Geltung bringt: daß die Gemeinschaftsordnungen als solche weder sittlich noch widersittlich, sondern natürlich sind. Von hier aus ergibt sich der eigentümliche Sachverhalt, daß Seeberg oft viel wirklichkeitsnäher sprechen kann als Dedo Müller, der sich gerade die Behandlung des evangelischen Wegs der „Verwirklichung“ des Guten vorgenommen hat und mit einer bewundernswerten Stofffülle und Übersichtlichkeit in Einzelfragen einen Querschnitt durch die jüngste Literatur auf allen Gebieten des Gemeinschaftslebens konkret vorführt. Dagegen gibt Seeberg ein Lehrbuch dessen, was von der letzten Generation erarbeitet ist und informiert vor allem darüber, wie die durchgehende Tradition sich mit der Gegenwart lebendig verknüpfen kann. Trotz dieses Sachverhaltes ist es so, daß die mehr traditionsgebundene Behandlung der Ethik deren eigentliche Gegenwartsfrage offen hält, während die auf Wirklichkeitsnähe bedachte, von Konkretheit strotzende Darstellung die entscheidende Frage verstopft — und zwar gerade durch die Überfülle des Dargebotenen. In beiden Fällen ist ausschlaggebend das Verhältnis zum lutherischen Erbe. Bei Seeberg ist es entschieden bestimmend, bei Dedo Müller wird es überschwemmt und verschüttet. Daraus folgt, daß Seeberg auf die prägenden Kräfte unserer Gegenwart positiv einzugehen weiß, während Dedo Müller nach Art des inhaltenden Widerstandes, militärisch ausgedrückt, sich ihnen gegenüber verhält.

Worum es sich bei diesem lutherischen Erbe handelt, zeigt am besten ein Blick auf eine bedeutsame dogmatische Erscheinung der letzten Jahre: Karl Heim, Jesus, der Weltvollender. Heim führt zuletzt darauf hinaus, daß sich für den evangelischen Christen die Ethik erübrigt; er bedarf keiner neuen Gesetzlichkeit, denn er lebt durch den Kontakt mit dem ewigen Kraftstrom Gottes. Gerade diese Betonung eines lutherischen Moments macht die totale Verschiebung bei Heim in anderer Hinsicht um so deutlicher. Denn für Luthers Betrachtung der irdischen Dinge unter dem Gesichtspunkte des „Reiches Gottes zur linken Hand“ hat Heim kein Verständnis. An die Stelle des Neben-

einander und Füreinander der beiden Reiche Gottes, wie Luther von ihnen spricht (irdische Notordnung und evangelische Heilsordnung), rückt Heim faktisch das Gegeneinander der Gottlosigkeit (des Satans) und der Christusherrschaft. So hat zwar Heim den Gesichtspunkt bewahrt, daß durch die Erfüllung des Glaubens sich Ethik erübrigt, er hat aber zugleich den anderen lutherischen Gedanken vom tragenden Fundament aller Ethik in der gesamten Menschenwelt (Reich Gottes zur Linken) preisgegeben. Dies wirkt um so befremdlicher, als hierdurch die starken Elemente der natürlichen Theologie, von denen Heims ganzes Denken durchzogen und getragen wird, gänzlich ungeklärt unter den Tisch fallen. Denn Heim betont ja ständig, daß „jeder echte Gottesglaube“ z. B. eine Enderwartung in sich schließt, den Menschen „über Wasser“ hält, ihn unwiderstehlich macht usw. Dies dürfte doch in der ganzen Welt, für alle Religionen und urwüchsigen Weltanschauungen gelten. Zum mindesten die ethische Auswirkung gilt überall. Indem wir das beobachten, stehen wir mitten in dem, was Ethik als das gottgewollt Vorläufige ist.

Ehe die theologische Frage zum Abschluß gebracht werden kann, wie sich das gottgewollt Vorläufige zum evangelisch Endgültigen verhält, muß zunächst einmal die Tatsache dieses Unterschieds gesehen werden.

Vom Vorläufigen, als der allgemeinen Bestimmung, führt kein zwingend sicherer Weg zum Endgültigen, zur Erfüllung.

Etwas Vorläufiges ist die Bestimmung jedes reifen Mädchens zur Mutterschaft. Etwas ganz anderes ist die Frage, ob und wem die endgültige Erfüllung des Mädchentums geschenkt wird oder nicht.

So spricht Luther von einer vorläufigen und einer endgültigen Herrschaft Gottes.

Heim streicht den ungeheuren Bereich des gottgewollt Vorläufigen und macht daraus ein Reich des satanisch Verworfenen.

Luther erklärt, Christus sei Herr über die beiden Reiche Gottes, über das endgültige und über das vorläufige; er sei dem Glaubenden der „Allestuer“ (Fac totum) in Wirtschaft, Familie und Politik. Aber Luther leugnet deshalb nicht, daß es auch, abgesehen von Christus, im Reich der Vorläufigkeit die irdisch wichtigsten Entscheidungen für oder gegen Gott gibt.

Wir werden nicht umhin können, als Christen unsere Ethik auf diesen Sachverhalt zu begründen, wenn anders wir sie glaubwürdig und sachlich überzeugend vorbringen wollen. Dazu verpflichtet uns gerade die lutherische Einsicht — im Unterschied zur katholischen und calvinistischen Gesetzlichkeit —, daß der starke Glaube die Ethik hin-fällig werden läßt, daß also der Christ, solange er der Ethik bedarf, nichts besseres darstellt als der natürliche Mensch, der er ja auch selbst zeitlebens bleibt. Wenn es keine doppelte Moral geben soll, muß es eine sachlich überzeugende, glaubwürdige Ethik für alle Glieder ein und desselben Kulturkreises geben. Die Aufgabe, die uns hiermit gestellt ist, führt sofort in die Frage hinein, ob und inwiefern eine spezifisch christliche Ethik möglich sei. Wenn man die genannte Aufgabe anfaßt, wird man sehr bald merken, daß die ethischen Erkenntnisse, wenn sie etwas taugen, auch dem natürlichen Menschen einleuchten. Das muß so sein; denn sie gehören in den Bereich der Herrschaft Gottes „zur linken Hand“. Der Bereich des Ethischen ist ein allgemein-menschlicher, kein spezifisch christlicher. Diesem Umstand tragen auch tatsächlich alle christlichen Ethiken Rechnung, sofern sie nicht eine höhere Moral für

die Auserwählten und eine niedere für die Weltkinder (die nebenbei auch Christen sein mögen) vorbringen wollen. Eine Ethik der moralisch Auserwählten wäre aber lutherisch geurteilt ein Widerspruch in sich selbst; denn der sogenannte dritte Gebrauch des Gesetzes bringt inhaltlich nichts anderes als genau eben das, was der „natürliche, rechtliche und politische“ Gebrauch des Gesetzes in sich schließt. So fundamental wie die Rechtfertigungslehre (ja ein Teil ihrer selbst) ist Luthers Lehre, daß das Doppelgebot der Liebe, daß man Gott über alles und seinen Nächsten wie sich selbst lieben soll, „die alte Lehre“ ist, die Lehre nämlich des Gesetzes, dessen Grund und Ziel die Forderung der Liebe ist, während die Frohbotschaft des Evangeliums von einer dem gewöhnlichen Menschen unerschwinglichen Erfüllung und Ausbreitung der Liebe handelt. Eben diese im „alten Wesen“ unerschwingliche Vollendung der Schöpfung aber kann — gemäß der Rechtfertigungslehre — schlechterdings nie als Gegenstand und Anlaß einer moralischen Ordnung und ethischen Bemühung bezeichnet werden. Das Endgültige kommt ganz anders zustande als das Vorläufige, so gewiß Gottes Schaffen etwas absolut anderes ist als das menschliche Machen. Und doch ist das Vorläufige, „die alte Lehre“, die Ausbreitung des ethisch Möglichen und Nötigen unerläßlich und bleibt für den jetzigen Zustand der Welt unwiderruflich in den Plan Gottes eingeschlossen, wie er allumfassend Christen und Nichtchristen, „Türken und Heiden“, Japaner, Europäer und Amerikaner übergreift.

Zu dieser Betrachtung und Behandlung gibt es von Reinhold Seeberg her einen Zugang, von Alfred Dedo Müller her nicht.

Man vergleiche etwa bei Seeberg die folgenden Ausführungen:

„Dies ist die lutherische Auffassung des menschlichen Gemeinschaftslebens und der in ihm sich bewährenden christlichen Sittlichkeit:

Nicht sollen christliche Gesetze für Industrie und Handel oder eine christliche Politik gefunden werden, was nur zu unnatürlichem und daher sittlich kraftlosem Scheinwesen führt. Vielmehr sollen sich diese Vereinigungen und Verbände nach der ihnen immanenten natürlichen oder vernunftgemäßen Notwendigkeit, d. h. eigengesetzlich oder in ihrer national und geschichtlich bedingten Eigenart entfalten. Je mehr das geschieht, desto gesünder und nützlicher werden sie sich gestalten und sich erweisen. Dem Christen kommt es also von seinem Standpunkt her darauf an, daß die naturgemäße Entwicklung dieser Gemeinschaften erkannt, Veraltetes abgetan und der sich eröffnende Fortschritt durch eine vernünftige oder zweckmäßige Gesetzgebung gefördert werde. Zu der vernunftgemäßen Zweckmäßigkeit eines Gesetzes gehört aber, daß es Ausdruck des reinen sozialen Wollens ist und niemanden in die Lage setzt, die übrigen als bloße Mittel seines egoistischen Zweckes zu mißbrauchen. In dem Grade, als dies erstrebt wird, wird es dem Christen möglich sein, in freier Überzeugung als sittlicher Mensch in diesen Gemeinschaften mitzuarbeiten und sie als Mittel für das Reich Gottes zu schätzen. Aber der Wille hierzu faßt die Absicht fortgesetzter Bekämpfung des Bösen in sich. Der Christ wird also auch dann und dort, wo dies ideale Verhältnis noch nicht erreicht ist oder auch noch ganz fern zu liegen scheint, gerade durch seinen sittlichen Willen angetrieben werden, sich in diesen Gemeinschaften zu betätigen und sie nach dem Maß seiner Kräfte aus den Fesseln sündhafter Tendenzen zu befreien“ (S. 190).

„Der sittliche Mensch muß eben selbst in der natürlichen Gemeinschaft leben und nicht nur ihr

Kritiker sein wollen. Nur so vermag er sie zu verstehen und sie wirklich zu fördern“ (S. 189).

„Wir werden uns auch etwa neuen, für die Gemeinschaft notwendig gewordenen Formen und Ordnungen zu unterwerfen haben, obwohl wir persönlich ihrer nicht bedürfen und die gewohnten uns einleuchtender und bequemer sind. Das kann von den Gewohnheiten des täglichen Lebens gelten, aber ebenso auch von den großen Wandlungen des öffentlichen Lebens, wie von neuen Lebensformen, Gesetzen oder einer neuen Verfassung. Hierdurch wird der persönliche und freie Charakter des sittlichen Lebens in keiner Weise beschränkt, da wir uns ja freiwillig den Lebensformen und -ordnungen fügen, die in der Gemeinschaft zu dieser Zeit als leitend angesehen werden.

Nicht ein Wandel der persönlichen Überzeugung braucht also dabei eingetreten zu sein, sondern es genügt die Überzeugung, daß in den gegebenen Verhältnissen die neue Ordnung der Gesamtheit am besten dient“ (S. 194).

Es darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß die Beleuchtung dieser Fragen dann wieder schwankend wird, wenn wir an das Reich Gottes als das „oberste Ideal“ (S. 17, 41 f.), als Grundlage des „Lebensideals“ (S. 171), an die Auswirkung des Evangeliums „in der Form des gebietenden Sittengesetzes“ (S. 105) denken. Ebenso wird als fraglich zu bezeichnen sein, und zwar im Blick auf Luthers Lehre von den beiden Reichen, wenn es heißt: „daß erst die christlich-sittliche Weltanschauung den Völkern die Beziehung zu den das Dasein beherrschenden Idealen sichert und dadurch die Möglichkeit zu dem höchsten Kulturfortschritt bringt“ (S. 208). Wenn Seeberg sagt: „Das Miterleben der sozialen Not und die frohe Bereitschaft, ihr abzuhelpen, ist ein Grundzug des Evangeliums“ (S. 207), so gehört dieser Impuls und diese Pflicht für Luther zur „alten Lehre“, ins Gesetz. Dieser Sachverhalt kommt bei Seeberg wiederum zur Geltung in dem, was er etwa über das Kirchenrecht und über das Verhältnis von Kultur und Religion sagt: „Nicht also, sofern die Kirche das werdende Gottesreich ist, tritt sie mit dem Staat in ein Rechtsverhältnis; sondern sofern sie eine menschliche Gemeinschaft ist, die der Formen einer solchen bedarf. Indem aber der Staat diese Ordnungen anerkennt, erhält die Kirche ein rechtsgültiges Bekenntnis und eine rechtsgültige Verfassung, rechtlich befugte Behörden, rechtsverantwortliche Beamte und mit alledem das Kirchenrecht“ (S. 226). „Religion und Sittlichkeit sind allerdings persönliches Erleben; aber trotzdem ist der Satz „Religion ist Privatsache“ falsch. Wie etwa die Stillung meines Hungers Privatsache ist und ich doch durch meine Naturanlage dazu genötigt bin und auch zur Fürsorge für den Hunger anderer verpflichtet bin, ähnlich liegt es auch hier. Persönliche Religion verpflichtet, wie zur Erhaltung des objektiven Bestandes der Religion, so auch zur Mitteilung an die Gemeinschaft. Religion ist Sache der Volksgemeinschaft. Der geistige Niedergang der Völker ist stets durch Irreligiosität gekennzeichnet. Daher ist es Pflicht des Volkes, an der sein Innenleben auf das tiefste bestimmenden Religion festzuhalten und sie der jungen Generation mitzuteilen“ (S. 292)...

Ein quälender Zug, die Verkoppelung empirischer Erörterung und dogmatischer Behauptung, zieht sich durch Dedo Müllers Ethik. Es soll hier nicht die Gefahr der Kasuistik erörtert werden. Es muß aber einmal gesagt werden, daß es über kurz oder lang schwer erträglich

ist, wenn bei der Erarbeitung sachlicher Tatbestände ständig im Interesse des christlichen Ethikers auch die Stimmen der Nichtchristen, der Juristen, Politiker und anderer zitiert werden, und aber ebenso unentwegt die These vom „Realismus des Glaubens“ durchgepaukt werden soll; daß der „objektive Sinn der Unmittelbarkeit“ nur „theologisch“ entdeckt werden könne — „er lernt sich, dürfen wir sagen, nur am Altar, nur im Stehen vor Gott“ (S. 178). Das mag der Katholik sagen und der Calvinist, lutherisch geurteilt ist es das heillose „Ineinanderkäuen und Zusammenbräuen“ der „beiden Reiche“, die alte jüdische Vermengung von irdischer Lohnordnung und erfolgsunabhängiger Gnadenordnung. Im Unterschied zu Augustin hat Luther niemals dazu aufgefordert, daß man den Kulturerfolg durch Reich-Gottes-Arbeit garantieren möge. Das Erschreckende an der Dedo Müllerschen Ethik ist ihre universale Krafftleistung im Dienste dieser Bemühung, die wesenhaft in Rom und in Canterbury am Platze ist —, die dort aber auch viel überzeugender und praktisch einleuchtender durchgeführt werden kann, weil der Katholizismus und das Angelsächsentum bewußt auf der Basis der natürlichen Theologie und des natürlichen Sittengesetzes aufbauen. Dedo Müller dagegen ist in der Zwangslage, bei jeder ethischen Realisierung die dogmatische Behauptung: ihr Sinn ergebe sich aus dem Evangelium! vorschalten zu müssen. Ganz abgesehen davon, daß hierdurch das Evangelium methodisch ins Gesetz verkehrt wird, ergibt sich an so und so vielen Stellen eine geradezu peinliche Entwürdigung des Evangeliums dadurch, daß es nun als Potenz für eine ethische Banalität erscheint. Jede große ethische Einsicht, hinter die man nicht mehr zurück kann, ist in gewisser Weise eine heilige Banalität. Darum betont ja auch Luther, wenn das Gesetz einem Menschen verdeutlicht werde, so müsse er zugeben: Ja, es ist also, was du sagst! Auch der natürliche Mensch muß das einräumen, ganz unabhängig davon, ob er von den „guten Werken des Glaubens“ etwas gehört hat oder nicht. Bei Luther ist es ein himmelweiter Unterschied, ob er Ethik treibt, wie in den entsprechenden Abschnitten der Schrift „An die Pfarrherren wider den Wucher zu predigen“, oder ob er die Wunderart der Glaubenserfüllung beschreibt, wie an den vielen, vielen Höhepunkten im „Sermon von den guten Werken“. Dieser schlechthin entscheidende Unterschied ist bei Dedo Müller gefüllt und wird von ihm, das ist das schlimme, methodisch verwischt. Achtet man darauf, so wird seine Ethik geradezu ein Schulbeispiel der Belehrung darüber, welche Folgen es hat, wenn man die ethischen Fragen nicht in den Bereich des Vorläufigen einordnet, in ihm stehen und gelten läßt, sondern sie um jeden Preis aus der Sphäre des Endgültigen ableiten und von daher mit einer Weihe versehen will, die ihnen nun einmal nicht zukommt. Denn die Weihe der Ethik gehört zum Reich „der linken Hand“. Die Weihe des Evangeliums, die endgültige Erfüllung, sofern sie geschieht, macht Ethik überflüssig. Wo sie aber nicht geschieht, da bleibt die Weihe des Vorläufigen unangetastet und unmittelbar zu Gott — bei Christen und bei Nichtchristen.

Wir vergegenwärtigen uns einige Beispiele. Bei der Erörterung der Persönlichkeitsidee wird auf das Evangelium verwiesen, das die gesunde Entfaltung menschlichen Wesens dadurch verbürge, daß der Mensch verhindert werde, sich an die Stelle Gottes zu setzen. „Selbstübersteigerung irdischer Werte — und sei es auch der höchsten — bedeutet immer Selbsterstörung. Wer sich an die Stelle Gottes setzt, zerstört die Grundlagen seiner eigenen Existenz“ (S. 195). Diese ethische Erkenntnis folgt aus dem „Gesetz der Natur“, aus der „alten Lehre“. Sie ist einsichtig für jeden vernünftigen Menschen. Denn das Licht der

Vernunft ist von Gott. Das Evangelium als kritisches Prinzip eingeführt, ist gar nicht Evangelium, sondern Gesetz. Und was man hier „Evangelium“ nennt, banalisiert im schlechten Sinne das ungeheuer Neuartige der Reich-Gottes-Botschaft, der gegenüber die Rede von der „Selbstübersteigerung“ als Angstbotschaft und nicht als Frohbotschaft wirkt. Wenn dann von „alarmierenden“ Zuständen im Verkehrsleben gesprochen wird, daß aus der nicht evangelischen Glaubenshaltung die großen Verkehrsverluste zu erklären seien, weil der Kilometerrausch der individualistischen Verkehrsitten nur durch die Beseitigung jeder Ichgläubigkeit überwunden werden könne, wenn das Lebensrecht des Du in der heiligen Inbrunst der Liebe verankert und gesichert sei (S. 199), so sehen wir, wo man hinkommt, wenn das Evangelium in die Sachen der Verkehrsordnung hineingezogen wird, womit es noch viel weniger zu tun hat als mit der Eheordnung, für welche es nach Luther auch nicht da ist. Denn Evangelium ist nicht Gesetz, und die endgültige Erfüllung, die es bringt, regiert nicht nach Art einer neuen Gesetzlichkeit in den Bereich des Vorläufigen hinein, zu dem alle moralischen und rechtlichen Fragen der Ehe gehören.

Ein weiteres Beispiel: Dedo Müller will „einen neuen, nur theologisch beschreibbaren Sinn“ für die Tugend der Selbstbeherrschung gewinnen (S. 218). Und was kommt dabei heraus? Eine Einsicht, die jeder unverbogene, natürliche Mensch einsieht — oder er ist ethisch minderwertig! „In einer Arbeit ausharren, obwohl der Magen knurrt, die Gedanken zusammennehmen, obwohl einem vor Müdigkeit die Augen zufallen, einer sinnlichen Regung Widerstand leisten, obwohl der Sirengesang der Begehrlichkeit alle Seelenräume füllt und alle höchsten Erfüllungen vorgaukelt, der Aufgereiztheit der Nerven und den Einflüsterungen der Furcht Widerstand leisten, wo eine klare Pflicht ruft — das sind die Notwendigkeiten, an denen der Lebenssinn der Selbstbeherrschung ohne weiteres deutlich wird“ (S. 219).

Genau wie dieses Verständnis der Selbstbeherrschung in das Gebiet des „Gesetzes der Natur“ und des „Rechts der Natur“ gehört, so das über die Keuschheit Gesagte. „Keusch sein heißt die Quelle des Lebens rein halten, und die Naturkraft des Geschlechtlichen mit dem göttlichen Sinn des Menschseins überhaupt verbinden.“ Wie tief dieser Sachverhalt im Wesen des Menschen begründet ist, wissen nicht nur die Seelenforscher darzulegen, sondern alle höheren Religionen der Erde haben eine Ahnung davon und ein Wissen darum. Wenn dann der protestantische Ethiker den Satz anschließt (um nämlich den Primat des Evangeliums zu sichern): „So will die Tugend der Keuschheit nicht als Gesetz, das den Menschen zerbrechen, unfroh und arm machen will, sondern als frohe Botschaft, als Entfaltungsmöglichkeit und als Ausdrucksgebärde verstanden sein, die von der Größe und dem Reichtum der Verheißungen Kunde geben will, die Gott in verschwenderischer Fülle dem Menschen zugedacht hat“ — so klingt das vielleicht sehr überzeugend, aber ist nur um so verhängnisvoller. Das Wesentliche wird nicht gesagt. Hier muß man sich an das Lutherwort erinnern: „Stellet Regel und Ordnung, haltet Keuschheit, werdet ehelich, wie ihr wolleet. Allein sehet zu, daß ihr nicht meinet, damit Christen zu sein. Denkt nur nicht, daß solches heiße Christenheit oder Christlich Wesen. Denn solche Stücke kann alles die Vernunft erdenken und stiften und bedarf keines Christus dazu. Es ist euer Ding, bei euch und von euch selbst aus der Vernunft vorgenommen und zuvor in die Natur gepflanzt und geschaffen.“

Dedo Müllers grundsätzlicher Irrtum wird auf S. 240 (vgl. S. 352) eindeutig faßbar. Eben dort, wo nach Luther das Neue Testament den

Inbegriff des natürlichen Sittengesetzes gibt „enthüllt sich“ für den, der Gesetz und Evangelium vermengt, „der christliche Sinn der Gerechtigkeit“. Für Luther ist Matth. 7, 12 „Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihr ihnen auch“ das Grundgebot der *lex naturae*. Dies zu belegen, dürfte überflüssig sein. Kaum etwas liegt bei Luther so offen zutage wie dieser Tatbestand. Wenn Dedo Müller an Hand einer Katechismusformulierung (wie Gottes Wort uns reizen und treiben will zu rechten edlen, hohen Werken) fortfährt: „Hier ist der Gerechtigkeitsforderung der tiefste Sinn gegeben, den sie haben kann: sie verliert ihren bloß formalen Charakter, sie wird zum Gefäß der Liebe“ (S. 241), so sieht man aufs neue, was das Ergebnis ist, wenn man es nicht ernst nimmt, daß das Gebot und die Forderung der Liebe zur „alten Lehre“ gehört, die auch von Gott her ist und bleibt und für immer in Geltung steht! Es ist ein Unding, daß der Protestantismus sich daran gewöhnt hat, wenn man „Wort Gottes“ hört, sofort an „Evangelium“ zu denken. Es gibt immer schon zuvor und danach noch „das andere Wort“, die Gotteswirklichkeit und -wirksamkeit gesetzlicher Ordnung und Verpflichtung. Und überdies ist für Luther die Mannigfaltigkeit des gesamten Seins, Pflanzen und Tiere, Gestirne und Menschen, Atome und Wachstumsvorgänge getragen von dem ewigen Hauch und Willen, dem ständig wirkenden Schöpferwort. Hier in der untersten Schichtung alles Daseins, wo es hervorgeht aus dem ewigen Walten Gottes, dem verborgenen Geheimnis, wurzelt schon das Gebot der Liebe, sofern es nicht nur formalen Charakter, sondern den Zug zum Konkreten hat. Liebe, von der das Licht der Vernunft überströmt, wenn es gesund ist, ist „die Fasserin und Lasserin“ aller Gesetze.

Unheilvoll und verwirrend ist der übliche Kampf gegen die „Ver götzung irdischer Gegebenheiten“, wenn er im Namen des Evangeliums auftritt. Die immanente Strafe ist, verglichen mit dem Evangelium in Kraft, das Pathos der Banalität. Denn die Erkenntnisse mögen zwar recht und gut sein, nützlich und unerläßlich, aber sie leuchten eben jedem gesunden Menschen ein, und einem Kranken helfen sie nichts. Die Ethik aber soll helfen und einleuchten. Wo es sich um Natur-gegebenheiten handelt, soll man nicht mit dem „übernatürlichen“ Stehen vor dem Altar kommen. Geschieht das doch, so macht es sich nicht sachlich fördernd bemerkbar, sondern es tritt nur eine Zugabe an Pathos ein. Das unsachliche Pathos bringt Dinge, die an sich richtig sein mögen, in eine Sphäre, die für den gewöhnlichen Menschen, welcher der Ethik bedarf, den Beigeschmack des Befremdlichen hat. Überdies rächt sich diese Art von „theologischem Realismus“ durch das unbeabsichtigte Zustandekommen gänzlich wirklichkeitsferner Ideen und Vorschläge. So z. B., wenn die Situation der Arbeiter in kriegswichtigen Betrieben erörtert wird: „Hier wird ein wachsames Auge für die Glaubenshintergründe recht eigentlich zu einem Gebot für die innerste Gesundheit des völkischen Lebens. Es ist ein sehr realer Unterschied, ob solche Arbeit aus einer religiös gegründeten Liebe zur Existenz und zum geschichtlichen Beruf des eigenen Volkes kommt, die um alle Dämonien der Selbstliebe weiß und deshalb auch alle Schmerzen mit zu tragen bereit ist, die in jedem Einbruch in fremdes Lebensrecht und in jedem Zerstörungswerk liegen, — oder einem ungemessenen Machthunger, der nur sich selber kennt und im Rausch eigenen Lebenswillens eine plastische Vorstellung von fremdem Lebensrecht und fremden Lebensmöglichkeiten nicht mehr zu gewinnen vermag“ (S. 251 f.). Hier wird vollständig verkannt, daß es für die Situation eines Arbeiters gänzlich belanglos ist, ob er im Leunawerk oder

in einer Spielwarenfabrik arbeitet. Die menschliche Dämonie kann auf einem Gutshof oder in der Haushaltungsführung genau ebenso groß sein wie in der Granatenfabrik, und es wirkt doch wohl grotesk, wenn man verlangt, daß der Arbeiter am fließenden Band statt auf die Schrauben zu achten, nebenbei ein Innenleben des ständigen Protestes gegen etwelche Vergötzungen pflegen soll! Wenn der Ethiker hinzusetzt: „Alle falsche, sich im Irdischen verlierende Gläubigkeit wird bei aller Größe ihrer Augenblicksleistung auf die Dauer die innersten Quellen schöpferischer Kraft immer zerstören“ (S. 252) — so ist gerade dies ein grundlegendes Gesetz für die Fruchtbarkeit aller Kultur: zu Gottes Herrschaft „mit der linken Hand“ gehörig. Denn die Zehn Gebote sind Gottes „canones in unserm Fleisch und Blut: Was du dir willst getan haben, das tue andern wieder! Mit der Richtschnur und Winkelmaß hat er die ganze Welt gezeichnet“. „Wohl denen, die darin bleiben“, sagt Luther, „denn Gott belohnt“ alles Gesunde, wie er allem Ungesunden das Verderben nachfolgen läßt. „Und dieser Belohnung kann ein Türke und Heide sowohl teilhaftig werden als ein Christe, doch mit dem ewigen Leben hat es eine andere Meinung.“

Die Ethik entwickelt die Gesetze des Gesunden. Die vorläufige Herrschaft Gottes spiegelt sich darin für unser menschliches Verständnis. Darum gehören auch alle Erbgutsfragen hierher. Dedo Müller meint, „daß gerade gewissenhafte Menschen durch das nachdrückliche Reden von der Vererbung ängstlich werden“ könnten, und setzt hinzu: „Auch dieser Gefahr kann nur vom lebendig verstandenen Evangelium aus gewehrt werden“ (S. 290). Gewiß überwindet der Glaube an das Evangelium jede Art von Furcht, aber die ängstliche Haltung, die man als „kopfscheu“ bezeichnet, kann in allen Bereichen der Ethik durch die Kräfte des Elementaren überwunden werden. Wäre das nicht der Fall, so wäre mit dem baldigen inneren Zusammenbruch der Menschheit zu rechnen. Denn alle ethischen Aufgaben sind Sofortaufgaben, wie überhaupt dies das Wesen der vorläufigen Gottesherrschaft im bisherigen Weltzustand ist, daß Gottes Gaben und Gebote unangesehen der bewußten religiösen Bekenntnisse wirken und ständige Sofortwirkungen hervorrufen. Weil Luther das sah, konnte er mit ruhigem Blut feststellen, daß die rechten Christen „dünn gesät“ sind, „fern voneinander wohnen“ und nur als „seltenes Wildbret“ vorkommen. Wollte sich Ethik, die eine Allgemeinhilfe und Sofortunterstützung sein soll, auf diese wenigen Reichgotteskinder stützen (die übrigens der Ethik ja nicht mehr bedürfen), so kümmerte man sich gerade nicht um den Wirklichkeitsbestand der Menschheit, um die von Gott her gegebenen vorläufigen Möglichkeiten, die Sofortmöglichkeiten. Zehntausenden, die kopfscheu geworden sind, kann man den Kopf zurechtrücken durch einen vernünftigen, gemeinverständlichen Zuspruch; wie überall so auch in den Erbgesundheitsfragen.

Dieser Sachverhalt wirkt bis in den intimsten Bereich der menschlichen Gemeinschaft hinein: die Ehe. Der protestantischen Ethik ist zwar der Begriff der Agape hier eine sehr bequeme Beweisführung, um etwas spezifisch Christliches zu behaupten. Wieder ist zunächst daran festzuhalten: der starke Glaube ist jenseits aller Ethik. „Ein Christenmensch in diesem Glauben lebend, nit bedarf eines Lehrers guter Werk.“ Die „durch den Geist und Glauben genaturten Christen bedürfen für sich selbst keines Gesetzes noch Rechtes“, am allerwenigsten gewißlich in der Ehe. Wo die Agape wirkt, schließt sie eine Problematik der Agape aus. Die neutestamentlichen Paränesen der Agape richten sich an die Gemeinden der Geistträger und der



Geistwirkungen. Da war ein von selbst hervorspringendes Ethos des Wunders wirksam. Wo nicht die Kräfte des Wunders sind, ist Agape-Ethik eine Illusion, eine Verführung zu fadem Ersatz, ein Ablenken von demjenigen, was in der gesamten Natur der Schöpfung, wie sie ist und geworden ist, an Möglichkeiten ständig vorliegt, zu Gebote steht und von der Ethik genutzt werden soll. Sieht man nun bei Dedo Müller näher zu, so kommt auch die angeblich spezifisch christliche Ethik auf das hinaus, was offenbar eine gemein menschliche, auch außerchristliche Lebensvollmacht ist: daß der Eros zwischen den Menschen durch eine höhere Macht — der christliche Agapebegriff ist hier und insofern nur eine Etikette — in Treue und Beständigkeit verwandelt werden kann. Schildern wir diesen Tatbestand durchaus in den von Dedo Müller geprägten Worten: „Dauer, Unabhängigkeit von körperlichem Vergehen kann Eros nur durch die Agape gewinnen. Dann kann es eine wunderbare Beschwingtheit geben bis in das hohe Alter hinein. Der Eros ergreift ja im Geliebten das Ebenbild Gottes, das Abbild göttlicher Schönheit. Sein tiefstes Wesen ist das Ergriffensein vom Zauber des göttlichen Schöpfungswunders im Menschen. Er vermag es dann auch hinter der durch Alter und Schicksal unscheinbar werdenden Hülle mit immer tiefer dringender Spürkraft zu ertasten. Er vermag in aller Unvollkommenheit der Nachbildung in immer neuer Inbrunst und Freudigkeit das Urbild der Schöpfung im Geliebten liebend zu umfassen, bis der Tod es in die neue Gestalt wandelt“ (S. 501 f.). Dieses Werden, dieses Geheimnis und diese Innigkeit ist — Gott sei es gedankt — auch außerhalb des Christentums möglich. Erinnern wir uns nur an Philemon und Baucis, die nach der Sage der Antike in hohem Alter, weil sie einen gleichzeitigen Tod von den Göttern sich hatten erwünschen dürfen, der eine in eine Eiche, die andere in eine Linde verwandelt wurden. Und wieder gilt hier: „Haltet Keuschheit, werdet ehelich, wie ihr wollet. Allein sehet zu, daß ihr nicht meinet, damit Christen zu sein.“

Das Gesunde ist überall eine Begrenzung, Niederhaltung und relative Überwindung dessen, was heute mit Vorliebe „Dämonie“ heißt und hauptsächlich im Bereiche des Staates gewittert und gebrandmarkt wird, wobei man regelmäßig die theoretisch unterstrichene Einsicht, daß das Dämonische hauptsächlich in den religiös-kirchlichen Bezirken seine unangreifbarsten Orgien feiern kann — faktisch hintanstellt und praktisch nunmehr außer Betracht läßt. Wer immer sich nicht in Titanismus überschlägt, muß einsehen, ob er Luthers Rechtfertigungslehre anerkennt oder nicht: „Völkisches Ehrgefühl haben, heißt Sprache, Blutzusammenhang, Boden, Geschichte, Volkstum nicht vergöttern, sondern auf Gott hin ausrichten, mit göttlichem Leben erfüllen, heiligen, zum Tempel des göttlichen Geistes bestimmt wissen. Volksdünkel ist immer nur das Zerrbild der Volksehre (S. 527). Alles, was hiermit zusammenhängt, wird vom Boden des „Gesetzes der Natur“ aus verständlich, auf welchem Boden allein Kirche und Staat sich positiv begeben können. Eine „streng theologische Grundhaltung“ (S. 528) im Sinne der Botschaft von Auferstehung und Sündenvergebung ist hierzu schon deshalb nicht verwendungsfähig, weil die Organe des Staates als solche mit dieser Botschaft nichts anfangen können noch sollen und größtenteils persönlich sie gar nicht verstehen. Ethik ist aber für alle Glieder des Volks da, und was man ethisch bringt, muß seinen Zweck erfüllen können.

Statt wie Dedo Müller zu sagen: „Das Verhältnis zwischen Staat und Mensch theologisch ansehen“, müßte man sagen: „Dieses Verhältnis vernünftig ansehen heißt also das göttliche Nein hören,

das im Staat gegen jede Verabsolutierung der Selbstmächtigkeit des Menschen ergeht. Es heißt aber zugleich das göttliche Ja hören, das im Staate der wahren Freiheit des Menschen gegenüber ergeht“ (S. 359). Es bedarf wahrhaftig nicht des Evangeliums, um „das politische Anliegen der Persönlichkeitsphilosophie bis auf den Grund“ zu sehen: „es gibt einen persönlichen Bereich persönlicher Freiheit, der nicht vom Staat getragen wird, sondern der den Staat trägt“ (S. 358). Dies Bewußtsein ist ein Bestand des mittelalterlichen Naturrechts, in dessen Tradition auch Luther steht, das zum größten Teil aus der Antike herkommt und zum gottgewollt Vorläufigen gehört.

Infolgedessen ist es ganz abwegig, so zu tun, als ob man für die deutsche Reichsidee eine „christliche Begründung“ brauche, damit sie erfolgreich und kulturell fruchtbar sich auswirken könne. „In der Idee des Reiches meint der deutsche Mensch diejenige politische Lebensordnung, die Gleichnis für das Reich Gottes ist“ (S. 362). Die meisten deutschen Menschen wissen heute vom Reich Gottes, wie Jesus es verkündigte, nichts, weil die Botschaft sie gar nicht erreicht hat. Und doch haben sie allesamt in ihrer Obrigkeit (dieselbe achte das Christentum oder nicht) ein vorläufiges „Abbild und Widerspiel“ jener endgültigen Herrschaft Gottes. Denn bei allen Völkern und in allen irdischen Machtordnungen handelt es sich um Gottes Reich „zur linken Hand“. Auf diesem Grunde muß sich die Gemeinschaftsethik erheben: als Ethik und Gesetzlichkeit hat sie keinen andern Grund. Es wirkt wie ein Schlag ins Wasser, wenn man hört: „Vom Evangelium her gesehen wird der Bedarfsgestaltung zunächst das individualistische Gepräge genommen werden müssen“ (S. 599). Jesus lehnte es ab, Erbschlichter zu sein. Er ist kein Bedarfsgestalter derjenigen Bedürfnisse, die der gesunde Menschenverstand gestalten soll. Vom gesamten Bereich der irdischen Sofortmöglichkeiten gilt gegenüber dem Evangelium, daß es der Bereich des Vorläufigen ist: Es ist unser Ding, bei uns und von uns selbst aus der Vernunft vorgenommen und zuvor — von Gott! — in die Natur gepflanzt und geschaffen. Diese Grundlage ist Würde und Zweck, Möglichkeit und Ziel der Ethik. Derjenigen Ethik nämlich, mit der man praktisch etwas wird anfangen können.

Blickt man von all den gegebenen Beispielen aus zurück und fragt sich: wie konnte es nur zu solchen erschütternden Verirrungen kommen?, so wird man vor allem einen Punkt ins Auge fassen müssen, der von Reinhold Seeberg mit seltener Klarheit ausgesprochen worden ist. Seeberg kann nicht auf praktische Abwege, wie die angedeuteten, kommen, weil eine einfache, tatsachenmäßige Beobachtung ihn davor bewahrt, die „streng theologische Grundhaltung“ und den „Realismus des Glaubens“ zu überfordern, zu übersteigern und ins Unmögliche hinaus zu pressen: „Es ist nämlich klar, daß die seelischen Akte des Glaubens oder der Liebe bestimmte Zeitmomente ausfüllen und nicht immerfort von der Seele vollzogen werden können. Es kann z. B. jemand nicht eine schwere geistige oder technische Arbeit leisten und zu gleicher Zeit einen Glaubensakt erleben. Das ist nicht tadelnswert, sondern eine psychologische Notwendigkeit, die ebenso auf allen sonstigen Lebensgebieten sich kundgibt. Man kann nicht immer bewußte Glaubens- und Liebesakte vollziehen; denn dadurch würde alle sonstige Tätigkeit des Geistes aufgehoben und die notwendige Berufsarbeit interesselos und nachlässig geleistet werden, da sie die volle Aufmerksamkeit und Tätigkeit des Geistes erfordern. Macht man demgegenüber geltend, man müsse „immer wieder an Gott denken“, so ist das nicht falsch, aber ungenau und daher irreführend. Aber trotz-

dem soll und kann die Seele immer Glauben und Liebe haben“ (S. 125).

Hier ist die Begrenztheit der Ethik auf die Sphäre des Bewußten und des Gesetzeswesens durchgeführt, und andererseits dem Rechnung getragen, daß Glaube und Liebe ihre Wirkungen als Früchte haben, die man nicht zu befehlen braucht, ja gar nicht „ethisch“ erzielen kann, weil sie von selbst geschehen, sponte fiunt. Ein echter Baum muß nicht gute Früchte tragen, er trägt sie von selbst. Der Gärtner bedarf der Ethik, nicht der Baum. Der Gärtner macht das Vorläufige. Alles, was beim Baum mit zum endgültigen Fruchtbringen gehört, geschieht von selbst.

\* \* \*

Es ist ganz sicher, daß das Wirksamwerden der Kräfte des Evangeliums das Angesicht der Erde und der Menschheit im Einzelnen und im Ganzen total verändern wird. Aber dem dienen keine ethischen Erörterungen, keine Polemiken gegen Selbstvergötterung und Dämonie, keine Behauptungen, Zusicherungen und Phantasiegemälde. Wie es in Wirklichkeit sein wird, ist gänzlich unausdenkbar. Denn das Evangelium vollendet nicht in der Weise die Schöpfung, wie das die christlichen Ethiker uns weismachen wollen, wenn sie meinen, angeben zu können, welche unerhörten Nützlichkeiten und reichlichen Kulturerträge sich hier erzielen lassen. Das Evangelium verwandelt das alte Wesen, nicht steigert es dasselbe in der alten Art!

Ethik in jeder Form, auch die von Christen vorgetragene, ist Berechnung und Planung nach Maßgabe des Vorläufigen. Die Kraft des Evangeliums, sofern sie wirksam wird, ist ein Heraufkommen des Endgültigen, dessen Auswirkungen in die Breite für uns noch durchaus unvorstellbar und unabsehbar sind. Die Breitenwirkung des Vorläufigen kann einigermaßen geregelt und festgelegt werden, die des Endgültigen nicht.

Vielleicht zwingt diese Einsicht zur Bescheidenheit. Jedenfalls wird Ethik dann wieder das bescheidene Geschäft einer lutherischen Gesetzespredigt. Diese ist nicht am Durchschnittsmenschen, der sich gehen läßt, normiert, sondern sie bringt die Normen für den natürlichen Menschen, wie auch der Christ immer ein solcher bleibt. Die elementare Bescheidenheit in Sachen der Ethik ist in der Christenheit ein Prüfstein dafür, ob der Rede von der Demut eine Wirklichkeit entspricht oder nicht.

## Allgemeines

Bibliographie der Breviere 1501—1850 von Hanns Bohatta. Leipzig: Hiersemann 1957. VII, 549 S. Lwd. RM. 52.—.

Im fünften Band des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke (1952) umfaßt der Titel Breviarium 527 Spalten und er verzeichnet nach Ausscheidung alles dessen, was nur Teile des Breviers enthält, 419 Nummern. Bohatta, von dem wir eine ganze Anzahl geschätzter Bibliographien liturgischer Bücher kennen, der 1928 den Catalogus Missalium von Weale (1886) in einer neuen, reichlich ergänzten Auflage herausgegeben hat, der selbst schon 1911 in seiner „Liturgischen Bibliographie des 15. Jahrhunderts“ in der Hauptsache die Brevier-Inkunabeln verzeichnet hatte, bringt nun die Fortsetzung für die auf die drei

Inkunabeljahrzehnte folgenden drei, ja fast vier Jahrhunderte. „So weit ein einzelner dies vermag,“ betont der Verfasser mit Recht; denn eine wirkliche Bestandsaufnahme ist ohne ein so umfassendes Vorgehen, wie es für die Inkunabeln geschehen ist, kaum denkbar. Und noch weniger kann es die Arbeitskraft eines einzelnen leisten, bibliographische Beschreibungen von der Genauigkeit der Inkunabelverzeichnung zu liefern. Die 2891 Nummern der neuen Bibliographie verlangen allerdings ein etwas beweglicheres Verfahren, als es bei den Beschreibungen für die Wiegendruckzeit üblich und nötig ist und sich auch für das 16. Jahrhundert noch empfiehlt. Niemand wird für Drucke des 18. und 19. Jahrhunderts Kollation der Druckbogen verlangen, von weiteren Finessen ganz abgesehen. So erscheint das Bild der bibliographischen Aufnahmen (die übrigens das Grenzjahr 1850 — warum? — in zahlreichen Fällen noch um Jahrzehnte überschreiten) recht ungleichartig. Selbst das 16. Jahrhundert muß sich oft mit sehr kurzen Beschreibungen begnügen. Aber es ist natürlich schwer, ohne Einsichtnahme jeden Druck in allen Einzelheiten nach einheitlichen Plan zu beschreiben. Auch durften Titel, die zunächst nur aus der Literatur bekannt sind und sich augenblicklich noch nicht belegen lassen, nicht ohne weiteres wegbleiben, da es sich ja um einen Versuch handelt, zu dessen Aufgaben es mitgehört, noch Verborgenes ans Licht zu ziehen und damit für eine vervollständigte Verzeichnung zu sichern. Daß solche Vervollständigung möglich ist, will man diesem grundlegenden Verzeichnis, an das sich jede weitere bibliographische Arbeit dieser Art wird halten müssen, nicht etwa zum Vorwurf machen, eher den Mut begrüßen, mit dem dieser Schritt in die Öffentlichkeit getan worden ist, und wünschen, daß nun die Mitarbeit derer einsetzt, die noch etwas hinzufügen können. Die Literatur hat der Verfasser in ganz umfassender Weise herangezogen; dazu konnte er Weales Notizen benutzen; manche Quelle, die im Verzeichnis der Abkürzungen noch fehlt, ist ausgeschöpft, wie besonders eine Reihe Kataloge von Privatbibliotheken; und was Bohatta in den öffentlichen und privaten Sammlungen seiner Heimat gesehen hat, ist mehr, als irgend einem anderen Bearbeiter mitzuteilen möglich gewesen wäre. Aber die Exemplare sind zu sehr in der Welt zerstreut, als daß alles hätte erfaßt werden können, was oft nicht einmal ein Katalog nachweist. Fast jede größere Bibliothek wird die oder jene Ergänzung beitragen können; und wäre Leipzig gefragt worden (die Stadtbibliothek tritt gelegentlich bei den Exemplarnachweisen auf, aber die Univ.-Bibl. fehlt, wie viele andere große und alte Bibliotheken), so wären wenigstens noch Drucke des Brev. Romanum von Venedig 1695 und von Madrid 1788 nachgewiesen worden und der Venetianer Druck von 1504 wäre nicht nur durch ein defektes Exemplar belegt. Die Einteilung des Stoffes lehnt sich an die Dreiteilung des Gesamtkatalogs der Wiegendrucke an, nicht ohne Beibehaltung der von Weale gewählten Zusammenstellung aller Ordensausgaben in dem dafür bestimmten Abschnitt (während der Gesamtkatalog der Wiegendrucke die Orden, welche das römische Brevier benutzen, in den ersten Abschnitt nimmt. In der Gestaltung des Satzbildes ist die Angleichung an die bewährten Formen ähnlicher Bibliographien nur mangelhaft. Alles ist in einer einzigen Type wiedergegeben (für die eine Reihe Zeichen ergänzend geschnitten sind); aber Frakturdruck ist auch bei den frühesten Drucken nicht einmal angedeutet. Die Hinweise auf die erhaltenen Stücke und die Literatur folgen, von der Kollation kaum abgesetzt, ohne Trennung dieser beiden Nachweisgruppen, die Weale deutlich geschieden hatte. Die Bibliotheksbezeichnungen sind verständlich abgekürzt; für die literari-

schen Nachweise ist nicht stets eine genügende Auflösung der Kurzzitate möglich. Einem Bibliothekskenner wie Bohatta wäre es außerdem ein Leichtes gewesen, die auf einzelne Stücke bezügliche Literatur mit der Angabe der Bibliothek in Zusammenhang zu bringen (wie etwa Kopenhagen und Katalog Thott). Die Rosenthalschen Kataloge erscheinen öfters ohne Vornamen. Eine kurze Charakterisierung aus Bäumer muß manchmal die genauere Beschreibung ersetzen. Aufgenommen sind auch Übersetzungen und Teilausgaben (Diurnale), ohne daß eine grundsätzliche Äußerung darüber zu finden wäre. Gute druckgeschichtliche Register erleichtern die Benützung wesentlich; sie ermöglichen eine lehrreiche Statistik.

Leipzig.

H. Schreiber.

Archiv der deutschen Dominikaner. Bd. I, ed. Laurentius Siemer; Albertus Magnus-Verlag, Vechta i. Oldenburg 1937.

Der Herausgeber des „Archivs“ geht davon aus, daß die Bearbeitung der Geschichte des Ordens in Anbetracht der Eigenart und Eigenständigkeit der Ordensprovinzen aus nationalen Gründen wünschenswert ist. Denn „die Dominikaner oder Predigerbrüder haben und hatten Bedeutung nicht nur für die Gesamtkirche und die gesamte abendländische Kultur, sie sind auch aus dem Leben der einzelnen Völker in Mittelalter und Neuzeit nicht wegzudenken“.

Das „Archiv der deutschen Dominikaner“ hat es sich nun zur Aufgabe gemacht, „die Geschichte der beiden alten Ordensprovinzen Saxonia und Teutonia im deutschen Sprachgebiet zu erforschen“. Das „Archiv“ unterscheidet sich also von den Arbeiten des vom Generalmeister des Ordens, Gillet, ins Leben gerufenen historischen Instituts bei St. Sabina in Rom dadurch, daß es nicht der Erforschung des gesamten Ordens dienen will; sondern, daß es die deutschen Predigerkonvente in ihrem Wesen und Wirken bestimmen will.

Gegenüber den von Paul von Loë begründeten „Quellen und Forschungen zur Geschichte der Dominikaner in Deutschland“ wird das „Archiv“ in erster Linie für die Bibliotheks- und Archivarbeit offenstehen sowie für kleinere Untersuchungen, während die „Quellen“ größere Arbeiten, „die über den Rahmen eines Zeitschriftenartikels hinausgehen“, aufnimmt. Die Quellen der Arbeiten für das „Archiv“ werden Urkunden, Kopiarie, Chroniken, Nekrologien, Protokollbücher, Wirtschaftsbücher und Studienregesten sein.

Der Band I des „Archivs“ bringt zunächst von Laurentius Siemer den: „Liber obituum et anniversariorum“ der Predigerbrüder in Osnabrück aus der Handschrift Fd/49 des Gymnasium Carolinum in Osnabrück aus der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts. Eine weitere Datierung der Handschrift ist nicht möglich, weil der Schreiber flüchtig arbeitete, so daß er nicht die Gewähr bietet, alle damaligen Feste des Kalendariums angeführt zu haben, die dann wieder verglichen mit den Akten des Generalkapitels, in denen die Einführung neuer Feste enthalten ist, einen festen zeitlichen Anhaltspunkt ergeben würden. Das Kalendarium enthält Eintragungen über den Tod von Predigerbrüdern und Laien sowie über Anniversarien von der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts bis ins 17. Jahrhundert hinein. Die Handschrift vereinigt über den „Liber obituum et anniversariorum“ hinaus noch die „Constitutiones ordinis praedicatorum“ und das Martyrologium. Das „Kalendarium“ nebst „Liber obituum et anniversariorum“ gibt nun reichlich Gelegenheit zu familiengeschichtlichen Studien, sowohl, was das Alter

bestimmter Familien betrifft, als auch nach der genetischen Seite der Namensbildung hin. Sinnvoll hat der Herausgeber noch die „*Nomina sepulchrorum in ecclesia fratrum praedicatorum Osnaburgensium*“ (1629—1705), die sich handschriftlich im Archiv des Generalvikariates in Osnabrück mit der „*Historia conventus Osnaburgensis*“ befindet, wegen ihres inneren Zusammenhanges mit dem „*Liber obituum*“ mit herangezogen.

So finden wir unter dem 11. Mai 1668 eine Eintragung, die die trostlosen sozialen Zustände der damaligen Zeit kennzeichnet: „Anno 1668, die 11. Maii, sepultus est in choro a parte sinistra in sepulchro emurato clarissimus ac consultissimus dominus Theodorus Morrien, iuris utriusque licentiatius, quondam syndicus capituli cathedralis Osnaburgensis et iudex Quackenbrugensis, qui conventum hunc, ob iniurias temporum et belli, flammam et persecutiones omnino depauperatum et evisceratum, instituit haerem omnium suorum bonorum, quae se extendunt in litteris capitalibus, domibus venditis, suppellectilibus domesticis, libris etc.“ Daß dieses Totenverzeichnis aber auch recht finanzielle Erwägungen zuläßt, zeigt die Eintragung unter dem 16. Februar 1678: „Sepulta est in medio ecclesiae filia syndici Schorlemmers, uxor domini Brugelen; promiserunt praecise pro hoc cadavere sepeliendo 80 imperiales; sed nondum omnia solverunt, nam anno 1683 vidua syndici Schorlemmer solvit ad computum non fuder gersten weniger 2 sceffel, das malter ad 4 Rlr. (Reichstaler), faciunt 24 Rlr.; faciunt in universum 44 imperiales, restant proinde solvendi 36 imperiales.“

Im folgenden Teil des ersten Bandes des „Archivs“ veröffentlicht P. Wehrink die Urkunden und Akten der Abteilung „Dominikaner“ im Preussischen Staatsarchiv zu Osnabrück I. Es handelt sich hier meist um Vidimationen bzw. Transsumptionen päpstlicher Bullen oder bischöflicher Erlasse oder Beurkundungen von Kaufverträgen. Auf einige Urkunden lohnt es sich näher einzugehen. Unter Nr. 6 findet sich der Regest einer Grenzziehungsurkunde (1295) zwischen den Konventsbezirken von Zutphen und Osnabrück, die aber durch Intervention des Provinzialkapitels in Basel aufgehoben und neuen Limitatoren unterworfen wird. Die Urkunden 17—22 (1312—1319) enthalten die Erledigung eines sehr interessanten Streitfalles zwischen dem Osnabrücker Domkapitel und dem dortigen Predigerkonvent wegen des Beerdigungsprivileges, das die Dominikaner für ihre Kirche hinsichtlich der Gläubigen haben, die dort beerdigt zu werden wünschen. Der Streit geht bis hin zum Papst, das Kapitel, das die Ordensleute exkommuniziert hatte, wird an die Kurie zitiert. Schließlich kommt eine Übereinkunft zustande. Der Streit wirft ein bezeichnendes Licht auf den Gegensatz von Welt- und Ordensklerus und die Fragen der Exemption überhaupt. Bemerkenswert ist immerhin, daß zu damaliger Zeit (1319) der Generalprokurator des Ordens dem päpstlichen Vermittlungsbreve in öffentlicher Audienz widerspricht. Urkunde Nr. 25 (1342) beweist, daß die Osnabrücker Dominikaner nicht immer sehr beliebt waren, so daß Johann XXII schreibt: „dignum esse conspicimus eos congruis praesidiis communiri...“ ... „eisdem magistro et fratribus efficacis defensionis praesidio assistentes non permittatis ipsos a praedictis vel quibusdam aliis indebite molestari... etiamsi pontificali praefulgeant dignitate.“ Urkunde 33 (1370) enthält die Transsumierung einer Urkunde Alberts von Braunschweig, Erzbischofs von Bremen (1360—1395), durch die dieser als Konservator der Predigerbücher Subdelegierte einsetzt, in der er seine Amtsbrüder („archiepiscopi“ etc.) mit großen Kirchenstrafen bedroht, wenn sie

seinen Anordnungen nicht Folge leisten. Es ist noch auf die Urkunde 35 (1379) hinzuweisen, in der der Iquisitor Lambert von Scheepen die anscheinend hierin nicht sehr rührigen Seelsorgspriester der Diözesen Köln und Paderborn anweist, unverzüglich das Volk über die Verurteilung gewisser Glaubensirrtümer aufzuklären (1379!): „nonnulli tamen ecclesiarum ipsarum rectores articulos praedictos sic damnatos et reprobatos et contenta in eisdem subditorum suorum auribus inculcare et mentibus eorumdem imprimere minime satagunt cum effectu.“ Nr. 43 (1414) bringt die Übereinkunft der Predigerkonvente von Groningen und Osnabrück betreffs der Überlassung von fünf Pfarreien „pro usu mendicationis“; als Gegenleistung gibt der Osnabrücker Konvent: „centum florenos Renenses...“ Nr. 50 (1431) bringt eine Aufforderung des Bischofs Diepholz von Münster an die Gläubigen, das demnächst stattfindende Provinzialkapitel der Predigerbrüder in Osnabrück durch Gaben zu unterstützen; so würden sie all der Ablässe und Sündenvergebungen teilhaftig, die die Päpste denen verhiessen hätten, die in wahrer Buße die Tagungskirche des Kapitels besuchten und dann dem Kapitel wirtschaftliche Hilfe zuwenden.

Im dritten Teil des Bandes beschäftigt sich Heribert Chr. Scheeben zunächst mit dem Codex 519 der Universitätsbibliothek in Münster, dessen Einband aus dem 15. Jahrhundert stammt. Er enthält u. a. das „Privilegium Clementis papae, quod fratres praedicatorum licite possint habere eleemosinas perpetuas“ und einen „tractatus de modo correctionis fratrum in ordine delinquentium“ wie eine „littera episcopi Parisiensis commendantis vitam et doctrinam S. Thomae“ und endlich eine „epistola diaboli ad clericos“. Der „Tractatus de correctione fratrum...“ etc. ist eine Niederschrift der Kapitelsbeschlüsse von Narbonne bzw. Clairmont, die juristisch technisch gut ausgefeilt das bezeichnende Leitmotiv enthalten: „...procedere rimulis iuris et apicibus postpositis... ne ad apices et subtiles vias iuris, ex quibus oriri possunt correctionum fugae et declinationes ac pacis et tranquillitatis perturbationes...“ Ecclesia caritatis kämpft gegen die Ecclesia iuris!

Vielsagend für die damaligen Verhältnisse ist auch der „Brief Luzifers an die Kleriker“, in dem er alle seine Genossen grüßt „... praecipue modernae ecclesiae principibus, de qua noster adversarius Jesus Christus per prophetam praedixit: Odivi ecclesiam malignantium...“ Zum Schluß ist noch der Sermo des englischen Dominikaners Thomas Waleys gegen die Meinung Johann XXII. über die Möglichkeit, einem Bruder das Eremitenleben unter Verbleib im Orden zu gestatten, aufzuzählen.

Den Abschluß des Bandes bildet die Bearbeitung der Hss. 107/8 und 205 aus dem Stadtarchiv in Freiburg/Breisgau, die aus dem Kloster Adelhausen in Freiburg stammen und der Ms germ. 4<sup>o</sup> 195 der Preußischen Staatsbibliothek in Berlin. Sehr stark von der Hand des Ordenshistorikers Johann Meyer mitgestaltet enthalten sie neben liturgischen Texten Briefabschriften und historische Abhandlungen, die hauptsächlich das Kloster Adelhausen betreffen; außerdem enthalten sie interessante Angaben über das Wesen der Dominikanerinnenklöster damals und beziehen sich oft auf die Ordensreform. — Es folgen dann noch von Scheeben die „Untersuchungen über einige mittelalterliche Chroniken des Predigerordens“. Hier wird die „Brevis historia ordinis fratrum praedicatorum auctore anonymo“ untersucht und der Chronik Heinrich von Herfords und dem Stamser Katalog wechselseitig gegenübergestellt und verglichen.

Nach diesem kurzen Überblick stellen wir abschließend fest, daß der erste Band des „Archivs der deutschen Dominikaner“ einen wertvollen Ausschnitt aus der Geschichte des Dominikanerordens auf deutschem Sprachgebiet im Sinne der Zielsetzung des „Archivs“ überhaupt gibt, so daß man auf die Veröffentlichung der weiteren Bände gespannt sein darf. Über diese engere Zielsetzung hinaus gibt der vorliegende Band wertvolle Anregungen zu kirchengeschichtlichen Forschungen allgemein gesehen, sodann aber auch Möglichkeiten für sozialpolitische und familiengeschichtliche Untersuchungen.

Berlin-Steglitz.

Heinz Erley.

Hermann Güntert, *Altgermanischer Glaube nach Wesen und Grundlage*. Sammlung „Kultur und Sprache“, 10. Bd. Verlag Carl Winter, Heidelberg 1957. Mit 56 Abb. 141 S.

Der Verf. will aus den bildlichen Darstellungen im Grabe von Kivik (Schonen), als deren Entstehungszeit er etwa 1400 v. Chr. annimmt, erweisen, daß die Stätte unter dem Schutze der Götterdreiheit Thor, Odhin, Freyr gestanden habe. Diese dem Kenner von vornherein recht überraschende Hypothese gründet er auf die einzige (!) von ihm gebotene, aus der Hand des sehr gewissenhaften Zeichners Hilffeling stammende Zeichnung des seit langem verschollenen Steines Nr. 1, auf der Axt, Speerspitze (?) und Kegel (phallisch gedeutet) gesehen werden, während er dem Leser eine andere Zeichnung von Broocman leider vorenthält. Gerade letztere Skizze, die übrigens einen weniger stilisierten Eindruck macht als erstere, widerspricht Günterts Behauptungen, denn die angebliche Speerspitze (nach Almgren schon wegen ihrer Abstraktheit unwahrscheinlich — vgl. Nordische Felszeichnungen, Frankfurt 1954, S. 179—186, dazu S. 350) ist hier Beilstiel, und der Kegel ist ebensowenig Fruchtbarkeitssymbol wie sonst, und es wäre deshalb wissenschaftliche Pflicht des Verfassers gewesen, auch die ihm natürlich bekannte Broocmansche Arbeit beizubringen und wenigstens sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dagegen wird mehrfach akzeptiert, was Hans F. K. Günther „lehrt“. Günterts andere kühne Ansicht geht dahin, daß die kreuzförmige Kirche in ihrer baulichen Anlage „religionsgeschichtlich betrachtet“, eine kultische Gräberanlage gewesen sei, deren „leitende Grundgedanken“ aus der alten Megalithzeit hervorgingen, daß also unsere christlichen Gotteshäuser und die Heiligenverehrung letzte Ausläufer des westmegalithischen Totenkultus und der alteuropäischen Ahnen- bzw. Heroenverehrung wären. Eine merkwürdige Verwirrung der Maßstäbe! Basilika, Querhaus, Lettner, Krypta, Reliquien verschwinden vor ein paar nordischen Grabanlagen: die Baugeschichte von St. Gallen, die für die Entstehung des lateinischen (!) Kreuzes als Grundform der Kirche einigen Aufschluß gibt, bleibt vergessen. — Im übrigen soll auf den Bildern „die vollzogene Aufnahme des Toten in den Kreis seiner Ahnen“ dargestellt werden. Es muß jedoch dahingestellt sein, ob man über Almgren a. a. O. hinausgehen kann. Daß auch Darstellung von Vegetationsriten angenommen wurde, sei beiläufig erwähnt (vgl. Cnatingius, Kivik, Eberts Reallexikon der Vorgeschichte VI. 1926). — Vermag also Güntert über schon Erörtertes hinaus nichts Sicheres zu bieten, so befremdet um so mehr die Tendenz seines Buches, die mutmaßlich durch die Ausführungen über das Grab mit wissenschaftlichem Nimbus umgeben werden soll; sie beherrscht alles Folgende über den germanischen Götterglauben (S. 56—77!) und über Sein und Werden (S. 78—157!), — vom Grab zu Kivik ausgehend — schließlich bis zur Abkanzlung eines



Plato und Descartes vordringend. Tendenziös ist schon die nachgerade zum Überdruß gehörte Wehklage über den unduldsamen Übereifer der christlichen Glaubenskünder, der in unserem Vaterlande die Überlieferung der vorchristlichen Religion unterdrückt und wertvollste Stoffe vernichtet habe. Demgegenüber muß immer wieder verwiesen werden auf die Stellungnahme Jacob Grimms (Verfasser erwähnt ihn S. 40 als „Altmeister...“), der in seiner Deutschen Mythologie, I,<sup>3</sup>, Göttingen 1854, S. 5 schreibt: „Andernthails zerstörte die frömmigkeit christlicher priester eine menge heidnischer denkmale, gedichte und meinungen, deren vernichtung historisch schwer zu verschmerzen ist; allein die gesinnung ist tadellos, welche uns ihrer beraubt hat. an der reinen übung des christenthums, an der tilgung aller heidnischen spuren war unendlich mehr gelegen, als an dem vorthail, der später einmal, wären sie länger stehen geblieben, für die geschichte hätte aus ihnen hervorgehen können.“ Niemand, der gerecht urteilt, wird einem Jacob Grimm wärmste Gefühle für Deutschland und deutsches Wesen absprechen können! — Umgekehrt aber darf man fragen, ob das, was oft gerade als Synthese zwischen deutschem Wesen und Christentum angesprochen wird, das Gemüt, dort einer rechten „Wertesetzung“ unterzogen wird, wo sich eine „Philosophie“ über „Sein“ und „Werden“ auf die Tatsache gründet, daß „der Magen jedes Lebewesens ein grauenhafter Totenacker voll zerstückelter Leichenteile“ ist (S. 115). Wenn dann gar die germanische Wurd dem „südlichen“ Logos (NB.: Heraklit sei nordisch gewesen — S. 124!!!) als höherwertig gegenübergestellt wird, kann man besorgt sein um die unbedingte Anerkennung einer Ethik, die eine sittliche Überhöhung empirischer Befunde zum Ziele hat, wie es bei der christlichen der Fall ist. Allerdings betont Güntert erfreulicherweise auch dies, daß wir auf „sehr viele Höchstwerte der christlichen Religion nicht verzichten können und brauchen“ (S. 135), und er spricht von „kulturellen Segnungen des Christentums“ (S. 74). Nicht die Einführung des Christentums an sich, sondern die Art derselben, erscheint ihm an einer Stelle als „verbrecherische Vergewaltigung am Germanentum“, — und doch erfolgt der Angriff auf Dinge wie Demut, Kreuz, Martyrologien = Sadismus! Nichts von der Entfaltung des Begriffes: „litillaeti“, jenem echten „Klein-Sein“, das doch GröÙe ist, wie wir sie kennen lernen in den Versionen der Legende von Hrolf Kraki in Skald-Skaparmal XLIV! Nichts davon, daß gerade Beda und Alcuin (Hom. Fer. II in Quadr. VII, col. 254, Hom. in nat. dec. Joh. Bapt. tem. VII, col. 130; — de div. off. 18; de feria VI s. Par. II, 6, 478 etc.) es sind, die eine ganz besonders feinsinnige Deutung des Kreuzes kennen, die sie dann an Otfried (IV 27. V 1) weitergeben! Nichts davon, daß die Martyrologien Grausamkeiten erzählen, wie sie auch auf altgermanischem Gebiet mindestens ähnlich — wenn auch freilich urwüchsiger und weniger pervers — vorliegen! Wenn dies alles vorurteilsfrei gewürdigt wird, dann sieht man die Ursache der „seelischen Kämpfe“, die mit dem Glaubenswechsel der Germanen verbunden waren, anders verursacht als der Verfasser. Es hat schon Ehrismann gegen Ende seiner Heidelberger Zeit nachgewiesen, daß die christliche Verkündigung die altgermanischen Hörer gerade von dem Drucke des an „Wurd“ gebundenen Schicksalsglaubens befreite und einer Sehnsucht entgegenkam (Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum; Braunes Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit., XXXV, 209 ff., 1909). Das sollte als geschichtliche Wahrheit nie un-

gesagt bleiben, obschon schlimme Dinge bei der Christianisierung weder geleugnet noch beschönigt werden dürfen. Neben der „Krisis“, die man sich nach Güntert „nicht schwer genug vorstellen kann“, steht eben doch der Fortschritt, erkennbar an vielen Gestalten der Übergangszeit, leuchtend an Späteren wie etwa an Hrafnsvainbjarnarson in der Sturlunga-Saga! — Zusammenfassend sei gesagt: Eine Bereicherung unserer historischen Erkenntnisse (auf manche Einzelheiten konnte nicht erwidert werden) bringt Güntert kaum, aber als Symptom gegenwärtiger „Krise“ ist sein Buch ein kirchengeschichtlich nicht unbeachtliches Dokument.

*Flöha (Sachs.).*

*Dr. Krönert.*

Karl Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Bd. II. Die nachrömische Zeit. 1.: Die Ostgermanen. (Germanische Bibliothek I, V, 2.) Verlag Carl Winter, Heidelberg 1957.

Unwillkürlich fragt man sich, welche Bedeutung eine neue Bearbeitung der altgermanischen Religionsgeschichte haben könne, nachdem Jan de Vries den ersten Band seiner im Rahmen des Paulschen Grundrisses der Germanischen Philologie erschienenen „Altgermanischen Religionsgeschichte“ veröffentlicht hat. Neben diesem Standwerk scheinen fürs erste andere Darstellungen höchstens als Ableger, etwa als kompendiarische Zusammenfassungen, in Betracht zu kommen, — es sei denn, daß ein Verfasser ganz erheblich Selbsteigenes vorzulegen vermöchte. In dem vorliegenden, bescheiden auftretenden Büchlein von 76 Seiten (Oktavformat) bietet Helm nun tatsächlich etwas, was über Jan de Vries bedeutend hinausgeht, indem er uns viel weiter in die christliche Ära hineinführt, als es nach dem Titel zu vermuten ist. Besonders ist es auch Wulfila, der für die Gewinnung bedeutsamer Erkenntnisse herangezogen wird, und es ist erstaunlich, wie sich aus Wulfilas Wortschatz Schlüsse ziehen lassen auf Elemente vorchristlichen Glaubens und Handelns, namentlich bei den Goten. Andererseits aber weiß Helm um ernste Schwierigkeiten und ungelöste Probleme auf diesem Gebiete und wehrt jener von F. R. Schröder und H. Naumann vertretenen Meinung, es habe die germanische Religion bei den Goten unter iranistisch-hellenistischem Einfluß ihre höchste Gestaltung erfahren, der gegenüber alles andere Germanische oder Nordische nur „Abglanz“ und „Echo“ sei, und es gäbe für die Beeinflussung des Nordens durch den Süden vor allem den „Gotenweg“. Helm nennt dies ein „Trugbild“. Die Berührung der Goten mit dem Süden führt vielmehr zu ihrer Verchristlichung, — und über die Bekehrung der Ostgermanen erbringt Helm eine knappe Berichterstattung, deren Objektivität ebenso wohlthuend wirkt wie die vorsichtige Zurückhaltung des Verfassers und sein nüchternes Erwägen in Zweifelsfällen, wie das offen zugestandene non liquet in vielen Punkten. Gern folgt man ihm dann auch in seinen gewissen Überzeugungen. — Alles in allem: ein tüchtiges Buch, für das auch der Kirchenhistoriker sehr dankbar sein muß!

*Flöha (Sachs.).*

*Dr. Krönert.*

Ernst Schlee, *Die Ikonographie der Paradiesesflüsse*. (Studien über christliche Denkmäler, her. von Johannes Ficker, N. F., Heft 24.) Dieterich, Leipzig 1937. 254 S., 51 Abbildungen. RM. 16.—.

Gegenstand des Buches ist eine „Ikonographie des Vierstromsystems des Paradieses im christlichen Bilderkreis“ (S. 2). Der Ver-

fasser untersucht zuerst (Kap. II) die Paradiesflüsse in der Genesis-illustration, skizziert darauf (III) die Behandlung der Paradiesflüsse in der Literatur der alten und der mittelalterlichen Kirche, gibt dann eine Untersuchung der Darstellung der Paradiesflüsse in der altchristlichen (IV) und in der karolingischen Kunst (V). Diese hat die altchristliche Darstellung der Paradiesflüsse übernommen, ist dagegen mit der in den folgenden Jahrhunderten nachweisbaren Gestaltung des Themas noch unbekannt. Es folgt das umfangreichste Kapitel (VI), das die mittelalterlichen Darstellungen behandelt. Das Buch zeugt von ausdauerndem Fleiß und sehr beachtlicher Denkmälerkenntnis, die auch teilweise sehr entlegene Werke, wie z. B. niederdeutsche, aber auch italienische, französische usw. umfaßt. Auch religionsgeschichtliches Material wird zum Vergleich herangezogen, es begegnen Namen wie Usener, Reitzenstein, Dölger; doch liegt gerade hier weniger das Interesse des Verfassers. Seine kunstgeschichtlichen Ergebnisse sind nicht immer zwingend. So lehnt der Verf. für den Bereich der altchristlichen Kunst jede symbolische Beziehung der vier Paradiesesströme auf die vier Evangelien ab; die Ströme seien ein reines Lokalrequisit des Paradieses, nur die Refrigeriumsvorstellung könne diese Bedeutung modifizieren (S. 52). Aber wenn nun, doch Paulinus von Nola, wie der Verf. selber anführt (S. 49), diese Beziehung auf die vier Evangelien bietet! Ich sehe nicht, wie sich der Gedanke durchführen lassen soll, daß dieses „reine Lokalrequisit des Paradieses“, nachdem es einmal eingeführt war, nicht doch allerlei gedankliche Beziehungen auslöste, die sich mit ihm untrennbar verbanden. Und wer kann entscheiden, welche Gedanken bei der allerersten Darstellung des Motives der Paradiesesflüsse mitgeschwungen haben mögen! Dagegen dürfte es richtig sein, wenn eine symbolische Beziehung der Paradiesesflüsse auf die Taufe für die altchristliche Zeit im allgemeinen abgelehnt wird (S. 128). Ganz unmöglich erscheint mir der Versuch (S. 40), die Gruppe Christus zwischen Petrus und Paulus durch „Schrumpfung“ einer Darstellung, die Christus und die Zwölf darstellte, zu erklären. Die Entstehung der Dreiergruppe ist kirchengeschichtlich ohne Schwierigkeit zu verstehen, die der Dreizehnergruppe ebenfalls; beide entstanden und bestanden ganz unabhängig voneinander. Besser als in der altchristlichen scheint der Verf. in der mittelalterlichen Kunst zu Hause zu sein. Was er hier an Stoff zusammengetragen hat, ist nicht nur für die Kunstgeschichte, sondern auch für das scholastisch-mittelalterliche Denken zum Teil sehr aufschlußreich. Von der Mannigfaltigkeit des Inhalts dieses Abschnittes, von der Darstellung der Paradiesflüsse etwa an Taufbecken oder in Miniaturen, läßt sich mit wenigen Worten keine Vorstellung geben. Ebenso wäre eine kritische Auseinandersetzung nur durch Eingehen auf lauter Einzelheiten möglich. Als sehr aufschlußreich erwähne ich die vorsichtig abwägende Erörterung über die mittelalterliche Bezeichnung des Atriums als Paradies (S. 153 ff.). Während manche mittelalterliche Denkmäler ganz unzweifelhaft die Deutung auf die Paradiesflüsse fordern, ist in zahlreichen Fällen eine bestimmte Deutung unmöglich. Damit sind freilich der Ergiebigkeit des Themas, das der Verf. behandelt, sehr enge Grenzen gezogen; niemand wird ihn um sein Thema beneiden. Im ganzen hätte die Studie noch besser durchgearbeitet, das Material weit stärker gesichtet werden müssen; Kapitel wie das über die Paradiesesflüsse in der Genesis-illustration bieten eine quälende Lektüre. Vielfach hat der Verf. schon die Fäden abgeschnitten, weil ihre weitere Verfolgung sich nicht lohnte; er hätte dies Verfahren getrost weit häufiger anwenden dürfen.

Jena.

Karl Heussi.

## Alte Kirche

Hans Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. 2. Ecclesia catholica. Berlin und Leipzig, de Gruyter & Co. 1936. VIII u. 359 S. 4,80 RM.

Der zweite Band des Werkes, dessen ersten Band ich in dieser Zeitschrift 1934 (S. 624 ff.) besprochen habe, trägt den Untertitel *Ecclesia catholica* und bezeichnet damit sein Thema: wie ist es von den „Anfängen“, die der erste Band dargestellt hatte, zu der einheitlichen, über das ganze Imperium sich erstreckenden Kirche gekommen, die dann (wie der inzwischen erschienene dritte Band erzählt) von Konstantin zur Reichskirche erhoben wird? Bedeutet der zweite Band im Verhältnis zum ersten eine Art von Abschluß, so für den folgenden die Vorbereitung, so daß vom zweiten Band wie vom ersten gilt, daß er den Leser mit Spannung entläßt, — mit Spannung ebenso auf die unvermeidliche Auseinandersetzung der innerkirchlichen Gegensätze wie auf diejenige zwischen Kirche und Staat.

Der doppelte Charakter der hier dargestellten Epoche — sie umfaßt das zweite Jahrhundert und das dritte bis zum Toleranzedikt des Gallienus — prägt sich schon im Aufbau der Darstellung aus. Nachdem das 1. Kapitel („Das römische Weltreich im zweiten und dritten Jahrhundert“) in großen Zügen den weltgeschichtlichen Rahmen gezeichnet hat — sowohl hinsichtlich der politisch-wirtschaftlichen wie der geistigen und speziell religiösen Lage —, behandeln die Kapitel 2 bis 5 sachliche Themata und beschreiben damit den vorläufigen Abschluß der ältesten Entwicklung: die Themen lauten: „Die Kirche. Das Neue Testament. Glaubensregel und Theologie. Der Kultus.“ Aus der Urkirche, die sich als überirdische Größe weiß, getragen und geleitet durch das freie Walten des Geistes, erwächst die institutionelle Kirche, die im Kampf gegen die Gefahren des Pneumatikertumes und der Gnosis ihre festen Formen herausbildet: das bischöfliche Amt, den Kanon der neutestamentlichen Schriften und das kirchliche Bekenntnis. Ich erwähne, daß die Entstehung des neutestamentlichen Kanons im Zusammenhang einer Darstellung der ur- und altchristlichen Literaturgeschichte gegeben ist, und daß das 4. Kapitel ein sehr anschauliches Bild von der ursprünglichen Mannigfaltigkeit der bekenntnishaften Formulierungen gibt und zugleich von den formalen und sachlichen Motiven, die zu einer weitgehenden Einheit der Bekenntnisse führen, in denen „ein Kompendium der Gemeintheologie“ vorliegt, und zwar so, daß verschiedene christologische Gedanken unausgeglichen nebeneinander stehen, die später zu erbitterten Auseinandersetzungen führen müssen. Das 5. Kapitel gibt ein lebendiges Bild von den gottesdienstlichen Feiern; hier wird auch die Entstehung des Märtyrerkultes aufgezeigt und über die Katakomben und ihre Kunst und Symbolik gehandelt.

Nun aber wird dem Leser zum Bewußtsein gebracht, daß diese Kirche nicht in abgeschlossenem Raume lebt und ihre Geschichte nicht nur in der Gestaltung ihrer eigenen Lebensformen hat, sondern daß sie in der Welt steht, in der sie sich zu behaupten hat; die Geschichte drängt weiter. Das 6. Kapitel („Das Christentum und die Welt“) handelt über die Mission, ihre Möglichkeiten und Schwierigkeiten, über die Reaktion der Welt, speziell des Staates, über Verfolgungen und Martyrien bis zur dezianischen Verfolgung und dem Toleranzedikt des Gallienus. Im Anschluß daran werden im 7. Kapitel die Apolo-

geten charakterisiert. (Im 5. Kapitel könnte man vermissen, daß der Verf. nicht auf die Frage eingeht, wieweit der Kirche allmählich wirtschaftliche Mittel in größerem Umfang zuwachsen, so daß sie zu einer wirtschaftlichen Macht wird.)

Diese beiden Kapitel geben den Rahmen, innerhalb dessen sich die fernere Entwicklung abspielt. Und zwar wird diese in den Kapiteln 7 bis 13 nicht unter sachlichen Themen, sondern geordnet nach den geographischen Schauplätzen dargestellt, und dabei werden jeweils an dem Ort ihres Ursprungs oder ihrer Wirkung die geschichtlichen Phänomene und die bedeutsamen Personen charakterisiert: Kleinasien und der Montanismus; Gallien und die Gestalt des Irenäus; Afrika und die Problematik, die aus den Verfolgungen und aus dem Eindringen des Montanismus erwächst mit den Konsequenzen für die Theologie und für die Ausbildung der kirchlichen Institutionen, repräsentiert durch die Gestalten des Tertullian und des Cyprian; Rom mit der gleichen Problematik, die zu den Kämpfen zwischen Kallist und Hippolyt und zwischen Novatian und Cornelius führt; Syrien und die Gestalt des Bardesanes und dazu Mani und seine Lehre; endlich Ägypten, d. h. im wesentlichen Alexandrien mit seiner Katechetenschule, vor allem die Gestalten des Clemens und Origenes.

Der Verf. hat, wie man sieht, für die Gestaltung und Gliederung seines Bildes nicht einen einzigen Gesichtspunkt beherrschend sein lassen. Die Freiheit, die er sich damit gewahrt hat, macht sich in der Darstellung vorteilhaft geltend; und wie sichtlich der Verf., so hat auch der Leser seine Freude an der anschaulichen Schilderung der geschichtlichen Vorgänge und Gestalten. Der Anschaulichkeit kommt eben die Verteilung des Stoffes in der zweiten Hälfte auf die geographischen Schauplätze sehr zu statten. Und es ist sehr reizvoll, das Auftauchen der gleichen Probleme hier und dort in verschiedener Gestalt immer wieder aufs neue zu sehen und z. B. den Kampf um die Buße und die Ketzertaufe sowohl vom Blickpunkt Karthagos wie von dem Roms aus mitzuerleben. Daß dem Leser das Bild nicht zerfließt, davor ist er durch die sachlich orientierten Kapitel 2 bis 5 geschützt; zumal Kapitel 4 hat ihm einen gewissen Leitfaden gegeben, um die ständig erwachenden theologischen Streitfragen zu verstehen. Es kommt dazu, daß die Kraft des Verf.s, zu erzählen und zusammenfassende Darstellung durch Mitteilung charakteristischer Einzelheiten lebendig zu machen, nie erlahmt; und so bleibt auch das Interesse des Lesers stets lebendig.

Man kann freilich nicht leugnen, daß die Vorzüge einer solchen Darstellung um einen Preis erkauft sind. Da die Darstellung möglichst in der Form der Erzählung gehalten ist, muß der chronologischen Reihenfolge eine beherrschende Stellung gegenüber einer sachlichen Gliederung eingeräumt werden. Und da — wie der dritte Band noch deutlicher zeigt — die Kirche als ein Phänomen der Weltgeschichte begriffen werden soll, so muß die Chronologie der Reichsgeschichte bzw. die Folge der politischen Ereignisse den allgemeinsten Rahmen hergeben. Nun aber ist in der Epoche einer reifen und differenzierten Kultur wie der der Kaiserzeit die Entwicklung des geistigen Geschehens der des politisch-wirtschaftlichen Geschehens nicht mehr so fest gleichgeordnet, wie etwa zur Zeit des klassischen Griechentums. Die Welt des Geistes hat sich weithin gegenüber der Welt des politisch-wirtschaftlichen Geschehens verselbständigt und folgt dem Gesetz ihrer eigenen Tradition. Das gilt weithin auch für die Sphäre der Kirche. Indessen liegt für sie die Sache noch komplizierter; denn die Kirche ist ja nicht einfach als ein Phänomen der Welt des Geistes zu bezeich-

nen. Sie gehört freilich auch dieser an, indem sie teils am allgemeinen Geistesleben teilhat, teils sich innerhalb seiner Welt als besondere Provinz abgrenzt. Sie führt ihr eigenes Leben jedoch nicht in gleicher Weise wie etwa die literarischen und philosophischen Schulen, die ihre Selbständigkeit gegenüber dem politischen Geschehen viel unangefochener wahren können. Da sich in der Kirche das negative oder neutrale Weltverhältnis zu einer radikalen Negation ausgestaltet, oder wenigstens auszugestalten die Tendenz hat, gerät sie in Konflikt mit dem Staat, und ihre Geschichte verpflichtet sich mit der Weltgeschichte in ganz anderer Weise als die der Philosophie und der anderen Religionen. Die Spannungen und Lösungen ihrer Entwicklung sind nicht allein vom Gesetz ihrer eigenen Tradition diktiert, sondern auch von ihrem Verhältnis zur politischen Geschichte. Und das gilt nicht nur für die Ausbildung ihrer Verfassung, sondern auch für die Geschichte des Dogmas.

Wie also soll der Kirchengeschichtsschreiber verfahren? Es wird sich, wenn die Geschichte der Kirche in ihrer Gesamtheit geschrieben werden soll, schwerlich anders eine Darstellung geben lassen, als so, daß der Blick wechselnd vom einen zum anderen hinübergeht, von der inneren Geschichte der Kirche zu ihrer äußeren Geschichte und umgekehrt. Nur darin werden sich die Darstellungen unterscheiden, und danach wird sich auch die Gliederung im einzelnen dann richten, welcher Gesichtspunkt, welche Fragestellung zur beherrschenden gemacht wird. Lietzmann hat die eine Möglichkeit gewählt; im Vordergrund des Interesses steht die äußere, mit der Weltgeschichte verflochtene Geschichte der Kirche, so daß die Sphäre, die etwa durch den Titel „Dogmengeschichte“ bezeichnet wird, eine untergeordnete Stellung erhält. Besonders deutlich zeigt sich das im dritten Bande, in dem die Darstellung der trinitarischen Kämpfe wesentlich vom Gesichtspunkt der Kirchenpolitik aus gegeben ist.

Damit, daß die Dogmengeschichte, sofern sie innere Geschichte der Kirche ist, zurücktritt, hängt ein Verfahren des Verf.s zusammen, kraft dessen er die Anschaulichkeit der Darstellung zu steigern vermag. Eine eingehendere Schilderung der theologischen Probleme wird nämlich im wesentlichen so gegeben, daß die Theologie einzelner Kirchenmänner dargestellt wird. So heben sich heraus Justin, Irenäus, Tertullian, Clemens, und vor allem der mit besonderer Liebe gezeichnete Origenes. Die Folge ist freilich, daß die Theologen gar zu sehr als die privaten Lehrsysteme der einzelnen Theologen erscheinen, und daß der über die Personen und die Schauplätze übergreifende Zusammenhang der theologischen Diskussion nicht durchweg klar wird.

Vor allem aber tritt nicht stets deutlich hervor, wieweit die theologische Entwicklung dadurch ihre Bewegung ebenso wie ihre Bedeutung erhält, daß es ihre Aufgabe ist, die Wahrheit des christlichen Glaubens in den Denkformen einer Zeit zum Ausdruck zu bringen, die durch alte philosophische Tradition geprägt sind, und die in dieser Zeit auch ihrerseits im Ringen mit den Denkformen stehen, in denen ein neues Weltverständnis aufgebrochen ist. So nämlich ist doch die neuplatonische Bewegung zu verstehen, nämlich als der Versuch, das gnostische Weltverständnis mit der Tradition der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen. Neuplatonismus und christlich-alexandrinische Theologie sind Parallelerscheinungen wie Gnosis und Christentum. Das kommt in Lietzmanns Darstellung schon deshalb nicht zur Geltung, weil er eine Darstellung des Neuplatonismus erst im dritten Bande gibt, obwohl doch Plotin und Porphyrius in der Darstellung des Origenes — selbstverständlich — erwähnt werden. Das eigentüm-

liche Verhältnis der christlichen Theologie zur philosophischen Tradition und Diskussion kann ja damit noch genügend charakterisiert werden, daß hin und wieder darauf hingewiesen wird, wie von den Theologen dieses und jenes philosophische Motiv rezipiert wird, etwa die Logoslehre, die Stoische Ethik und dgl.

Solche Erwägungen bedeuten noch keine kritischen Einwendungen gegen Lietzmanns Darstellung; unter den verschiedenen Möglichkeiten mußte eine gewählt werden, und jede Wahl hat ihr Recht. Der Leser wird sich dankbar zum Bewußtsein bringen, was er gerade dieser Wahl verdankt; aber auch, worauf er gerade bei dieser Wahl verzichten muß. Jede Wahl hat aber auch ihre eigentümlichen Gefahren. Und damit komme ich nun zu einem kritischen Bedenken, wie ich es auch in meiner Besprechung des ersten Bandes geäußert habe. Wird die Geschichte der Kirche im Rahmen der Weltgeschichte dargestellt, so ist die Gefahr, daß Kritik und Wertung, wie sie eine Geschichtsdarstellung ja immer — bewußt oder unbewußt — begleiten, ihre Maßstäbe nicht aus dem Begriff der Kirche, sondern aus einer allgemeinen Anschauung von geschichtlicher Leistung gewinnen. Dieser Gefahr nun scheint mir Lietzmann allerdings weithin erlegen zu sein. Seine Darstellung ist nicht — so kann ich es auch formulieren — von der Wahrheitsfrage beherrscht, und der Sinn einer solchen Darstellung der Kirchengeschichte im Rahmen der Theologie wird nicht deutlich. Es wird nicht gefragt: wie hat sich das Depositum der christlichen Wahrheit in der wechselvollen Geschichte der Kirche gehalten und durchgesetzt? Aber als Historiker — um nicht den Anschein zu erwecken, als wolle ich die Geschichte schematisch an einem gegebenen Dogma messen — frage ich lieber so: Was darf angesichts der wechselvollen Geschichte der Kirche als das Wesen der christlichen Kirche gelten? was angesichts der wirren theologischen Kämpfe um das Verständnis des christlichen Glaubens als dessen eigentlicher Sinn? Ich meine nicht, daß man solche Fragen gelegentlich nebenbei und hinterher zu stellen hätte; daß Lietzmann dergleichen dem Leser erspart, dafür bin ich ihm nur dankbar. Aber ich meine, daß eine durch solche Fragen geleitete Darstellung die Dinge manchmal anders sehen würde.

Wie das Neue Testament in seinen vielfältigen Äußerungen ja nicht einfach ein Dogma reiner Lehre darbietet, sondern vielfältiger Interpretation offensteht, so ist in der mit der Zeit der neutestamentlichen Schriften anhebenden Geschichte der Kirche zunächst nicht eindeutig festgelegt, welches die wahre christliche Lehre, die sachgemäße Lebensform, die dem Wesen des Glaubens entsprechende Gestalt der kirchlichen Organisation sei. Es ist das Verdienst Walter Bauers (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1954), die alte Vorstellung zerstört zu haben: Rechtgläubigkeit sei überall das Primäre, Ketzerei etwas Sekundäres, nachträglich in die Gemeinden Eindringendes; und gezeigt zu haben: der Unterschied von Rechtgläubigkeit und Ketzerei entsteht überhaupt erst im Laufe der Geschichte. Mir scheint, daß bei Lietzmann Bauers Fragestellung nicht hinreichend zur Geltung kommt, wengleich er hin und wieder (für Syrien und Ägypten) auf seine Ergebnisse Bezug nimmt. Ist z. B. die Formulierung wirklich treffend, daß im zweiten Jahrhundert der Kirche mehr denn je die Gefahr drohte, in mehr oder weniger synkretistische Konventikel aufgelöst zu werden (S. 47)? Oder bestand diese Gefahr nicht von vornherein und im Ursprung am allermeisten? Die eigentliche Frage wäre dann gar nicht die, wie sich die Kirche vor der drohenden Auflösung schützen konnte; sondern die, wie aus der bunten Fülle

der reich differenzierten Gemeinden, wie angesichts des Ringens zentripetal und zentrifugaler Kräfte, überhaupt so etwas wie eine einheitliche Kirche emporwachsen konnte. Ein energisches Eingehen auf diese Fragestellung würde aber dem Kirchenhistoriker auch das Urteil, wo und wie sich christliche Wahrheit in den Bildungen der Geschichte zeigt, unausweislich machen. Hier finde ich bei Lietzmann keine deutliche Linie. Im 4. Kapitel über Glaubensregel und Theologie macht sich die Wahrheitsfrage nicht bemerkbar. Im 7. Kapitel über die Apologeten findet sich der Satz: „sie haben den Geist griechischer Wissenschaft für die Botschaft der Kirche gewonnen“, — ohne daß die mit dieser Tatsache gegebene Problematik gekennzeichnet würde, und bedacht würde, daß, wenn damit der „letzte und entscheidende Schritt zur Eroberung der Welt durch das Christentum“ getan war (S. 176), dann doch das „victus victori legem dat“ auftaucht. Nachher freilich heißt es in der Charakteristik Justins: „So sehen wir das Christentum Justins in zwei Hälften auseinanderklaffen. Die eine ist eine philosophische Religion, die griechische Vorstellungen und Begriffe in ein loses biblisches Gewand kleidet und am Ende auf die Selbsterlösung des Menschen durch sittliche Entscheidung hinausläuft; die andere ist der irrationale Gemeindeglaube, in dem sich Jesusworte, Sakramentsmystik und Kirchentum zu einer wirksamen Einheit verbinden. Der jüdisch begründete Moralismus der Frühzeit ist überwunden, die Gnosis liegt abseits, aber auch Paulus und Johannes sind dem Verständnis entrückt. Und die Aufgabe einer Vereinigung der beiden Teile ist noch nicht erfaßt“ (S. 185 f.). In der Tat: hier liegt die kritische Fragestellung vor, wie sie mir als notwendig erscheint. Aber ist sie nicht hier wie auch sonst oft durch die Antithesen: Philosophie und Gemeindeglaube, rational und irrational, eigentümlich gehehmt? Durchweg meint man der Darstellung der christologischen bzw. trinitarischen Kämpfe die Sympathie des Verf.s für den „volkstümlichen“ Monarchianismus im Gegensatz zur Logospekulation anzumerken; jener gilt als angemessener theologischer Ausdruck der „naiven Frömmigkeit eines sakramentalen Erlösungsglaubens“ (S. 192). Aber ist diese naive Frömmigkeit wirklich christlicher Glaube? Die Erlösungslehre des Irenäus wird so charakterisiert: sie gehe (im Gegensatz zu den philosophischen Konstruktionen der Apologeten) vom Wesen der kirchlich bestimmten (und zwar spezifisch griechischen) Frömmigkeit aus; „diesem Gemeindebewußtsein hat Irenäus einen klassischen Ausdruck gegeben“ (S. 217 f.). Auch wird die positive wie negative Beziehung zu Paulus hervorgehoben und so ein gewisser Maßstab angelegt. Ähnlich wird die Anschauung Tertullians als eine Verkürzung des Christentums charakterisiert, jedoch ohne daß ein klarer Maßstab angelegt würde. Von Clemens Al. behauptet Lietzmann, daß er in einer Person beides gewesen sei, Philosoph und Gnostiker, beides aber als Christ (S. 287). Worin aber besteht das Eigentümliche seines Christentums darüber hinaus, daß aus seinem Werk ein überlegenes „christliches Lebensgefühl“ spürbar wird? (S. 289); Clemens verwischt doch absichtlich die Grenze zwischen hellenischem und biblischem Schrifttum (S. 289); er lebt in der unausgesprochenen Überzeugung von der Einheitlichkeit der göttlichen Offenbarung in der ganzen Welt (S. 289); christliche und stoische Ethik fließen für ihn in eins zusammen (S. 295); besteht denn der Unterschied des Christentums von der Stoa nur darin, daß jenem im Gegensatz zu dieser „warmherzige Liebe und Hilfsbereitschaft im Dienste Gottes“ eigen ist (S. 296)? Ist Christus für Clemens mehr als der Lehrer des rechten Lebens? ist er als Logos mehr als das Prinzip der Weltvernunft



(S. 295)? Und wenn dieses Mehr darin liegen sollte, daß der Logos „Führer und Spender geistiger Gaben“ (S. 305), daß er die „wirkende Kraft“ ist, die den sittlichen Willen zur Gnosis als zu der Gott gleichmachenden Gottesschau führt (S. 302 f.), — ist das christlicher Glaube?

Und sollte nicht vor allem an Origenes die kritische Frage energisch gestellt werden müssen? Ist doch sein Werk *περί ἀρχῶν* „die erste christliche Dogmatik, der erste kühne Versuch, die Aussagen des Christentums über Gott, Welt und Mensch in einem geschlossenen Lehrgebäude von streng wissenschaftlicher Art zu vereinigen“ (S. 312)! Wie ist über das „Ineinanderfließen von Philosophie und Bibel“, aus dem das System erwachsen ist (S. 316) zu urteilen? Daß für Origenes die paulinische Lehre von der Heilsbedeutung des Kreuzes keine wesentliche Bedeutung hat, wird kritisch vermerkt (S. 321); auch wird zugestanden, daß er weder den ganzen Paulus noch den ganzen Johannes noch das ganze Evangelium hat (S. 328). Aber — zugegeben, daß sich dessen bis auf den heutigen Tag kein Theologe rühmen kann (S. 328) — es müßte, wenn Origenes nicht als platonisierender Gnostiker, sondern als christlicher Theologe gelten soll, doch mindestens klar werden, worin denn die Bibel — abgesehen davon, daß er ihr seinen ganzen Gelehrtenfleiß gewidmet hat — für ihn Entscheidendes bedeutet hat. Das aber vermag ich aus Lietzmanns Darstellung nicht zu ersehen.

Ähnlich wäre im Blick auf die Ausbildung der kirchlichen Institutionen und die Formung des christlichen Lebens zu fragen: sind diese Institutionen und Formen, die das Ergebnis der Entwicklung sind, sachgemäße Gestalt der Kirche? — gemessen an dem, was Kirche ihrem eigentlichen Sinne nach bedeutet! Mir scheint, daß so zu fragen und also dann auch zu antworten, zur historischen Arbeit selbst gehört, und daß der Historiker als Historiker deshalb auch „konfessionelle“ Urteile fällen muß. Solche Urteile werden doch herausgefordert durch das Phänomen des Montanismus, durch die Kämpfe um das Bußinstitut, durch die asketischen Strömungen überhaupt und besonders durch das Phänomen des Mönchtums. Es ist charakteristisch, daß dieses im zweiten Bande überhaupt noch nicht sichtbar wird und im dritten erst am Rande auftaucht, d. h. in gelegentlichen Hinweisen, nicht thematisch, obwohl doch seine Anfänge in die vorkonstantinische Zeit zurückgehen. Charakteristisch ist das deshalb, weil bezeichnend dafür, daß eine das Wesen der Kirche zentral angehende Problematik nicht thematisch behandelt wird. Freilich muß der Leser abwarten, wieweit im vierten Bande nachgeholt werden wird, was man in den früheren vermißt. Ebenso sei das Folgende mit einem gewissen Vorbehalt gesagt, es soll aber doch nicht verschwiegen werden.

In dem als solchem höchst instruktiven 2. Kapitel „Die Kirche“ erscheint die bischöflich verfaßte Kirche als eine geschichtliche Notwendigkeit, begründet in der Gefahr der pneumatischen und gnostischen Bewegung, in der Gefahr der Auflösung der Kirche in synkretistische Konventikel (siehe oben). Aber die Frage wird nicht aufgeworfen, welcher Preis für die Einheit der Kirche gezahlt wurde. Die Frage nach der Entstehung des katholischen Kirchenrechtes war im ersten Band (S. 204) gestreift worden, und der Kunde spürte hinter der Formulierung den Bezug auf die Diskussion Sohm-Harnack. Aber mußte diese Problematik nicht jetzt im 2. Kapitel des zweiten Bandes aufgedeckt werden, mußte nicht (wie die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften, so vor allem) die Entstehung des kirchlichen Priestertums damit in Zusammenhang gebracht werden? Es erscheint mir als charakteristisch, daß man von der Rezeption des Priester-

begriffes durch die Kirche eigentlich nur beiläufig, im Zusammenhang der Darstellung des Kults (S. 125) etwas hört. Der Kultus aber wird nicht nach seiner ekklesiastischen Bedeutung gewürdigt, sondern teils als ästhetisches Phänomen, teils unter dem Gesichtspunkt der „Frömmigkeit“, — wie denn überhaupt die Kapitel über den Kultus im zweiten wie im dritten Bande ein wenig wie Inseln der Seligen anmuten. Man erfährt also im Grunde doch gar nicht, wie, wann und wo die Kirche als „katholische Kirche“ entsteht, im Unterschied sowohl zum urchristlich-paulinischen Kirchengedanken, wie zu antiken Kultusgemeinschaften. Müßte nicht deutlich werden, daß die katholische Kirche dann entsteht, wenn einerseits die Kirche (im Gegensatz zum Neuen Testament) auf Priestertum und Opferkult gegründet wird, und wenn andererseits (im Gegensatz zu heidnischen Kulturen) der urchristliche Totalitätsanspruch der Kirche festgehalten wird? Denn wo dieses zusammengeht, da ist die Folge, daß alle Lebensordnungen als kirchliche Ordnungen an dem sakramentalen Charakter des Kultus teilbekommen, und daß damit eben jene Institutionen und jenes Recht entstehen, die die Kirche zur katholischen machen. —

Einer so reichen, so geschlossenen und so glänzend geformten Darstellung gegenüber, wie Lietzmann sie gegeben hat, sind, wie mich dünkt, kritische Fragen die angemessene Form des Dankes.

*Marburg/Lahn.*

*Rudolf Bullmann.*

## Mittelalter

Hilde Mühlner, *Die Sachsenkriege Karls des Großen in der Geschichtsschreibung der Karolinger- und Ottonenzeit.* (Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 308.) E. Ebering, Berlin 1937. 126 S. RM. 5.—.

Die Arbeit stellt einen Versuch dar, aus einer weitgespannten Untersuchung der Quellen zu den Sachsenkriegen die Meinung des Mittelalters über die Unterwerfung und Bekehrung durch Karl den Großen zu ermitteln. Einleitend betont Verf. einerseits die Wichtigkeit der zeitgenössischen Beurteilung, besonders durch die Sachsen selbst, für unser eigenes historisches Urteil, muß aber andererseits den gänzlichen Mangel gleichzeitiger sächsischer Quellen zugeben (S. 7). Verf. beginnt mit den Äußerungen einiger zeitgenössischer Politiker. Mit sehr allgemeinen Charakteristiken, wie „subjektive Meinung“ oder „kirchliches Interesse“, ist wenig gedient. Das Carmen de conversione Saxonum Angilberts müßte in seinen Angaben und Anspielungen genau mit den Vorschriften und Verboten der Kapitularien und der Konzilien verglichen werden, bevor es als unhistorisch oder als „Phantasia und Wunschbild“ bezeichnet wird. Tieropfer der Sachsen z. B. sind uns doch durch die Gesetzgebung bezeugt. Eine Betrachtung der Briefe Alkuins (S. 12 f.) läßt es offen, ob den Schreiber persönliche Friedensliebe, Neigung zu angelsächsischer Bekehrungstradition oder „Einsicht in die Seele der Heiden“ auszeichnet. Die Interpretation der Papstbriefe an Karl von 786 will eine Kritik des Papstes an den Maßnahmen des Kaisers aus den Angaben über die kirchliche Betreuung der Sachsen herauslesen (S. 16). Man vgl. besser die treffenden Ausführungen Erich Caspars, die posthum veröffentlicht sind, über die Rolle Hadrians I. in der Sachsenbekehrung in dieser Zeitschrift, 54. Band, S. 181 f. Die wichtigsten Quellen für die Kriege Karls des Großen

sind die fränkischen Annalen, die auch von der Verf. entsprechend ausführlich besprochen werden. Leider gibt sie nicht einmal einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung, die trotz eifrigster Bemühung noch nicht zu eindeutigen Ergebnissen geführt hat; Verf. verwendet lediglich die z. B. bei den kleinen Annalen ermittelte Gruppenverwandtschaft, ohne die Herkunft ihrer übernommenen Resultate im einzelnen anzugeben. Bei der Eigenart der Annalistik ist es nicht verwunderlich, wenn es auch in der vorliegenden Arbeit nicht gelingen will, „einzelne Verfasserindividualitäten herauszuarbeiten“. Die festgestellten Unterschiede gehen über die durch Wattenbach bzw. Kurze mitgeteilten Beobachtungen kaum hinaus. Das schwierig zu erkennende Verhältnis zwischen *Annales regni Francorum* und *Ann. q. d. Einhardi* wird verwischt (S. 29 f.). Bei den Einhard-Annalen wird allgemein eine Verschärfung des Tones gegen die Sachsen und „tendenziös-einseitige“ Darstellung angemerkt (S. 40), auch die Unterdrückung der Wundererzählungen wird hervorgehoben (S. 41). Ein drittes Kapitel behandelt *Eigils Vita Sturmi* und *Einhard's Vita Karoli*. Ob Einhard Kap. 7 interpretiert werden kann, als lasse der Kaiser den Sachsen „das Recht, ihren Einspruch (gegen die Friedensbedingungen) zu erheben“ (S. 47), erscheint mir als sehr fraglich. Der zweite Abschnitt handelt zunächst von den späteren abhängigen Annalen, die lediglich der Vollständigkeit halber anzuführen sind. Daran schließt sich eine Besprechung der Heiligenviten, die Verf. in sachsenfeindliche und sachsenfreundliche scheidet. Die bekannten Eigentümlichkeiten der ottonischen Quellen in ihrer Berichterstattung über die Unterwerfung und Bekehrung (Verf. zieht noch Thietmar in ihre Darstellung mit ein) bilden den letzten Teil der Arbeit, wenn man von dem Exkurs über die Sagen des späteren Mittelalters absieht. Dieser Exkurs bietet eine hübsche Zusammenstellung der volkstümlichen Überlieferung, die durch das immer stärkere Hervortreten der Gestalt Widukinds charakterisiert wird. Das gleiche Thema handelt Verf. in einem Aufsatz in der *Thüringisch-Sächsischen Zeitschrift*, 24. Band ab. — Thietmar ist seit 1955 in der Ausgabe R. Holtzmanns (*Script. rer. Germ., Nova series IX*) und Widukind von Korvei in derjenigen von P. Hirsch und H.-E. Lohmann (*Script. rer. Germ. in usum schol. 5. Aufl.*) zu benutzen.

Berlin-Lichterfelde.

Fritz Geisthardt.

Ruth Hildebrand, *Der sächsische „Staat“ Heinrichs des Löwen*. (Historische Studien, hrsg. von Ebering, Heft 302.) E. Ebering, Berlin 1957. 429 S. RM. 16.80.

Die Forschung hat mehrfach ihr Augenmerk darauf gerichtet, daß die deutschen Fürsten im 12. Jahrhundert bereits versucht haben, in einzelnen Gebieten ihrer Länder eine Güter- und Burgenpolitik zu treiben, die ähnliche Züge wie die spätere eigentliche Territorialpolitik aufzuweisen scheint, in ihren Grundlagen und Möglichkeiten jedoch sich wesentlich von dieser unterscheidet. Verf. hat in ihrer Dissertation „Studien über die Monarchie Heinrichs des Löwen“ (1951) dessen Ziele im bayerischen Herzogtum, besonders die Wirtschaftspolitik um die Salzstraßen, dargestellt. Sie wendet sich jetzt mit umfangreicheren Untersuchungen dem Herzogtum Sachsen zu. Während sie für Bayern eine herzogliche Oberhoheit über das ganze Land zwar anerkennt, aber in ihrer Bedeutung unter Heinrich dem Löwen gering einschätzt, verneint sie das Bestehen eines Stammesherzogtums Sachsen seit den Billungern überhaupt. Es habe in diesem Lande weder eine über die Grafengewalt hinausgehende Gerichtsgewalt noch irgendein anderes

verfassungsmäßig spezifisch herzogliches Recht gegeben; vielmehr habe immer nur eine Summe einzelner Territorialrechte, in erster Linie Grafschaften und Vogteien, den Welfen wie ihren Vorgängern zugestanden. Bisher pflegte man den Forschungen zu folgen, die Weiland eingeleitet hatte; in ihnen wird die allmähliche Ausbildung des neuen Herzogtums Sachsen aus dem Markgrafentum der Billunger — nach dem Erlöschen des alten Stammesherzogtums unter Heinrich I. — verfolgt und vor allem unter den Welfen das Bestehen einer Art Stammesherzogtum festgestellt. Neuerdings ist z. B. wieder auf den Anfang dieser Entwicklung hingewiesen worden: die Vertretung des Königs in ganz Sachsen durch Hermann Billung, mit der er mehrfach betraut wurde. (R. Holtzmann, Kaiser Otto der Große, S. 89). Jene Nachrichten, die Weiland seinerzeit dafür anführte, daß Heinrich der Löwe eine herzogliche Oberhoheit ausgeübt habe, sucht Verf. anders zu interpretieren: sie leitet dessen Befugnisse durchweg aus gräflicher o. ä. Gewalt ab. Inzwischen sind aber die Beweisstücke Weilands und ihre Umdeutung durch Hildebrand erneut kritisch untersucht worden, mit dem Ergebnis, daß sie tatsächlich die These Weilands auch ferner stützen (Lotte Hüttebräuker in ihrer Besprechung des vorliegenden Buches, Ztschr. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch., Germ. Abt., 57. Bd., S. 576 ff.). Den Herzogstitel erklärt Verf. rein territorial: seine Wurzel sei zweiseitige Art, nämlich einmal habe Otto der Große die Mark als „Kolonialherzogtum“ verliehen, außerdem sei noch ein „Weserdukat“ aus dem Erbe Widukinds übertragen worden, was Verf. aus späten, durchaus dunklen Chroniknachrichten erschließt (S. 58 ff.). Außerdem sei die Zusammensetzung des Herzogtums wechselnd gewesen, es habe jeweils aus den einzelnen Rechten und Hoheiten bestanden, die als Besitzungen in der Hand des Fürsten vereinigt waren. Grafschaften und Vogteien, Geleitsrechte, Land- und Lehnbesitz — all das, was man bisher als Pertinenzen des Herzogtums ansah —, soll dessen eigentlichen Inhalt ausgemacht haben, wobei eine neue Interpretation der Gelnhäuser Urkunde, nämlich die Umdeutung der Pertinenzformel, als Beweis vorgebracht wird (S. 28 ff.). Unter diesen Voraussetzungen wird die territoriale Zusammensetzung des sächsischen „Staates“ unter Heranziehung der umfangreichen landesgeschichtlichen Literatur untersucht. Zunächst wird das seit 1180 kölnische Westfalen in seine Grafschaften und Vogteien gegliedert, in ständigem Vergleich von Gau-, Diözesan- und späteren Territorialgrenzen, wobei die Geschichte der einzelnen Teile von den Billungern bis zu den Erzbischöfen von Köln berücksichtigt wird. Danach gehörten zum Herrschaftsbereich Heinrichs des Löwen die Bezirke der Paderborner Diözese und von der Kölner Diözese nur die spätere Grafschaft Mark. Diese Gebietsteile verschmolzen 1180 mit schon den Erzbischöfen gehörigen Grundbesitz und bereits vorher erworbenen Vogteien und Gografschaften, über die Verf. allerdings nichts Sicheres auszusagen vermag (S. 105). In gleicher Weise wird der 1180 den Askaniern übertragene Besitz behandelt; es sind Grafschaften, vorzugsweise im alten Engern, dazu das Kolonialland, die alte Mark, von der die Macht der Billunger ihren Ausgang nahm. Gerade für diese Gebiete erscheint die Methode, die herzogliche Hoheit in rein gräfliche Befugnisse aufzulösen, sehr bedenklich; denn den Markgrafen, und besonders den Billungern, waren vom Könige Rechte übertragen worden, die ein Graf niemals besessen hat. In diesen Zusammenhang gehört das Recht der Bischofsinvestitur über Mecklenburg, Ratzeburg und Oldenburg, das Heinrich früh bestätigt erhielt (S. 414). Ostfalen sei bei der Teilung von 1180 nicht berücksichtigt worden; zwar habe dort der starke, teils von den Supplingenburgern,

teils von den Brunonen ererbte welfische Allodialbesitz gelegen, doch gehörten die gräflichen Reichslehen nicht den Welfen direkt, sondern nur als Afterlehen der Bischöfe von Halberstadt und von Hildesheim. Die Hoheitsansprüche dieser geistlichen Fürsten seien nach dem Sturze Heinrichs politisch wirksam geworden. So erkläre es sich, daß Ostfalen weder in der Gelnhäuser Urkunde noch jemals im Titel der Askanier erscheine (S. 180). — Die Anschauung, die H. vermitteln möchte, kann nur dann zu Recht bestehen, wenn die alten Grafschaften bis in das hohe Mittelalter hinein nichts von ihrer ursprünglichen Bedeutung eingebüßt hatten. Sie mußten damals noch die Träger aller staatlichen Macht gewesen sein. Doch hebt weder die Pertinenzformel der Gelnhäuser Urkunde die alten Gerichtsbezirke entsprechend heraus, noch wird das z. B. durch die Forschungen, die in den „Studien und Vorarbeiten zum Historischen Atlas Niedersachsens“ veröffentlicht sind, bestätigt. Eine Untersuchung, ob Heinrich der Löwe Kriegsherr über das ganze Land war, ob er gegen Friedensbrecher vorzugehen hatte und ob er befugt war, Landtage abzuhalten, braucht nach den Forschungen Fickers kaum geführt zu werden. Tatsächlich ist schon die Politik Lothars in Sachsen, auch seine „Territorialpolitik“ (S. 197), nur aus seiner herzoglichen Stellung im alten Sinne zu erklären.

Selbständigen Wert besitzt der zweite Teil der Arbeit, der von der Territorialpolitik Heinrichs des Löwen handelt. Freilich ist diese nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob erst durch sie der „Staat“ aufgebaut wurde. Die überterritoriale Einheit war gegeben. Dabei war es die dauernde Aufgabe der Reichsfürsten, über ihre Oberhoheit hinaus Besitzrechte in ihre Hand zu bekommen, sich Stützpunkte zu schaffen, um ihre Herrschaft in den großen Gebieten zu realisieren. Es ist das Verdienst von H. — trotz der grundsätzlichen Verzeichnungen — die Eroberungspolitik Heinrichs des Löwen in ihrer ganzen Breite und Zielsicherheit zu zeigen. Das Bild gewinnt dadurch an Schärfe, daß die politische Geschichte unter den Billungern wie unter Lothar eingehend berücksichtigt wird. Des Herzogs kriegerische Ausdauer und seine kluge Personalpolitik treten bei dem Kampf um die Grafschaft Stade gegen den Erzbischof von Bremen und den Propst Hartwich in Erscheinung. Überzeugend ist das gegenseitige Verhältnis von Dänenpolitik und Slavenkriegen herausgearbeitet. Die Sicherung und Ausbreitung der sächsischen Macht gegen die östliche Front, gegen die Askanier, die Magdeburger, die Sömmerschenburger, die Thüringer, ist kompliziert gewesen. Im Süden gewann Heinrich das Erbe der Katlenburger, das er durch ein dauerndes Bündnis mit Mainz sicherte. Im Westen drohte die dauernde Gegnerschaft Kölns, Halberstadt und Hildesheim sind jene Bistümer, von denen die Welfen ostfälische Reichslehen besaßen; daneben hatten die geistlichen Herren reiches Allod und Burgenbesitz, die dem welfischen Einfluß entzogen waren. Das Mittel, das Heinrich hier anwandte, um eine Feindschaft innerhalb seines Landes nicht aufkommen zu lassen, war die Schaffung eines willfähigen Klerus. Hildesheim behauptete seine Unabhängigkeit übrigens besser als Halberstadt. Zu Minden unterhielt der Herzog gute persönliche Beziehungen, während er von Verden reiche Besitzungen zu Lehen trug. Einzig das Reichsstift Gandersheim und die Reichsstadt Goslar wußten im ganzen ihre Freiheit zu wahren, wenn auch in ihnen mannigfache Einflüsse herzoglicher Gewalt nachzuweisen sind.

Ein weiteres Mittel, sein Herzogtum mit seiner Macht zu durchdringen, war für Heinrich den Löwen die Wirtschaftspolitik, die wohl nicht nur im Sinne der Sicherung von Einkünften verstanden werden darf, wozu ein Teil der Forschung, im Gegensatz zu H., neigt. Seine

Initiative ist durch H. schon am Beispiel Bayerns betont worden; entsprechend behandelt sie die Städte- und Straßenpolitik in Sachsen (vgl. a. A. Brackmann, Magdeburg als Hauptstadt des deutschen Ostens im frühen Mittelalter, S. 59). Das Bündnis des Herzogs mit dem aufstrebenden Bürgertum seiner Zeit, das besonders im Seehandel reiche Früchte trug, ist bekannt. Wer dabei eigentlich führend war, der Fürst mit seiner mächtigen Energie und seiner Klugheit oder die Kaufleute mit ihrer Erfahrung und ihrem Unternehmungsgeist, ist heiß umstritten. Jedenfalls macht es Verf. wahrscheinlich, daß der Fernhandel Heinrich dem Löwen nicht nur Förderung, sondern auch Zielsetzung verdanke (doch vgl. den scharfen Widerspruch Rörigs im Deutschen Archiv für Geschichte des Mittelalters, Bd. 1).

Unsicherer ist der Abschnitt über die „Verwaltung“ des Herzogtums, weil die Zeugnisse über das Lehnssystem der Billunger und Lothars zu spärlich sind, um genauere Vergleiche anstellen zu können. Wichtig sind die Hinweise auf die Entstehung einer welfischen Ministerialität, die vor allem im Koloniallande eingesetzt wurde. Auf kirchlichem Gebiet wird Heinrichs Klosterfeindlichkeit von H. durch die territoriale Eigenart der Immunitätsbezirke erklärt. Kein Kloster verdankt dem Herzog seine Entstehung, mit Landschenkungen war er sehr zurückhaltend. Seine Frömmigkeit bewies er, indem er Kostbarkeiten für den Schatz und Geldspenden überwies. Zusammenhängend wird dann noch einmal über die Besetzung der kirchlichen Stellen gehandelt. Manche Beobachtung ist auch hier interessant, und alle Mittel der Politik, die dieser Persönlichkeit zur Verfügung standen, treten gerade bei diesem Thema in die Erscheinung. Besondere Beachtung verdienen die Bemerkungen über den Verwaltungsklerus. — Trotz der notwendigen Einschränkungen haben wir in dem Buche einen wichtigen Beitrag zur Biographie Heinrichs des Löwen.

*Berlin-Lichterfelde.*

*Fritz Geisthardt.*

Bibel und deutsche Kultur 7: Alttestamentliche Texte zur Bibelverdeutschung des Mittelalters nebst einem Festartikel zum Jubiläum der niederländischen Staatenbibel und dem Glossar zu Band 4—7 hrsg. in Gemeinschaft mit C. C. de Bruin, F. Jülicher, W. Lüdtko und E. Zimmermann von Hans Vollmer, VIII, 222 S. Potsdam, Akad. Verlagsgesellschaft Athenaion 1937.

Das Kernstück des neuen Bandes sind in Tabellen zusammengefaßte Textabschnitte aus dem Alten Testament; sie waren im letzten Jahresband zugunsten zusammenhängender Texte zurückgestellt worden. Die Reihe der Proben aus der gesamten Bibel, die in Band 2/3 die Psalmen, 4 die Paulinischen Briefe, 5 die Evangelien gebracht hatte, wird mit dieser Auswahl alttestamentlicher Stücke im Großen beendet. Auch das mit Band 2/3 für die Psalmen begonnene Glossar wird diesmal für die übrigen Bände zusammen hier beigegeben, eine willkommene und wichtige Vorarbeit für das mittelhochdeutsche und das mittelniederdeutsche Wörterbuch. Ausgewählt sind die folgenden Stellen: Genesis 1, 1—7 und 1, 20—2, 2 (mit 45 Bibelfassungen); Exodus 20, 12—20 (36 Fassungen), Proverbien 31, 10. 14. 18. 22. 24. 25 (28 Fassungen); Jesaias 9, 2. 6. 7 (49 Fassungen); Jes. 11, 1—5 (50 Fassungen); Jes. 60, 1—6 (46 Fassungen); Joel 2, 12. 13 (46 Fassungen); Maleachi 3, 1—5 (56 Fassungen). Die Fülle von Material zur Geschichte der Bibelübersetzung wie auch zur deutschen Sprachgeschichte ist damit erneut bedeutsam vermehrt.

Die „Bemerkungen zu den Tabellen“ und der kurze Abschnitt „Von Zusammenhängen unter den Texten“ versuchen bereits in Einzelheiten eine Auswertung.

Im übrigen bietet der Band drei Erstabdrucke von Bibelstücken: Ein Ezechielstück der Zeit um 1500 („Fragment Ehrismann“); 21 Bruchstücke einer Bibelverdeutschung des 15. Jahrhunderts („Fragment Golde“); Proben aus dem Auszug, den der Karthäuser Heinrich Dissen im 15. Jahrhundert aus den Proverbien übersetzt hat. An die Spitze des Bandes ist ein Aufsatz von de Bruin über „Die ältesten niederländischen Übersetzungen von Luthers Neuem Testament“ gestellt (der „Festartikel zum Jubiläum der niederländ. Staatenbibel“). Der inhaltreiche Band verdient wieder vollen Dank.

*Freiburg i. Br.*

*F. Maurer.*

Dasselbe, Band 8: Neue Beiträge zur Geschichte der deutschen Bibel im Mittelalter, hrsg. in Gemeinschaft mit O. Grüters und E. Zimmermann von Hans Vollmer. X, 176 S., 1958.

Mit besonderer Freude zeige ich hier gleich auch den inzwischen erschienenen neuen Band von „Bibel und deutsche Kultur“ an. Gibt er doch zum erstenmal durch eine Arbeit ein Bild davon, wie die reichen Stoffsammlungen des Hamburger Bibelarchivs ausgewertet werden und welche große Bedeutung sie für die Erarbeitung der mittelalterlichen Geistesgeschichte haben. Diese Abhandlung Erich Zimmermanns über „Die deutsche Bibel im religiösen Leben des Spätmittelalters“ nimmt etwa die Hälfte des neuen Bandes ein. Sie erörtert, indem sie sich, dank den Sammlungen des Bibelarchivs, auf viel reicheres Material stützt als ihre Vorgänger, Stellung und Verbreitung der deutschen Bibel vor Luther, ihre Entstehung, ihre Formen und Absichten. Im übrigen druckt in diesem Band H. Vollmer die schon früher versprochene Übersicht über die Bibeldichtung des Mittelalters ab, und er gibt ferner Mitteilungen über 19 Berliner und 5 Wiener Bibelhandschriften; aus den meisten von ihnen druckt er auch Proben ab. Außer einigen kleineren Beiträgen sind dem Band sorgfältige Register der Hss. und Drucke sowie der Personen und Sachen beigegeben, die ein eindrucksvolles Bild von den beigezogenen Stoffmassen vermitteln.

*Freiburg i. Br.*

*F. Maurer.*

## Reformation und Gegenreformation

Helmut Gollwitzer, *Coena Domini. Die altlutherische Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Calvinismus, dargestellt an der lutherischen Frühorthodoxie.* München 1957. Chr. Kaiser. XII, 528 S. RM. 9,50, geb. RM. 11.—

Es bedürfte nicht dieser Anpreisung des Verlags, um einem so bedeutsamen Buch freudigste Beachtung zu sichern. Mit einer bisher ungewohnten Fülle der Quellenausnutzung (190 Quellenschriften, dazu 184 Nummern der Literatur!) wird das Ringen um das Abendmahl in der Frühorthodoxie dargestellt. Und dies Ringen erschließt sich mit seinem Ernst, mit der Größe und Verwickeltheit seiner Problematik einem theologischen Mit-, Nach-, Überdenken, das von dem Anspruch der Wahrheitsfrage geleitet ist. Das Buch greift so ein in das Bemühen um eine theologische Neubegründung der Dogmengeschichte des Protestantismus, aber will mit der Klärung der geschichtlichen Aus-

einandersetzung eben der dogmatischen Arbeit der Gegenwart dienen. Der Verfasser kann nicht den Einfluß K. Barths verleugnen (vgl. 148 die vermeintliche Abschwächung der eschatologischen Spannung in der lutherischen Abendmahlslehre, 296 das „eindeutige Haben“, 171 die Freiheit Gottes, 181, 251 u. a. m.). Aber der lutherische Schüler weiß seinem lutherischen Erbe auch gegen Kritik des Meisters sein Recht zu wahren (vgl. z. B. 162, 185). Nur sieht er eben seine Aufgabe darin, aus der Aufdeckung der Problematik die Aufgabe neu erstehen zu lassen. Er sucht das Verständnis aus dem Anliegen der lutherischen Abendmahlslehre, die, in der Anfechtung des Glaubens entstanden, ihren „Ruhm“ daran hat, daß „in ihr wirklich das angefochtene Gewissen in der Leidenschaft der eigenen Frage die Bibel las und zugleich sich von dieser Leidenschaft nicht wollte betrügen lassen, sondern gerade um der Stilling der Anfechtung willen nichts anderes finden wollte, als nun dastand“, bei der darum „das Zentrum des Anliegens“ da ruht, „wo die Begriffe des Pfandes, des Testaments, des Siegels und des Bundes auftauchen“ (304 f.). Aber das Anliegen wird nun nicht zu einer konstruktiv-spekulativen Wertung der Lehre aus dem „Prinzip“ verwandt, bei der so oft nur Verschiebung, Umdeutung, ja auch Auflösung der altlutherischen Lehre das Ende ist. Vielmehr werden mit dem wirklichen Anliegen die wirklichen Sätze durchgedacht und durchgeprüft. So eben kann aus der Problematik die Aufgabe erstehen. Dies Ziel hat das Buch glänzend erreicht.

Es entspricht der Meinung der altlutherischen Lehre und ganz besonders der Gruppe, die als ihre Trägerin vor allem gehört ist, der Chemnitz und Flacius und Gen., daß zuerst die biblische Begründung der lutherischen Abendmahlslehre sorgsam untersucht wird (I). Nach einem kürzeren zweiten Teil über die Väter der lutherischen Abendmahlslehre, der bei Luther schon die offene Problematik von Wort und Sakrament und Leib als Pfand und als Gabe, und bei Melancthon die Konzentration auf die Handlung (nicht das Element) heraushebt, legt der Hauptteil „die lutherische Abendmahlslehre“ die ganze Problematik mit großem Scharfsinn und überlegen-sicherer Handhabung des reichen Materials in theologischem Durchdringen auseinander: das Wesen des Abendmahls (substantia und usus, Elemente, uni sacramentalis, Wort), die Manducatio, der Sinn des Abendmahls (S. 97—311).

Zu fragen, d. i. zu verhandeln, wäre m. E., ob Melancthon und Calvin (121) unter dem ihnen gemeinsamen Gesichtspunkt der „Aktualität“ nicht doch vielleicht zu nahe zusammengerückt sind (vgl. A. Ebrard), und ob Butzer nicht durch die Christusanschauung Melancthon näher steht, ob das Abgleiten von Calvins Versuch, die Mitteilung der substantia des Leibes Christi zu bewahren, bei den Genossen nicht doch einen Mangel im Ansatz enthüllt, ob eben nicht die christologische Anschauung entscheidend die Abendmahlslehre gestaltet und auch die Exegese der Worte bedingt, ob darum aber nicht auch die Schwaben, die doch auch Erben Luthers sind, mit ihrer christologischen Durchführung doch stärker zu berücksichtigen sind, d. i. ob diese Deutung nicht zu sehr eingestellt ist auf den einen, klassisch durch Flacius ausgebildeten Typ, bei dem die lutherische Abendmahlslehre mit der Verstrickung in den werdenden juristischen Rationalismus schon sichtlich vereinsamt wird, und — im Zusammenhang mit dem allen — schließlich auch, ob die exegetische Erschütterung der altlutherischen Auslegung (309 f.), die durchaus nicht die Rechtfertigung der einfachen Gleichnisfassung bedeutet, wirklich für die „Realpräsenz“ solche Tragweite hat, da die Gewißheit nur die wahrhaftige Gegenwart und Selbstmitteilung nicht bloß von dieser Fassung des „Das ist“, sondern auch



von der Christusanschauung und der Zusage der bleibenden Verbundenheit getragen ist. Aber diese Fragen wollen auch bezeugen, wie dieses Werk in die historisch-theologische Arbeit hineinzieht. Es ist zu beachten, daß dem Verf. das Eingehen auf die exegetische Grundlage mit Recht ein besonderes Anliegen für die Auseinandersetzung ist und daß er die Behandlung der christologischen Frage einer besonderen Arbeit vorbehalten hat. Von den vielen bedeutsamen Einzelheiten sei die Herausstellung Marbachs (265 ff.) hervorgehoben, der — vielleicht etwas isoliert — als der einzige Vorläufer der neulutherischen Theorie von der sakramentalen Wirkung auf den Leib erscheint.

*Geilenkirchen bei Aachen.*

*H. E. Weber.*

Arnold Schleiff, *Selbstkritik der lutherischen Kirchen im 17. Jahrhundert*. Berlin 1937, 216 S. Oktav. Juncker und Dünnhaupt Verlag. RM. 9.50.

Die Jenaer Dissertation, gearbeitet mit den Schätzen der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen, erscheinend als 6. Heft der Abt. Religions- und Kirchengeschichte in den Neuen Deutschen Forschungen, geht auf Anregung von E. Benz zurück. So fällt das Gewicht, obwohl der Titel der „Kritik innerhalb der lutherischen Orthodoxie“ und der „Kritik des sogenannten Synkretismus“ die Führung zuweist, auf die pansophische Kritik (S. 59 ff.) (Ratke, Comenius usw., vgl. Peuckert) und besonders die „spiritualistische“ (98—172). Hier liegt der Forschungsbeitrag; aus einer Fülle mosaikartig zusammengestellter Zeugnisse entsteht ein schimmerndes, gelegentlich fast flimmerndes Bild. Gegenüber den „himmelstürmenden“ Geistern, den „Riesendenkern“ (?) des 17. Jahrhunderts kann Spener mit seinem „herzlichen Pietismus“ als der Mann der „Resignation“ erscheinen, der in „nüchterner Mittelmäßigkeit“ mit bewußter Beschränkung auf die ihm gegebene Aufgabe die Vergangenheit „liquidiert“ (178). „Geistesgeschichtliche“ Betrachtung muß solchen Geistern ihre besondere Aufmerksamkeit schenken, aber gerät dadurch auch immer in Gefahr einseitiger Geschichtsbilder. Jedenfalls bleibt es auch „geistesgeschichtlich“ wichtig, von der theologisch-kirchlichen Problematik her die geschichtliche Notwendigkeit und Tragik der inneren Entwicklung der reformatorischen Kirche zu verfolgen. — Die Heranziehung von Quellen und Forschungsliteratur ist — begreiflich — auf Vielseitigkeit gegenüber „Vollständigkeit“ im einzelnen aus (vgl. zu Boehme, Arndt, Spener — Tholucks Arbeiten). Daß Chr. Scheibler durch sein Opus metaphysicum den „thomistischen“ Anschauungen des spanischen Jesuiten Suarez in den protestantischen Ländern „Eingang verschafft“ habe (!) (25), kann nach den Forschungen von Troeltsch, Weber, Petersen, Eschweiler, Le-walter wirklich nicht mehr behauptet werden.

*Geilenkirchen bei Aachen.*

*H. E. Weber.*

## Neuzeit

Otto Schiff, *Zur Literaturgeschichte der kirchlichen Einigungsbestrebungen; eine Bibliographie von 1628*. (In: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, Deel XXX, Afl. 1 S. 35—59).

Es war anzunehmen, daß der Syllabus autorum irenicorum, von dem in den Briefen Bernegggers und Lingelsheims oftmals die Rede ist, in der Tat für die kirchengeschichtliche Forschung eine Fundgrube

sei. Otto Schiff hat diesen Syllabus, der bisher unbekannt war, entdeckt und mehrere Exemplare festgestellt.

Die Vorrede des Syllabus ist Theodosius Irenäus unterzeichnet; daß Bernegger dieses Pseudonym gebraucht, ist bekannt. Der Umfang des Syllabus beträgt 18 Blätter; die verzeichneten Schriften (von denen einzelne „non imprimé“ sind) sind eingeteilt in 1. Catholicici Romani und 2. Protestantés. Sie stammen meist aus Frankreich (französisch), den Niederlanden oder Deutschland. Einen relativ großen Raum nehmen Franzosen und Verfasser des Straßburger Gelehrtenkreises ein (Hotmann, Latomus, Sturm u. a.). Unter den Protestantés sind Lutheraner und Reformierte durcheinander aufgezählt (z. B. Chytraeus, Bucer, Scaliger, Viretus, Grotius u. a.). Über die restlose Zuverlässigkeit der Angaben des Syllabus hege ich Zweifel. Der unter den Protestantés angeführte Franciscus Titelmanus ist Katholik, OFM. und später Kapuziner; vgl. Jöcher IV (Leipz. 1751), S. 1222. Das von Michalonis angeführte Buch (de moribus et religione Tartarorum, Litanorum et Moscorum...) ist im wesentlichen profan-historischen und ethnographischen Inhalts.

Auch auf Vollständigkeit kann der Syllabus nicht annähernd Anspruch machen; neben Acontius, Junius und Pareus hätten noch andere Synkretisten genannt werden können (vgl. zur Bibliographie des Synkretismus: Calov, *Historia Synkretistica*, 1682; Seckendorff, *Commentarius Historicus et apologeticus de Lutheranism*, 1692; *Historische und Theol. Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten*, zu Franc. Buddei Collegio herausgegeben von Joh. Georg Walch, 1728, S. 212 ff., 493 ff.). Die Brandenburger und preußischen Unionsfreunde, deren Wirksamkeit freilich vor 1628 erst in den Anfängen steht, sind gar nicht berührt. Über Bergius vgl. O. Ritschl, *Dogm. Gesch. d. Prot.* III. 1926, S. 595 ff., IV. 1927, S. 261 ff.; Hunnius, *Consultatio* oder wohlmeinendes Bedencken... 1652, S. 18 ff. Über Garcaeus vgl. Tholuck, *Geist der luth. Theologen Wittenbergs...* 1852, S. 122 ff. Über Ostpreußen vgl. Hartknoch, *Preußische Kirchenhistorie*, Frankfurt u. Leipz. 1696, S. 553 ff.; Dan. Heinr. Arnoldt, *Kurzgefaßte Kirchengeschichte des Königreiches Preußen*, 1769, S. 491 ff.) Gänzlich fehlen auch die Bestrebungen der Pansophen (vgl. über Ratke: H. A. Niemeyer, *Wolfg. Ratichius, Berichte üb. d. königl. Pädag. zu Halle, 1840—1845*), der den Pansophen nahestehenden Kreise (Andreae) und der Spiritualisten.

Dies ist um so erstaunlicher, da Berneggers Beziehungen zu den christlich-pansophischen Kreisen (Andreae) bekannt sind; man vergleiche auch den Briefwechsel Berneggers mit Keppler in den Jahren 1627/29, also gerade in den Jahren, in die die Herausgabe dieses Syllabus fällt (*Epistolae J. Keppleri et M. Berneggeri mutuae*, Argentorati 1672). Berneggers Kenntnis von Wallensteins kulturpolitischen Plänen, über die ihn Keppler laufend informierte, läßt annehmen, daß er die überkonfessionellen Bestrebungen der Kreise um Wallenstein kannte; und daß Bernegger für einen Lehrstuhl der Universität Rostock, die Wallenstein abseits des Religionskampfes als überkonfessionelle Hochschule neu schaffen wollte, im Jahre 1629 in Aussicht genommen wurde, zeigt, daß er diesen Bestrebungen zuneigte. Er muß also auch mit dem Schrifttum dieser Bestrebungen vertraut gewesen sein.

Der Syllabus läßt dieses nicht erkennen. Es ist also anzunehmen, daß Bernegger tatsächlich nicht der Verfasser oder Zusammensteller des Syllabus ist, sondern daß er nur die Herausgabe besorgte; diese Ansicht vertritt auch Otto Schiff. Daß Bernegger nicht nach seiner

besseren Kenntnis des in Frage kommenden Schrifttums den Syllabus ergänzte, läßt auch hieran Zweifel zu; vielleicht hat irgendein anderer aus dem Straßburger Gelehrtenkreise die Herausgabe besorgt und dann mit dem sonst von Bernegger gebrauchten Decknamen Theodosius Irenäus gezeichnet. Als Verfasser des Syllabus kommt Hotman in Frage. Daß es zumindest ein Franzose war, zeigt die große Zahl ungedruckter französischer Schriften, die mit angeführt wird.

Otto Schiff hat das Verdienst, diesen Syllabus, dessen Angaben im einzelnen noch nachzuprüfen und auszuwerten wären, wieder entdeckt zu haben. Freilich glaube ich, daß die Bedeutung dieses Syllabus nicht überschätzt werden darf.

Halle/S.

Arnold Schleiff.

Ghesquière, Dom Théodore, Mathieu de Castro premier vicaire apostolique aux Indes / Une création de la Propagande à ses débuts / Convain 1937. 151 S. (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique fasc. 20.)

Matthäus de Castro, Brahmane, wurde unter schwierigen Verhältnissen Priester und war von 1651 bis 1658 zunächst Missionär der im Jahre 1622 gegründeten Congregatio de propaganda fide für Ostindien und dann deren apostolischer Vikar für verschiedene Gebiete und zuletzt für das kleine, unabhängige, in der Nähe von Goa liegende Königreich Idalcan. Die Schicksale dieses Mannes sind sehr eigenartig. Er hat große Verdienste, die von der Propaganda trotz heftigster Angriffe stets anerkannt wurden, und er hat sich vieler Mißgriffe schuldig gemacht, die oft äußerst schwierige Lagen geschaffen haben.

Unter Heranziehung von umfangreichen ungedruckten und gedruckten Quellen, deren Verzeichnis auf den Seiten 14 bis 18 steht, sowie einer sehr umfangreichen Literatur (Seite 18 bis 25) hat der Verfasser den Lebenslauf dieses höchst eigenartigen Brahmanen erforscht und seine verschiedenen Beauftragungen durch die Propaganda-Kongregation endgültig klargestellt, deren Ergebnis in die folgenden Worte zusammengefaßt ist (120): La carrière de Mathieu de Castro marque le passage à un nouveau régime des missions; elle obéit à des consignes nouvelles qui commandent l'avenir, c'est ce qui constitue le principal de son intérêt.

Es handelt sich bei der Untersuchung der Schicksale dieses Mannes um nichts weniger, als um die genaue zeitliche Festlegung der Ernennung des ersten apostolischen Vikars für die Missionen, der dann schier ungezählte Nachfolger in den Missionsgebieten der ganzen Welt gefunden hat. Das eigenartige daran ist, wie der Verfasser ausgeführt hat, daß die Kongregation bei der Ernennung de Castros und bei Umschreibung seiner Fakultäten sich vielleicht gar nicht bewußt gewesen ist, daß sie eine ganz neue, bis dahin unbekannte Regierungsform handlichster Art geschaffen hatte.

Freilich, es hat auch vor de Castro apostolische Vikare gegeben. Solche waren für Holland und England ernannt worden. Aber der Verfasser weist nach, daß ihre Jurisdiktion, ihr ganzes Sein, eine ganz verschiedene Grundlage gehabt hat; sie waren wegen der jeweils vorliegenden Verhältnisse auch untereinander ganz verschieden; und zudem wirkten sie nicht in den Missionen.

On assiste ici, en 1657, à l'érection du premier vicariat apostolique en pays de mission. Evêque in partibus, Mathieu de Castro est nommé, par la Propagande, vicaire apostolique du royaume d'Idalcan, avec

des pouvoirs équivalents en étendue à ceux d'un évêque dans son diocèse. On est à l'origine de la hiérarchie missionnaire qui subsiste encore de nos jours. Dieses richtige Ergebnis ist das Kernstück der ungemein fleißigen, besonnenen, mit sehr umfangreichen Sprachkenntnissen (portugiesisch, spanisch, italienisch, französisch, englisch, holländisch, deutsch, lateinisch) durchgeführten Untersuchung. Die gewählte Sprache erfreut den Leser, der dem Verfasser gerne wieder in weiteren Schriften begegnen möchte. Für den Abdruck von 24 Urkunden der verschiedensten Art (Seite 121 bis 150) muß man besonders dankbar sein.

*Neuötting (Obb.).*

*Paul Maria Baumgarten.*

Brunhilt Hartmann, Jean Pierre Camus. Erziehung und Erbauung in seinen Unterhaltungsschriften. München 1938. Verlag Fritz & Joseph Voglrieder, München und Leipzig. 250 S.

Henri Bremond erst hat uns von der religiösen Bewegung des französischen 17. Jahrhunderts und der ganzen Fülle ihrer literarischen Erscheinungen eine einigermaßen klare Vorstellung vermittelt. Er ist es auch gewesen, der in seiner weitausholenden *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Bd. I, Paris 1929, von der menschlichen Erscheinung des Bischofs von Belley, Jean Pierre Camus, 1584 bis 1652, eines Freundes des Franz von Sales, zuerst ein Bild von einiger Prägnanz und vielleicht zu großer Liebenswürdigkeit gezeichnet hat. Auch seine Werke hat Bremond zuerst in den großen geschichtlichen Zusammenhang eingeordnet. Bremond sieht in Camus einen ganz persönlichen Schüler von Franz von Sales und einen Propagandisten seiner Lehre. Von seinen geistlichen Traktaten meint er, sie hätten eine segensreiche Wirkung ausgeübt. Als dem Verfasser von Unterhaltungsschriften und Romanen mit erzieherischer oder seelsorgerlicher Absicht billigt er dem Bischof von Belley beträchtliche schriftstellerische Fähigkeiten zu. Er ordnet Camus mit Recht in jenen großen Zusammenhang des „humanisme dévot“ ein, der sich nach den furchtbaren Wirren der Religionskriege innerhalb des französischen Katholizismus herausbildete und dessen Geschichte — soweit sie aus literarischen Quellen zu entnehmen ist — er eben im ersten Band seiner *Histoire* schreibt. Vor Bremonds Charakteristik war man in Deutschland auf die Leipziger Dissertation von Albert Bayer, *Jean Pierre Camus, Sein Leben und seine Romane*, 1906, und auf die keineswegs zu verachtenden Bemerkungen Körtings über den „religiösen Roman“ in seiner *Geschichte des französischen Romans im 17. Jahrhundert*, Bd. 1, 1885, S. 174 ff. angewiesen. Jetzt hat es Brunhilt Hartmann in der umfänglichen Arbeit, die hier zur Besprechung steht — ursprünglich *Diss. München* —, unternommen, eine neue Darstellung der Werke, speziell der Unterhaltungsschriften des Camus, zu bieten. Sie hat diese Darstellung mit einer recht umständlichen philologischen Untersuchung verquickt, wo sie die Voraussetzungen der literarischen Erbauungs- und Erziehungstätigkeit des Camus und deren Auswirkungen, speziell in literarischer Hinsicht, zu erforschen versucht. Es sei gleich vorausgeschickt, worin wir die Bedeutung der fleißigen Arbeit sehen. Darin, daß sich die Verf. der Mühe unterzogen hat, die zum großen Teil verschollenen und schwer zugänglichen Unterhaltungsschriften des Camus durchzulesen, ihren Inhalt mitzuteilen und, soweit darüber etwas auszumachen ist, stoffgeschichtliche und andere Angaben über die Entstehung der Romane, auch über ihre ganze

literarische Art und ihre religiöse Absicht zu machen<sup>1)</sup>. Für unseren Geschmack hätte die Verf. ruhig diesen Abschnitt ihrer Arbeit auf Kosten der z. T. mit übertriebener Akribie betriebenen philologischen Untersuchung ausdehnen dürfen.

Die Entstehung der Romane des Camus ist äußerlich auf eine Anregung von Franz von Sales zurückzuführen. Im tieferen Sinne freilich sind sie einer ganz bestimmten literarischen und religiösen Situation entsprungen. „Die frivole Gesinnung der Unterhaltungsschriften und das altfränkische Aussehen der Erbauungsliteratur legen [sc. in der damaligen Zeit] eine Kreuzung mit Beibehaltung der Eigenschaften beider nahe. Der Gedanke der Verdrängung [sc. der frivolen Unterhaltungsschriften] führt zur Förderung der Masse, der zunächst mehr durch Umfang, dann immer mehr durch die Zahl der Einzelwerke entsprochen wird; der Gedanke der ‚Unterhaltung‘ fordert formale und inhaltliche Angleichung, die aber trotz vieler und heftiger Rechtfertigungen allmählich vernachlässigt wird“ (S. 16 f.). Erzieherisch sucht Camus zu wirken durch Tugendvorbild und Abschreckung, bei der Erbauung hat er es abgesehen auf die Schaffung einer frommen Rührung, letzten Endes freilich auch hier mit einer moralischen Absicht. Literarisch ist er ein Kind seiner Zeit. In dem letzten Hauptabschnitt der Arbeit, der im wesentlichen dem literarischen Charakter und den literarischen Bezügen der Unterhaltungsliteratur des Camus gewidmet ist, hat besonders das umfangreiche Kapitel über die „sachlichen Inhalte“ beträchtliche kulturhistorische Bedeutung, insofern es zeigt, welches die Haltung des Autors zu den Menschen, den verschiedenen Ständen, zum christlichen Leben in der Welt und im Kloster, zu Frömmigkeit und Seelsorge, zum kirchlichen, politischen und sozialen Leben seiner Zeit gewesen ist.

B. Hartmann hat an dem Bild, das Bremond von Camus entwirft, einige Korrekturen vorgenommen. Nicht nur, daß ihr das menschliche Bild, das Bremond von Camus entwirft, reichlich idealisiert erscheint, sie hat vor allem den stark bürgerlichen Zug in Camus' Moral und Auffassung vom Christentum herausgestellt. Ohne es wahrscheinlich selbst zu wissen und zu wollen, ist Camus ein Vorläufer derer, die später jene „bürgerliche Welt- und Lebensauffassung“ in Frankreich ausbilden, deren Entstehung Groethuysen gezeichnet hat. Camus ist schließlich auch stärker von Franz von Sales unabhängig gewesen als Bremond wahr haben will. Gewiß setzt Camus den Bischof von Genf in der Theorie des frommen Lebens fort, er ist aber nicht imstande, diese Theorie in seinem Werk frei und schöpferisch zu gestalten. Weder finden sich in den Romanen von Camus Exemplifizierungen der salesianischen Frömmigkeit, noch hat sich Camus die besondere Seelenkenntnis des Bischofs von Genf zunutze gemacht.

Was man bei der besprochenen Arbeit am stärksten vermißt, ist ein Versuch ihrer eigenen Rechtfertigung. Mit anderen Worten: Man erkennt nicht recht den wissenschaftlichen Antrieb, der zu dieser Untersuchung geführt hat. Weshalb ein solcher Aufwand an philologi-

1) Bedenkt man, daß Camus, obwohl er die Schriftstellerei nur in seinen Mußstunden, gewissermaßen zu seiner Erholung, betrieb, etwa 200 Bände hinterlassen hat und daß die Verf. weit über 30 Romane, nämlich alle, die sich in der Pariser Nationalbibliothek befinden, gelesen und herangezogen hat, so kann man sich eine Vorstellung von dem Umfang und der Schwierigkeit ihrer Arbeit machen.

schem Scharfsinn für einen Schriftsteller, dessen Bedeutung doch wohl in erster Linie im Kulturhistorischen und Religiösen liegen dürfte?

*Greifswald.*

*Edmund Schramm.*

Ulrich Kühne, Preußen und die römische Kurie. Pläne für ein Generalvikariat in den brandenburg-preußischen Landen. Abhandlung in den Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgegeben vom Preußischen Historischen Institut in Rom. Band 27, Rom 1937.

Durch die Aktenveröffentlichung von Hildebrandt: Preußen und die römische Kurie (Band 1, 1910) ist die Publikation der preußischen Staatsarchive (Max Lehmann, Preußen und die katholische Kirche seit 1640) sehr wesentlich ergänzt worden. In der vorliegenden Abhandlung werden die neuerworbenen Kenntnisse unter dem Gesichtspunkt des „Planes eines Generalvikariates für Preußen“ verarbeitet. Solche sachkundigen Aufsätze sind die notwendige Ergänzung zu den Aktenveröffentlichungen. In der Abhandlung handelt es sich um das frühere Bistum Halberstadt, das nach dem Westfälischen Frieden unter preußische Verwaltung kam und nach den Grundsätzen des preußischen Staates durch seine Beamten geleitet wurde. Die katholischen Untertanen wurden einem vom Kurfürsten eingesetzten Generalvikar Herrn v. Deutsch unterstellt, und da dieser vom Erzbischof von Mainz eine Reihe von Vollmachten erhalten hatte, so kam es zu einem erträglichen Zusammenarbeiten zwischen dem vom Staat eingesetzten katholischen Generalvikar und den katholischen Kirchen in diesem Gebiet. Diese Ernennung, über die eine schriftliche Bestallung nicht vorliegt und auch wohl niemals ausgestellt ist, entsprach zwar den Grundsätzen des preußischen Staates, aber nicht dem kanonischen Recht. Bei den Nachfolgern kam es zu stärkeren Spannungen. Leider konnten Nachrichten darüber nicht mitgeteilt werden, inwieweit Herr v. Deutsch sein Amt katholischen Laien oder Klerikern gegenüber wahrgenommen hat. Die Klöster unterstanden nach katholischem Recht ihm jedenfalls nicht und suchten auch, sich seinem Einfluß zu entziehen. Gerade eine Reform des Klosterwesens wäre sehr nötig gewesen, denn auch einsichtige Katholiken haben damals betont, daß das Leben der Kleriker das Ansehen der Kirche in den protestantischen Ländern stark schädige.

In dem zweiten Abschnitt wird hauptsächlich von dem Wirken des neu eingesetzten apostolischen Vikars des Nordens, Agostino Steffani, berichtet, der durch seine Betriebsamkeit seinen Namen dem Gedächtnis der Nachwelt stark eingeschrieben hat und der auch biographisch durch Woker (1880) dargestellt worden ist. Wir hören, wie er sich den Klerikern gegenüber durchzusetzen suchte und wie er die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen wollte, um schließlich als Nuntius in Berlin eingesetzt zu werden. Er hat kein Interesse daran gehabt, daß wiederum in Halberstadt ein katholischer Vikar vom Staat eingesetzt wurde, der ihm dann seine Oberherrschaft beschränkte. Er hat nichts Wesentliches erreicht, denn gerade nach Beendigung der Pfälzischen Religionswirren, über die soeben Karl Borgmann (Der deutsche Religionsstreit der Jahre 1719/20, 1957) ausführlich berichtet hat, wurde Friedrich Wilhelm I. wieder mißtrauisch gegen die katholische Kirche und entzog sich den vorgetragenen Wünschen.

Im dritten Abschnitt wird dargelegt, wie der Versuch der preußischen Regierung, Hempelmann zum Generalvikar zu ernennen, scheiterte.

Noch einmal tauchte die Frage der Errichtung eines Generalvikariats in den Jahren auf, da der neue Aufbau des preußischen Beamtenstaates unter Friedrich Wilhelm I. sich vollzog. Die straffe Organisation Preußens drängte gleichsam dahin, daß auch die kirchlichen Obrigkeiten in den Verwaltungsaufbau einbezogen wurden. Abt Martin von Neu-Zelle war in Aussicht genommen und man neigte auf katholischer Seite dazu, der Ernennung zuzustimmen. Durch das Thorner Blutbad entstanden neue Spannungen, man blieb auf Seite Preußens auf dem Standpunkt des alleinigen Herrscherrechtes über die Kirche stehen. Die Verhandlungen wurden abgebrochen.

Berlin.

Walter Wendland.

E. Pfeiffer, *Vom Judentum zum Christentum*. Biblische Geschichte für Völkische (= Völkisches Erwachen, H. 12). Adolf Klein Verl. 1937. 65 S.

H. Hauptmann, *Bolschewismus in der Bibel* (= Deutsche Aktion, H. 5). Adolf Klein Verl. 1937. 118 S.

B. Agnar, *Der Zerfall des Christentums und die deutschgläubige Hoffnung* (= Völkisches Erwachen, H. 11). Adolf Klein Verl. 1937. 69 S.

Es werden hier Streitschriften, nicht wissenschaftliche Abhandlungen angekündigt. Das soll heißen, daß nicht das Maß „objektiver“ Zurückhaltung, sondern die Frage zu prüfen ist, inwieweit diese Schriften stoßkräftige Werkzeuge im Kampf der Geister darstellen. Die Bedeutung und Gefährlichkeit der hier bekämpften Mächte steht ohnehin außer Frage.

Man kann sich nun beim Lesen der beiden erstgenannten Schriften (und das gilt für viele ihrer Gattung) des Eindrucks nicht erwehren, daß sie im wesentlichen mit überholten Mitteln arbeiten.

Das gilt einmal für ihre Geschichtsauffassung: Sie ist Geist vom Geiste der Aufklärung, reinstes 18. Jahrhundert. Einer maßlos gerissenen, weltumspannenden Priesterkaste steht die erstaunlich stumpfe Masse der Völker gegenüber, um sich willenlos, Jahrhundert um Jahrhundert in die Irre führen zu lassen. Jeder, der die Geschichte unseres Volkes auch nur in größten Zügen kennt, wird es sich verbitten, in der deutschen Vergangenheit lediglich Priesterbetrug am Werke zu sehen. Die letzte der oben angeführten Schriften hält sich von dieser erstaunlichen Verkennung des wahren Tiefenganges der Geschichte durchaus fern, doch hat man hier öfter den Eindruck, daß der manche kluge Formulierung findende Verfasser sich mit heiterer Gewißheit — neben seine Zeit stellt. Zu dem überholten Geschichtsbild kommt nun die Wahl ungeeigneter Kampfmittel: Es ist fruchtlos, den Kampf gegen das Priestertum mit dessen eigenen Waffen zu führen. Ungefähr seit dem 12. Jahrhundert ist das abendländische theologische Denken zu einem derart raffinierten System verfestigt, daß es, abgesehen von augenblicklichen Erschütterungen, niemals in sich selbst ad absurdum geführt werden kann. Vor allem nicht, wenn man es — wie nicht selten der Fall — mit den recht stumpfen Waffen wissenschaftlicher Außenseiter des 19. Jahrhunderts zu Fall zu bringen sucht.

Die Entscheidung über die zukünftige geistige Gestaltwerdung unseres Volkes ist heute schon auf eine unendlich weitere und höhere

Ebene gerückt, als sie theologische Streitigkeiten je erreichen können. Unsere geistige Zukunft wird durch unser gesamtvölkisches Dasein im weitesten Sinne geformt. Nur wenn wir vermögen, uns wieder zu einer festen Tat- und Lebensgemeinschaft zusammenzuschließen, wird unser Volk auch gegenüber den hier bekämpften Mächten unverwundbar sein.

Z. Zt. Schwedt a. O.

Arnold Reinke.

Ernst Seraphim, Baltische Schicksale im Spiegel der Geschichte einer kurländischen Familie (1756 bis 1919). Verlag Grenze und Ausland 1935. 256 S. mit Abb. und Federzeichnungen.

Der Verf., ein bekannter baltischer Journalist, entstammt einer deutschen kleinbürgerlichen Handwerker- und Kaufmannsfamilie, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Kurland eingewandert ist. Es gelang seinen Vorfahren, sich durch Fleiß und Tüchtigkeit emporzuarbeiten und als Beamte und Juristen in bescheidener Weise an der Landesverwaltung mitzuwirken. In dem Buch wird nicht nur das Leben schlichter Bürgerkreise früherer Zeiten, sondern auch die politischen und kirchlichen Fragen, vor allem die allmähliche Russifizierung des Justizwesens und der Schule und die Beseitigung der deutschbaltischen Landesverwaltung mit viel Temperament geschildert. Über die Hälfte des Buches besteht aus den persönlichen Erinnerungen des Verf. Die Revolution von 1905 fand ihn auf dem exponierten Posten des politischen Redakteurs einer konservativen deutschen Tageszeitung in Riga. Hier wie auch überall späterhin ist er unerschrocken für Recht und Ordnung eingetreten, ohne sich dabei der Notwendigkeit grundlegender Reformen zu verschließen. Während des Weltkrieges wurde er „wegen offener Hinneigung zum Deutschtum, schroffer Germanophilie und Agitation für die Abtrennung des baltischen Gebiets von Rußland“ nach Sibirien verbannt. (Sein ältester Sohn diente im deutschen Heer, er selbst war Alldeutscher.) Wesentlich schlimmer gestaltete sich seine zweite Verschickung unter dem Bolschewismus. Erst der Friede von Brest-Litowsk gab ihm und vielen seiner Landsleute die Freiheit wieder. Nach dem Scheitern der deutschen Politik im Baltikum ließ sich der Verf. im Reich nieder. Der kulturgeschichtliche Wert des Buches ist nicht gering und könnte noch größer sein, wenn der Verf. einem schlichteren und sachlicheren Stil den Vorzug gegeben hätte.

Berlin-Grunewald.

C. v. Stamati.

## Territorialkirchengeschichtliche Forschungen

1. Zeitschrift für bayrische Kirchengeschichte, i. Auftrag d. Ver. f. bayr. Kirchengesch., hrsg. von D. Dr. Karl Schornbaum, 15. Jahrg. 1938, 252 S. Verlag Chr. Kaiser, München. (Mit Orts- und Namensregister.)

Inhalt: Christian Beck, eine fränk. schulgeschichtl. Handschrift des Merkantilismus, S. 1—34, 175—195; Otto Clemen, Ansbacher Epithalamia und Analecta Tettelbachiana, S. 106—113; Ders., Johann Moninger, Poet, Historiker, Arzt, Apotheker und Archivar, S. 215—225; Friedrich Griebach, Die Gegenreformation im hiltoltsteini-



schen Gebiet i. J. 1628, S. 194—215; Joh. Kist, Heinrich Vigilis, ein Franziskanerprediger am Vorabend der Reformation, S. 144—150; Josef Link, ein interessantes Kalendarium des Deutschen Ritterordens a. d. 15. Jahrh., S. 57—68; Paul Schattenmann, Briefwechsel des Konrad Dieterich, S. 54—55; Ders., Joh. Teuschlein und die Rothenburger Judenaustreibung 1519/20, S. 113—115; Paul Schöffel, Die Großpfarre Altenbanz, S. 129—142; Karl Schornbaum, Miscelle zur Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters, S. 55—56; Ders., Zum Briefwechsel Phil. Melancthons, S. 102—106; Ders., Ein Bucheintrag von der Hand Melancthons, S. 223—224; Simbeck, Kurfürst Friedrich III. und die Nabburger, S. 46—54; M. Simon, Der Fall Händel, S. 68—102; Maximilian Weigel, Beiträge zur Geschichte des Lebens und Wirkens des Hieronymus Rauscher, S. 151—175; Wilhelm Wiswedel, Die Nikolsburger Artikel, S. 34—46; Theodor Wotschke, Süddeutsche Mitarbeiter an den *Acta historico-ecclesiastica*, S. 224—250.

2. Archiv für elsässische Kirchengeschichte, hrsg. von Joseph Brauner, 12. Jahrgang, 1937, Kommissionsverlag Herder, Freiburg i. Br. 406 S., 15 Abb. 60.—Franken.

Inhalt: Medard Barth, Beerdigungstarif und Beerdigungsweise in Straßburg 1589, S. 72; Ders., Die Einführung des Fronleichnamsfestes in der Stiftskirche zu Rheinau 1508 bzw. 1514, S. 591—593; Alph. Bernard, Der Reliquienschatz der ehemaligen Abtei Weißenburg, S. 73—82; Marcel Burg, Das St. Adelphi-Stift zu Neuweiler 1528—1553, S. 57—71; Charles Haaby, Die Kanzel der Stiftskirche von Lautenbach, S. 371—382; Hans Molz, Die publizistische Abwehr der Revolution durch die Katholiken im Bereich des Unter-Elsaß 1789—1795, S. 285—326; Luzian Pfleger, Die Stadt- und Ratsgottesdienste im Straßburger Münster, S. 1—55; Ders., Zur Vorgeschichte der Ernennung von Andreas Raess zum Koadjutor des Bischofs von Straßburg, S. 359—356; Ders., Der Personalstand Straßburger Klöster 1442, S. 72; Ders., Zur Bestattung der Selbstmörder im mittelalterlichen Straßburg, S. 82; Ders., Zur Geschichte der Bußrute, S. 283—284; Ferdinand Reibel, Der Straßburger Weihbischof Gabriel Haug 1602—1691, S. 159—183; Ewald Reinhard, Die Beziehungen des „Restaurators“ Karl Ludwig v. Haller zum Elsaß, S. 327—338; Hans Reinhardt, Der Bischofsstuhl des Straßburger Münsters, S. 357 bis 370; Archangelus Sieffert, Der Stettmeister Bartholomäus Bildstein und die Erneuerung des kath. Lebens in Hagenau 1615—1633, S. 91—158; Paulus Volk, Der Aufbau der Straßburger Benediktinerkongregation 1621—1728, S. 185—283; Richard Wirtz, Der Bär als Gottheit in der elsässischen und rheinischen Sage, S. 385—388; Florent Zuber, Die vergessene Wallfahrt zum hl. Gernus am Karlsprung bei Zabern, S. 85—90.

3. Blätter für pfälzische Kirchengeschichte, hrsg. vom Verein für pfälzische Kirchengeschichte, Schriftleiter: Georg Biundo, 14. Jahrg., 1938, Heft 1—5. 128 S. Druck und Versand: Emil Sommer, Buchdruckerei, Grünstadt.

Inhalt: Otto Jung, Die pfälzische Kirchengeschichte und die franz. Herrschaft (Fortsetz.), S. 1—18, 35—85, 97—111; Karl Pöhlmann, Schweden und die Karlskirche in Zweibrücken, S. 19—25.

4. Monatshefte für rheinische Kirchengeschichte, hrsg. von Wilhelm Rotscheidt, 32. Jahrg., 1938. Verlag des Evang. Preßverbandes f. Rheinland, Essen. Hefte 4, 9—12 (= S. 65—96, 225—352).

Inhalt: Hans Josten, Anton Hermann Nournay, ein Elberfelder Pfarrjubilar vor hundert Jahren, S. 257—297; R. Löhrr, Geschichte der Kirchengemeinde Niederbieber [Gegend von Neuwied], S. 65—92; H. Müllers, Der Urdenbacher Pastor Jakob Kühler über seine Duisburger Universitätsjahre (1800—1802), S. 310—316; A. Rosenkranz, Pfarrer Joh. Rulman in Kreuznach, S. 297—309; W. Rotscheidt, Essener Pfarrer des Dreißigjährigen Krieges, S. 246—255; Theodor Wotschke, Positive Entscheide der Religionskommission (1667?), S. 225—246; Ders., Aus meiner Sammelmappe, S. 321—340.

5. Beiträge zur thüringischen Kirchengeschichte, Heft 9, 1938. Verlag der Frommannschen Buchhandlung Jena, S. 177—320.

Inhalt: Heinrich Berthold Auerbach, Zur Geschichte des landesherrlichen Kirchenregiments in Reuß j. L., S. 286—306; Rudolf Herrmann, Nachtrag zu dem Aufsatz „Zur Kirchenkunde der Diözese Weida im 16. Jahrh.“, S. 255—276; Reinhold Jauernig, Einige Ergänzungen zu Löbe, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums Sachsen-Altenburg, S. 307—318; Paul Scherffig, Briefe des Friedrich Myconius an Justus Menius, S. 177—254; Hans Gg. Prinz zu Schoenaich-Carolath, Eine Reuß-Greizer Kirchenordnung aus der Frühzeit des Flacianismus, S. 277—285.

In zwei Arbeiten klingt die religiöse Volkskunde an. Wirtz (2) behandelt das Nachklingen der keltischen Löwengottheit in der Volkssage, der christlichen Legende und dem kirchlichen Bildwerk des Elsässer Landes. Die interessante Zusammenstellung Pflegers (2) über das Vorkommen der Bußrute in mittelalterlichen Rechnungen und Gemälden erinnert unmittelbar an die bis in die Neuzeit hinein gebräuchliche mitteldeutsche Volkssitte des „Frische-Grüne-Schlagens“.

In das frühe Mittelalter führt die sorgfältige Untersuchung von Schöffel (1) über die Großpfarre Altenbanz (westlich Lichtenfels in Oberfranken), die unter Verwertung zahlreicher Einzelangaben ihren ursprünglichen Umfang festlegt und einen deutlichen Eindruck von der Größe einer Ursparrei gibt. Wie eine aufstrebende Bürgerschaft eine ursprüngliche Bischofskirche allmählich in ihre Hand bekommt, sie zu ihrem kirchlichen Mittelpunkt macht, einen Stadtaltar, eine Kapelle und Ratsmessen darin einrichtet, die vom Rat angeordneten Prozessionen von ihr den Ausgang nehmen läßt und durch ihre kirchlichen Anordnungen die Volksverbundenheit des mittelalterlichen Kirchenwesens zum Ausdruck bringt, zeigt Pflieger (2) sehr anschaulich am Beispiel des Straßburger Münsters. Der Ausschnitt aus der Geschichte des St. Adelphi-Stifts zu Neuweiler im Elsaß, den Burg (2) darbietet, läßt Einblicke tun in die Organisation, die finanziellen, gottesdienstlichen und religiös-sittlichen Verhältnisse eines Chorherrenstiftes im 14. Jahrhundert, das in sehr enger Abhängigkeit von einer Benediktinerabtei sein Dasein führte. Nicht ohne Interesse sind die Zahlen, die Pflieger (2) über den Personalbestand einiger Straßburger Klöster i. J. 1442 gibt: 109 männliche, 145 weibliche Insassen. Schornbaum, Mizelle (1) bringt eine Notiz, die die tiefgehende Wirkung des Bußpredigers Joh. v. Capistrano beleuchtet: ein Nürnberger Kartenmaler gibt aus Gewissensgründen sein Handwerk auf. Kist (1) behandelt zwei Handschriften, die Predigten des Nürnberger Franziskaners Heinrich Vigilis († 1499) enthalten; sie wurden von seinen begeisterten Zuhörerinnen (Klarissinen) nachgeschrieben. Mehrere Aufsätze sind der Heiligenverehrung und dem Reliquienkult gewidmet. Link (1) behandelt eingehend ein Deutsch-Ordens-Kalendarium aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und

erläutert die diesem Orden eigentümlichen Feste und Heiligen. *Bernard* (2) stellt zusammen, was über die Reliquienschatze der sehr alten Benediktinerabtei Weißenburg i. Elsaß bekannt ist. Dabei ist besonders beachtenswert, daß die Basilika und ihr Hauptaltar dem hl. Petrus und Paulus geweiht, daß aber in dem letzteren Gebeine des hl. Sergius und Bacchus beigesetzt waren, und daß die Namen dieser auch auf der großen Glocke von 1466 standen. *Zuber* (2) erneuert die Erinnerung an die Wallfahrt zu einer Kapelle des ziemlich unbekanntem hl. Gerinus bei Zabern i. Elsaß; er erscheint als Patron des Viehes und von „unreinen“ Spitalern. Die Ausführungen *Reinhardts* (2) über Stelle und Form der mittelalterlichen Bischofsstühle im Straßburger Münster sind liturgiegeschichtlich von Interesse, indem sehr anschaulich wird, wie im frühen Mittelalter auch in den Basiliken nördlich der Alpen der handelnde Priester, also auch der Bischof, von hinten an den Altar trat und auch hinter ihm stehen blieb, mit dem Gesicht nach der Gemeinde zugewendet. Einen Beitrag zur Zeit der Einführung des Fronleichnamsfestes gibt *Barth* (2); in der Kirche des Stifts Rheinau (später nach Straßburg verlegt) wurde durch je eine Stiftung die Feier in der Kirche 1508, die Prozession 1514 eingeführt. Für den Kirchenbrauch von Interesse sind die Notizen von *Barth* (2) über Bestattungsgebräuche in Straßburg 1598 und von *Pfleger* (2) über die Bestattung von Selbstmördern in derselben Stadt 1487. Recht interessant ist, daß 1598 ein Selbstmörder kirchlich beerdigt werden durfte, weil er die Tat im Zustand geistiger Störung vollbracht hatte.

**Reformationszeit.** *Schorubaum*, Briefwechsel (1) beschreibt ein Faszikel von Originalen Melanchthons und Veit Diedrichs, das sich in Schloß Grünberg bei Altdorf befindet; die Melanchthonbriefe sind von Strobel, dann im corpus Reformatorum gedruckt, bis auf zwei Schriftstücke, die bisher unbekannt waren und hier abgedruckt werden; zu den übrigen gibt Sch. die nötigen Ergänzungen; den Abdruck der Schreiben Dietrichs behält er sich für später vor. *Scherffig* (1), der 1909 in Berbig's „Quellen und Darstellungen“ eine gute Biographie des Gothaer Reformators Friedrich Myconius herausgegeben hat, wertet 86 Briefe des F. M. an Justus Menius, die in einem Band der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek abschriftlich erhalten und nur zum Teil gedruckt sind, nach den verschiedensten Richtungen hin aus. Wir erfahren viel Interessantes zur Biographie des Myconius wie des Menius, über den besonders von dem letzteren geführten Kampf mit den Täufern im westlichen Thüringen, über die kirchenregimentliche Tätigkeit beider Männer (Ehesachen, Stellenbesetzungen, Streit- und Disziplinarfälle von Pfarrern, Fürsorge für Schulen und Studenten, kirchliches Finanzwesen), zur allgemeinen Zeit- und Kirchengeschichte, in der der Briefschreiber wie der Empfänger eine bedeutende Rolle spielten. *Schattenmann* (1) vervollständigt durch einige Bemerkungen das Bild des frühesten Reformators von Rothenburg a. d. Tauber, Joh. Teuschlein, und faßt sein Urteil dahin zusammen, daß dieser erste Reformationsversuch „zuviel des Menschlichen, Schwärmerischen und Falschen in sich trug“, eben weil er in einer verhängnisvollen Verquickung der religiösen Frage mit weltlichen Forderungen wurzelte“. *Wiswedel* (1) behandelt, die bisherige Forschung zusammenfassend, die Nikolsburger Artikel und kommt zu dem Ergebnis, daß es jetzt nicht mehr möglich ist, sie „noch aus täuferischer Quelle herleiten zu wollen, und ebensowenig, sie als Lehrsätze hinzustellen, die anno 1527 in Nikolsburg durch Täuferführer zur Disputation gestellt worden sind“. *Jauernig* (5) bringt einige Ergänzungen zu dem Werk von

Löbe, Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogtums S.-Altenburg, 1884, und zwar zu den Altenburger Pfarrern. Erwähnt werden von bekannten Persönlichkeiten der Reformationszeit: Gabriel Didymus, Wenzeslaus Linck, Spalatin, Augustin Himmel, Alexius Bresnitzer (Haltung in den flacianischen Streitigkeiten). Herrmann (5) bietet Nachträge zu seinem in Heft 7 derselben Beiträge erschienenen Aufsatz „Zur Kirchenkunde der Diözese Weida im 16. Jahrh.“; von allgemeinem Interesse ist die ausführliche Darstellung vom Lebensausgang des aus mehreren Lutherbriefen bekannten Joh. Gülden, der einzigen Persönlichkeit „mit zwiespältigem und brüchigem Charakter“ unter den Wegbereitern der Reformation in Thüringen. Weigel (1) stellt zusammen, was über Hieronymus Rauscher († 1564/5) bekannt ist. Er war Diakonus in Schweinfurt und Nürnberg, wick hier wegen des Interims, war Hofprediger des Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken in Amberg und später in Neuburg, war auch an der Kirchenordnung für Zweibrücken beteiligt und betätigte sich als fruchtbarer Schriftsteller. Clemen (1) handelt über den Dichter, Arzt und Archivar Joh. Moninger († 1584 in Kulmbach), hauptsächlich auf Grund mehrerer, in der Zwickauer Ratschulbibliothek vorhandener Drucke. Derselbe Verfasser (1) beschreibt mehrere Hochzeitsgedichte, die sich an demselben Orte finden; sie behandeln hauptsächlich Ansbacher Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts und werden durch biographische Hinweise ergänzt; dazu einen Sammelband derselben Bibliothek, der mit der fränkischen Familie Tettelbach in Beziehung steht. Simbeck (1) berichtet von dem Druck, den 1575 Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz auf die Stadt Nabburg (östlich Amberg i. d. Oberpfalz) ausübte, um sie zur Annahme des „Kalvinismus“ zu bewegen.

Die Gegenreformation kommt zu Wort in dem Aufsatz von Siefert (2) über Bartholomäus Bildstein, einen einflußreichen Bürger von Hagenau in Elsaß. Diese freie Reichsstadt war seit 1565 konfessionell gemischt; doch scheinen die Protestanten niemals die Mehrheit gehabt zu haben. Seit 1585 erstarkte das katholische Leben, bald zogen Jesuiten ein; seit 1625 wurde die Alleinherrschaft des Katholizismus hergestellt und 1628 die letzten Protestanten gezwungen, katholisch zu werden oder auszuwandern. Bildstein wirkte seit 1615 lebhaft in dieser Richtung mit; später, 43 Jahre alt, trat er in den Kapuzinerorden ein und wurde Priester. In die Herrschaft Hiltpoltstein, südlich Nürnberg in Mittelfranken, im 17. Jahrh. zu Pfalz-Neuburg gehörig, versetzt uns die Arbeit von Griebach (1). Das Herrscherhaus war lutherisch; 1615 trat der Erbprinz Wolfgang Wilhelm zum Katholizismus über und führte 1628 gegen den Willen seiner beiden jüngeren Brüder in der Herrschaft zwangsweise den Katholizismus ein. Von den evangelischen Pfarrern der Stadt Essen im Dreißigjährigen Krieg handelt Rotscheidt (4). Wir erfahren, daß 1624—29, als die Spanier die Stadt besetzt hielten, die evangelischen Pfarrer vertrieben und die Gottesdienste verboten wurden, daß aber die Gemeinde sich nicht zum Katholizismus zwingen ließ und nach auswärts zu evangelischen Gottesdiensten ging. Wotschkes „Entscheidungen“ und „Aus meiner Sammelmappe“ (4) lassen uns Einblick tun in die Leiden der Evangelischen in den Herzogtümern Jülich und Berg, hauptsächlich in den beiden Jahrzehnten nach dem Westfälischen Frieden.

In die Zeit der Lehrstreitigkeiten führt die flacianische Kirchenordnung für Reuß-Obergreiz, wahrscheinlich von 1565, die Prinz v. Schönauich-Carolath (5) veröffentlicht; sie enthält eine ausführliche

Beichtordnung und zeigt die aus dem Interim erwachsene flacianische Abneigung gegen Lichter, Bilder usw.

Die Art und Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregimentes in Reuß j. L. von der Reformation bis zur Gegenwart stellt Auerbach (5) dar. Die praktische Schrankenlosigkeit dieses Kirchenregimentes zeigt der Fall des Generalsuperintendenten und markgräflichen Beichtvaters Christoph Christian Händel, der von Simon (4) sehr ausführlich dargestellt wird. Markgraf Wilhelm Friedrich von Ansbach hatte 1709 statt Händels einen anderen Beichtvater gewählt, ohne Angabe von Gründen; daraus entstand ein langjähriger Streit, der weite Wellen schlug; Händel endete im Gefängnis.

Schattenmann (1) gibt ein Verzeichnis der für die bayrische und schwäbische Kirchengeschichte während des Dreißigjährigen Krieges wichtigen Briefe, die von fränkischen und schwäbischen Theologen in den Jahren 1617—59 an den Ulmer Superintendenten Konrad Dieterich geschrieben wurden und in der Münchener Staatsbibliothek erhalten sind. Volk (2) schildert den hundertjährigen (1612—1728) Kampf der Benediktinerklöster der Diözese Straßburg gegen den Bischof um ihre Unabhängigkeit; in der letzten Zeit spielte dabei eine Rolle, daß Frankreich den Straßburger Bischofsstuhl als Werkzeug seiner Französisierungspolitik benutzte. Pöhlmann (5) erinnert daran, daß in dem kalvinistischen Zweibrücken, als das Herzogtum auf dem Wege des Erbanges an König Karl XII. von Schweden gefallen war, eine lutherische Kirche entstand (geweiht 1711).

Die von Beck (1) abgedruckte, um 1733 in Ansbach entstandene Abhandlung über Verbesserung der deutschen Schule und des Wirtschaftslebens steuert zur Geschichte der Aufklärung die Tatsache bei, daß es schon damals in Franken verschiedene Vertreter der theologischen Aufklärung gab. Wotschke (1) druckt einige Briefe ab, die von Mitarbeitern an den Weimarer Acta historico-ecclesiastica in Nürnberg und Augsburg an deren Herausgeber in den Jahren 1736 ff. gerichtet wurden (Herzogl. Bibliothek Gotha chart. A 954). Die Zusammenstellung von Molz (2) gibt einen Eindruck davon, wie energisch die Katholiken des Elsaß sich gegen die antikirchliche Politik der französischen Revolution 1788 ff. gewehrt haben. Was Jung über die Leiden der pfälzischen Kirche unter der französischen Herrschaft 1793—1814 berichtet, ist teilweise erschütternd und läßt sehr anschaulich werden, wie radikal in diesen Gegenden unter dem Einfluß der Revolution das überlieferte Kirchenwesen umgestaltet wurde.

Zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts bringt Reinhard (2) einen Beitrag zu den weitreichenden Beziehungen des einflußreichen Konvertiten Karl Ludwig v. Haller. Josten (4) schildert das Leben von Anton Hermann Nourney (1762—1854), der 32 Jahre lang in Elberfeld Pfarrer war und die kirchliche Eigenart des Wuppertales mitgestalten half. Der Straßburger Bischof Andreas Raess (1794—1884) war einer der Führer des aufsteigenden Ultramontanismus in Deutschland. Die interessante Vorgeschichte seiner Ernennung zum Koadjutor (1840) schildert Pflieger (2); dabei spielte der Gegensatz zwischen dem alten französischen Bischof und der deutschen Geistlichkeit eine Rolle. Bemerkenswert ist, daß der evangelische (französische) Präfekt energisch für die Ernennung des Raess eintrat, weil er von ihm Toleranz erhoffte; er hat sich darin schwer getäuscht.

Weimar.

R. Herrmann.

Thüringische Geschichtsquellen. Neue Folge. Drei Bände. Urkundenbuch der Stadt Jena und ihrer geistlichen Anstalten. III. Band. Nachtrag (etwa 890—1525) und 1526—1580 mit 2 Bildtafeln — namens des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde herausgegeben von Dr. Ernst Devrient. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1936. Preis brosch. 18.— RM. X, 498 S. Gr.-8°.

Den ersten Band dieses umfangreichen Werkes hat der Sekretär der Jenaer Universitätsbibliothek, Dr. J. E. A. Martin im Jahre 1880 herausgegeben, den zweiten Band Dr. Devrient unter Benutzung von Martins hinterlassenen Aufzeichnungen im Jahre 1903. Band I umfaßt die Urkunden von 1182—1405; Band II von 1406—1525. Der 1936 erschienene dritte Band bringt einen Nachtrag zu diesen zwei Bänden mit 550 Urkunden, von denen Nr. 1 und 2 vor dem Jahr 1182 liegen. Aus dem neugeordneten Stadtarchiv Jena, dem Thüringischen Staatsarchiv zu Weimar, aus anderen Staats- und Kirchenarchiven, aus dem Germanischen Museum zu Nürnberg und aus der Universitätsbibliothek Jena konnten neue wertvolle Schätze aus dem Mittelalter gehoben und verarbeitet werden, die die Kenntnis namentlich der kirchlich-klosterlichen Zustände vor der Reformation sehr bereichert haben. Dahin gehören vor allem die „Totenbücher des Dominikanerklosters“, die in der Universitätsbibliothek aufbewahrt sind. Sie bestehen aus einem „Kalendarium oder alten Martyriologium“, Nachrichten über Sterbefälle von 1380—1525 von Personen, die mit dem Kloster zusammenhängen, die Vermächtnisse gemacht haben für Seelenmessen an den Sterbetagen; nur wenige Tage des Jahres tragen keine Namen; der Abdruck dieses Kalendariums, das ein Ordensbruder Johannes zum Gedächtnis seines mit dem Kloster befreundeten Vaters Heinrich Johannes von Kahla 1380 gestiftet und begonnen hat, nimmt 30 Seiten in Anspruch. Angeschlossen ist das „Verzeichnis der Jahrtage und Seelenmessen 1509“, das die Familien, deren Gedächtnis festgehalten werden soll, nach Monaten geordnet, aufzählt. Beide Register sind für Einzelforschungen auf kirchlichem wie familiengeschichtlichem Gebiete sehr wertvoll.

Die dann folgenden „Akten und Urkunden zur kirchlichen Umwälzung“, 58 für den Abbau (1526—1549) und 58 für den „Aufbau“ (1526—1580), bringen das Material — nicht über den geistigen Umschwung jener Zeit, sondern, wie der Verfasser im Vorwort sagt, über die Folgen der Umwälzung in der Verwaltung. Der Verfasser hat sich mit dieser Auswahl eine Beschränkung auferlegt, die bei der Fülle des vorhandenen Urkundenmaterials notwendig war; er hat „nicht eine Stadtgeschichte“ für Jena schreiben wollen. Der zweite Band der Urkundensammlung hatte genaue Angaben gebracht über die Klöster und Kirchen beim Beginn der Reformation, Urkunden, Berichte, Verhandlungen wegen Plünderung des Karmeliter- und Predigerklosters (Mai bis August 1525) sowie Vergleichsverhandlungen wegen Bestellung der Pfarrer an der Kloster(Michaelis-)kirche. Aufschlußreiche Ergänzungen bringt nun der dritte Band mit den Verzeichnissen über das gesamte wertvolle Inventar einschl. der Gold- und Silbersachen in den Klöstern, das der Rat der Stadt unter Rechenschaftslegung gegenüber den Herzögen an sich nimmt, mit den Verzeichnissen des kirchlichen und klosterlichen Einkommens, der vorhandenen Altäre in den beiden Kirchen, der dazu gehörenden Lehen und ihrer Lehnsträger.

Ein Bild jener Zeit erhalten wir auch durch die Unterstützungsgesuche und -bewilligungen der zurückbleibenden Mönche und Nonnen, Berichte der Visitatoren und Kloster-Sequestoren an die Herzöge von

Sachsen. Die zwei letzten Urkunden im Abschnitt „Abbau“ bringen die Bitte der nach Leipzig übergesiedelten Dominikaner an die Herzöge zu Sachsen, ihnen das Jenaer Kloster wieder einzuräumen, „weil ja der Religionsstreit durch gemeinen Beschluß des Reichs abgeschafft und die Sachen zum Vergleich gerichtet sind“.

Die Urkunden zum „Aufbau“ betreffen die Neuregelung des gemeinen Kastens beim Rat der Stadt Jena sowie des Pfarreinkommens aus den vorhandenen geistlichen Lehen und den angeschlossenen Ämtern, Überlassung von Klostergebäuden zur Pfarrwohnung, aber auch Verhandlungen mit dem Rat über Überlassung der Kirche des Predigerklosters zum Schüttboden für Getreide und andre interessante Mitteilungen aus der Zeit des Übergangs. Einen großen Raum nehmen die Stiftungen der Bürger für die Kirche bzw. den gemeinen Kasten ein.

Ein sehr sorgfältig zusammengestelltes Namen- (Orts- und Personen-)Verzeichnis neben einem Glossarium erleichtert die Benutzung der Urkundensammlung sehr und erhöht den Wert des verdienstvollen Werkes, das für die Erforschungen der thüringischen Klostergeschichte außerordentlich viel wertvolles Material bietet.

Jena.

Alfred Resch.

Pius Dirr, Denkmäler des Münchner Stadtrechts. Erster Band 1158—1405, Register und Erläuterungen. Bayrische Rechtsquellen, hrsg. von d. Komm. f. Bayerische Landesgeschichte b. d. Bayerischen Akad. d. Wissensch., Bd. I, München 1936. Verlag der Kommission für Bayerische Landesgeschichte, in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 368 S. 16.—RM.

Die „Register und Erläuterungen“ sind ein als „Beiband“ bezeichneter Teil des „Ersten Bandes“ der Denkmäler des Münchner Stadtrechts, dessen 1934 erschienene Einleitung und Urkundentexte von mir bereits in Bd. 55 (1936) der ZKG. (S. 685 ff.) besprochen worden sind. Sie erscheinen aus buchtechnischen Gründen, weil sonst der „Erste Band“ zu unhandlich geworden wäre, äußerlich als gesonderter Band, schließen sich aber in der Paginierung an den Urkundentext des „Ersten Bandes“ unmittelbar an. Dieser liegt nunmehr mit den Seiten 641 bis 1008 vollständig vor.

Der Registerband ist ein Werk für sich und ergänzt den Textband, hinsichtlich dessen Inhalt auf die oben erwähnte Besprechung verwiesen wird, auf eine recht glückliche Weise. Verf. hat sich, wie er in einer kurzen Einleitung hervorhebt, die Arbeit am Register weitgehend mit seinem Amtsgenossen am Stadtarchiv München, Dr. Hornschuch, geteilt, dem er den „weitaus größten Anteil an der Bewältigung des überreichen Stoffes“ zuschreibt. Daneben haben der Herausgeber des Deutschen Rechtswörterbuches, Freiherr von Künßberg, und der Münchner Sprachforscher von Krauß durch Durchsicht des Bandes und Ratschläge mitgearbeitet.

Das Register zerfällt in zwei Teile, ein „Namen- und Ortsregister“ und einen „Sachen- und Wortweiser“. Das erstere ist für kirchengeschichtliche Arbeit vor allem durch die Namen der Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Heiligen, sowie die Bezeichnung der Festtage, Klöster, Äbte, Orden von Bedeutung. Der „Sachen- und Wortweiser“ geht in seiner Anlage über ein bloßes Register weit hinaus. Es handelt sich bei ihm tatsächlich um ein vollständiges Lexikon des Münchner Stadtrechts. Verf. schreibt in der Einleitung über die Anlage des Registers: „Eingedenk der heute wohl allgemein anerkannten Forderung nach geistiger und wissenschaftlicher Zusammenfassung versucht es, allen Seiten

der stadtgeschichtlichen Forschung im Rahmen seiner Zweckbestimmung gerecht zu werden. Recht, Verfassung, Wirtschaft, politische und soziale Verhältnisse, Topographie, Sippen- und Rasseforschung, Volkstum, Sprache und Mundart sind nach Möglichkeit berücksichtigt. Man darf wohl sagen, daß der mit diesen Worten angekündigte Versuch voll gelungen ist. Der reiche Inhalt des ersten Bandes ist lexikographisch vollständig ausgeschöpft. Darüber hinaus sind aber auch noch „an zahlreichen Stellen ergänzende Hinweise auf Quellen“ vorhanden, „die im Textband nach dem Plane des ganzen Werkes nicht enthalten sein können, oder erst im zweiten Band erscheinen werden“. (Einleitung.) Auf diese Weise ist das Werk zu einem Wörterbuch geworden, das über die unmittelbar am Münchner Stadtrecht interessierten Kreise hinaus als Nachschlagewerk bleibende Bedeutung hat. Der Rechtshistoriker kann es z. B. in einem gewissen Umfang als Wörterbuch der oberdeutschen, insbesondere natürlich der bayerischen Rechtssprache benutzen. Daneben findet sich reiches rechtsgeschichtliches Material unter einzelnen Stichworten wie z. B. Rechtsgang, Stadtrichter, Strafrecht. Das Stichwort „gast“ enthält alles Fremdenrecht des mittelalterlichen Münchner Gemeinwesens usw. Der Sprachforscher wird beispielsweise in den eingehend behandelten Abschnitten über „die Fachsprache“, die jeweils unter dem Stichwort der einzelnen Gewerbe stehen, manches für ihn Interessante finden.

Auf Einzelheiten kann selbstverständlich im Rahmen dieser Besprechung nicht eingegangen werden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß zahlreiche Stichwörter auch von besonderem Interesse für Kirchengeschichte und kirchliche Rechtsgeschichte sind. Als solche seien, ohne Anspruch auf irgendwelche Vollständigkeit hervorgehoben: Abt, Altar, Papst, Begräbnis, Beichte, pfaf, Pfarrei, Pfarrer, plebs, Präsentationsrechte, Buße, Dekan, Eid, fronaltar, Kapelle, Kapitel, Kaplan, Kardinal, Kirche, chirchgewaet (Kirchenkleidung), leich, messe, obedientia, Spital, Weihwasser, Wucher, Zins.

Im ganzen handelt es sich in dem Zusammenklang von Einleitung, Urkundentext und Register um eine vorbildliche Ausgabe mittelalterlichen Stadtrechts unter vollständiger Ausschöpfung der Quellen für alle daran irgendwie beteiligten Wissenszweige.

*Erlangen.*

*Hans Liermann.*

Pius Dirr, Grundlagen der Münchner Stadtgeschichte. Mit 19 Bildtafeln und 1 Stadtplan. München 1937. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. VII und 167 S., 4.80 RM.

Die „Grundlagen der Münchner Stadtgeschichte“ stellen eine Erweiterung der Einleitung dar, welche Verf. den von ihm herausgegebenen „Denkmälern des Münchner Stadtrechts“ (Bd. 1, 1934) vorausgeschickt hat. Die Abschnitte I bis IV sind mit wenigen Änderungen von dort wörtlich übernommen. Es kann also insoweit auf meine Besprechung dieses Werkes in Band 55 (1936) S. 683 ff. der ZKG. verwiesen werden. Dagegen sind die Abschnitte V bis VII neu hinzugefügt.

Abschnitt V stellt die Münchner Stadtgeschichte über den ortsgeschichtlichen Rahmen weit hinausgreifend in den Zusammenhang der großen Politik der Staufer. Entgegen einer vielfach vertretenen Anschauung wird angenommen, daß Heinrich der Löwe Bayern nicht nur fiskalisch ausnutzen wollte, um ein norddeutsches Großreich mit dem Gesichte nach Osten zu gründen, sondern daß er bewußt auch seine bayerische Staatsmacht in die welfischen Großmachtpläne einbezog. Denn nur so sei es ihm möglich gewesen, mit der Macht



der Staufer in Wettbewerb zu treten. Die älteste Stadtgeschichte Münchens bietet eine Stütze für die letztere vom Verf. vertretene Ansicht. Der Kampf zwischen dem Herzog und dem Bischof von Freising um München läßt ahnen, daß es sich um ganz andere als rein fiskalische Interessen gehandelt haben muß. Wenn der Streit nach dem Zusammenbruch der Macht Heinrichs im Jahre 1180 zunächst mit einem Siege der Freisinger Bischofskirche endete, so kann daraus auf eine den geistlichen Fürsten günstige Politik Barbarossas geschlossen werden. Sie sollte, wie es schon Otto der Große vorgezeichnet hatte, der Bildung von Dynastien entgegenwirken, welche der zentralen Königsmacht gefährlich werden konnten. Bei den zölibatären Bischöfen war diese Gefahr gebannt, wenn auch eine andere, vielleicht noch größere, aus dem Streit um die Investitur erwachsen war.

Jedenfalls nimmt München in der ersten Zeit seiner Geschichte, über der manches Dunkel schwebt, eine eigentümliche Stellung zwischen Kaiser, Herzog und Bischof ein. Das veranlaßt Verf. zu der Frage, ob es nicht ursprünglich ein Reichslehen gewesen sein könnte, mit dem der Herzog getrennt vom Herzogtum zu belehnen war. Er vermutet es, ohne die Frage mit absoluter Sicherheit zu bejahen. Tatsächlich hat seine Vermutung manches für sich. Die eigentümliche, aus der Urkunde von 1259 hervorgehende, beinahe reichsstädtisch anmutende Selbständigkeit der Münchner Bürger als Gerichtsgemeinde spricht ebenso dafür wie die ältesten Siegel der Stadt, welche noch nicht das berühmte „Münchner Kindl“, sondern einen Adler (Reichsadler) zeigen. Gerade auch an der Urkunde von 1259 hängt ein derartiges Adler-Siegel. Demnach wäre München ursprünglich eine kaiserliche Stadt gewesen und erst etwa um 1240 zur Herzogsstadt geworden. Die erste Urkunde, welche einen Wittelsbacher als Stadtherrn erkennen läßt, stammt aus dem Jahre 1244.

Der VI. Abschnitt befaßt sich mit drei Fragen der Siedlungsgeschichte. Manche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Vorstadt „Altheim“ ursprünglich den Namen „München“ getragen und ihn dann an die neugegründete Stadtsiedlung abgetreten hat. Verf. vermutet einen Herrenhof mit Huben für Hintersassen an dieser Stelle und zieht auch die Ortsbezeichnung „Unter der Linde“ als Stütze dafür heran, daß hier eine dörfliche Siedlung bestanden haben kann.

Ferner wird die Frage aufgeworfen, ob in München — etwa in der Nähe von St. Peter — eine Burg Heinrichs des Löwen gewesen sein kann. Verf. verneint sie; denn der stolze Welfe habe wohl kaum an einem Orte, wo er sich mit einem anderen, dem Bischof von Freising, in Macht und Recht habe teilen müssen, länger seine Residenz aufschlagen mögen. Die immer wieder in der Literatur auftauchende Erzählung von einer alten Welfenburg auf dem Petersplatz ist also wohl Legende.

Eine Legende ist auch die nachweisbar erst im Jahre 1821 durch einen romantisch eingestellten Schriftsteller auftretende Erzählung, daß eine Reliquie des seligen Onophrius, eines Einsiedlers in der abessinischen Wüste, von Heinrich dem Löwen von seiner Palästinafahrt nach München verbracht und dort in der „Burgkapelle“ aufbewahrt worden sei. Die alte Urkunde, deren Text dieser Schriftsteller (Alois von Hofmann) wiedergibt und die er in der Bibliothek zu Braunschweig gefunden haben will, ist dort gänzlich unbekannt. Sie ist auch ihrem Inhalt nach verdächtig. Wahrscheinlich ist das Onophriusbild am Hause Marienplatz Nr. 17 aus einem älteren Christophorus entstanden.

Im VII. Abschnitt geht Verf. auf das seit 1934 erschienene einschlägige Schrifttum ein. Am Schlusse folgen 19 Bildtafeln und ein für den Leser sehr nützlicher Stadtgrundriß mit Beschriftungen nach dem Stand um 1403. Die Abbildungen (vgl. Besprechung Bd. 55 [1936], S. 685 f. dieser Zeitschrift) sind um drei wertvolle Tafeln vermehrt.

*Erlangen.*

*Hans Liermann.*

Karl Lennarz, Propstei und Pröpste des St. Peterstifts in Fritzlar. Nebst einem Anhang: Vom Scholaster und der Stiftsschule zu Fritzlar. Fulda, Druck d. Fuld. Actiendruckerei, 1936. II, 118 S. RM. 4.—. (Quellen u. Abhandlungen zur Gesch. d. Abtei u. d. Diözese Fulda, hrsg. von G. Richter. XV.)

Das Hauptstück dieses Heftes ist eine bereits 1928 erschienene Dissertation der Bonner philosophischen Fakultät, deren Verf. 1935 als Studienrat in Fritzlar gestorben ist. Die Arbeit ist unverändert wieder abgedruckt ohne Hinweise auf die inzwischen neu veröffentlichten Arbeiten, wie etwa W. Classen, Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter samt einem Umriß der neuzeitlichen Entwicklung (Marburg 1929). Der Propst als „Haupt des Stifts“ und der von ihm ernannte Kustos waren ursprünglich für die inneren Angelegenheiten des Stifts und die Pfründenbesetzung zuständig. Da aber der Propst zugleich Archidiakon des alten Büraberger Bischofsprengels war, lebte er meist außerhalb des Propsteisitzes, und sein Amt wurde ein beehrtes Ziel der Versorgung. Die Kommissare des Mainzer Erzbischofs beseitigten vollends jede Amtshandlung des Archidiakons. Sehr willkommen sind die urkundlich belegten Listen der Pröpste, Offiziale und Kustoden. Die verschiedenartige Entwicklung in den einzelnen Diözesen bedarf immer neuer Sonderuntersuchungen. Die Beilagen über das Alter des Stifts und des Archidiakonats sind wertvoll durch kritische Beobachtungen. Wie bei Hersfeld gestattet auch hier die Überlieferung keine einwandfreie Klärung. Da die Jubelfeiern vorüber sind, kann der Scharfsinn späterer Geschlechter sich erproben. — Die im Fritzlarer Pfarrarchiv noch vorhandenen reichen Quellen haben den Verf. auch veranlaßt, zur Geschichte der Stiftsschule beachtenswerte Aufzeichnungen zu machen, die im Anhang mitgeteilt werden und die bekannten Ausführungen von K. Heldmann, Das akademische Fritzlar im Mittelalter, in der Ztschr. f. hess. Gesch. 56 (Kassel 1927), 347 ff. glücklich ergänzen, soweit das 15. und 16. Jahrhundert in Frage kommen.

*Darmstadt.*

*Wilhelm Dersch.*

Urkundenbuch der Reichsabtei Hersfeld. I. Mit Verwertung der Vorarbeiten Karl Hörgers (†) bearb. von Hans Weirich. I. Hälfte. Marburg, N. G. Elwert, 1936. IV, 208 S. RM. 8.50. (Veröffentlichungen d. Historischen Kommission f. Hessen u. Waldeck XIX, 1.)

Philipp Hafner, Die Reichsabtei Hersfeld bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. VIII, 155 S. RM. 2.—. Neu bearbeitete Aufl. Hersfeld, Hans Ott Verlag, 1936. (Zweite Veröffentlichung des Hersfelder Geschichtsvereins.)

Aus Anlaß der für 1936 angesetzten 1200-Jahrfeier sind diese beiden Werke erschienen, die über die Bedeutung einer Klostergeschichte hinaus für die deutsche Reichsgeschichte die größte Beachtung verdienen.

K. Hörger hatte dank der opferbereiten Unterstützung der Stadt Hersfeld den alten Plan der kurhessischen Historischen Kommission mit unermüdlichem Eifer der Verwirklichung nahe gebracht, als ein allzu früher Tod ihn dahinraffte. H. Weirich sprang in die Bresche und formte den hinterlassenen Stoff zur Vollendung. Das erste Heft umfaßt 119 Nummern aus den Jahren 771—1100. Das älteste Original stammt aus dem Jahre 775. Die Editionstechnik schließt sich der von E. E. Stengel im Fuldaer Urkundenbuch bestens bewährten Methode an. Die Angaben über die gesamte Überlieferung und die Vorbemerkungen zu den einzelnen Stücken stellen eine außergewöhnliche Arbeitsleistung dar. Abweichend von Stengel sind die schwierigen topographischen Feststellungen noch nicht durchgeführt, sondern dem noch ausstehenden Register vorbehalten worden. Die Einreihung zahlreicher Fälschungen, namentlich der im Zusammenhang mit den Zehnkämpfen entstandenen, wird endgültig bleiben, wenn auch Nr. 26 (815 Juni 16) von Hafner a. a. O. 18 dem Jahre 842 (wie schon Rommel, *Gesch. v. Hessen I*, Anm. S. 110 annimmt) zugewiesen wird. Die Unklarheit über die Notare Ernst in Nr. 39 ist inzwischen durch P. Kehr, *Die Kanzlei Karls III.*, S. 12 f., behoben. Nr. 37 und 38 bieten jetzt einen einwandfreien Abdruck des Zehntregisters und des sog. Breviarium S. Lulli. Bisher ungedruckt waren die Privilegien Benedikts VII. für Memleben von 981 (Nr. 65) und Leos IX. für Hersfeld von 1054 (Nr. 101). Ersteres ist gleichzeitig von W. in *Sachsen und Anhalt* 12 (1936), S. 83—94 abgedruckt. Das Privileg Leos IX. hat er in den *MOeIG* 50 (1936), S. 199—204 veröffentlicht (erwähnt auch von R. Bloch, *Die Klosterpolitik Leos IX. in Deutschland, Burgund und Italien*, im *Archiv f. Urkundenforschung* XI, 1930, S. 215). Zu der Fälschung Nr. 59 (Otto I. vor 973 Mai ?) ist jetzt heranzuziehen: Eilh. Zickgraf, *Beiträge zur Geschichte d. Abtei Herrenbreitungen*, in *d. Ztschr. f. hess. Gesch.* 61 (1936), 17 ff. Das bekannte Schreiben der Mönche von Monte Cassino (Nr. 115) fällt nach El. Häfner, *Die Wormser Briefsammlung des 11. Jahrhunderts* (Erlangen 1935), 65 f., in die Zeit Abt Udalrichs von Lorsch (1072—1075). H. Feierabend, *Die politische Stellung der deutschen Reichsabteien während des Investiturstreites*, S. 20 glaubt das Jahr 1073 annehmen zu können.

Hafners Arbeit stellt eine erweiterte Neuauflage seines vor 47 Jahren erschienenen Büchleins dar. Es ist erfreulich, daß die seitdem erschlossenen neuen Quellen und Erkenntnisse sorgfältig berücksichtigt und in selbständiger Forschung vertieft worden sind. Leider ist der in den Beilagen der ersten Auflage gedruckte Abschnitt über die Quellen zur Hersfelder Geschichte nicht wieder aufgenommen. Die in der zweiten Bearbeitung gebotene Literaturübersicht stellt eine Auswahl in kürzester Fassung dar, die nicht einmal Rommels *Geschichte von Hessen* nennt. Es hätte ein Hinweis auf das *„Hessische Klosterbuch“* (1915), S. 64—68 genügt. Für die Frühzeit, auch die Frage der Gründung, bietet Frz. Flaskamp, *Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius* (1926) erschöpfende Angaben. In den Anmerkungen stecken mancherlei richtige Beobachtungen zur Kritik Lamberts, den jedoch H. gegen den Vorwurf der Fälschung in Schutz nimmt. Neuerdings hat Lotte Tradelius, *Die größeren Hildesheimer Jahrbücher und ihre Ableitung* (Berliner phil. Dissertation 1936) wiederum das Verhältnis der Hildesheimer, Quedlinburger und Hersfelder Annalen untersucht und sich gegen J. R. Dieterichs *„Streitfragen“* für Hildesheim als Entstehungsort ausgesprochen. H.s Ansichten über die Bedeutung von Hufe und Mansus werden jetzt in zwei Aufsätzen von Fr. Lütge bekämpft: *„Hufe und Mansus in den miteldeutschen Quel-*

len der Karolingerzeit, im besonderen in dem *Breviarium St. Lulli*“, in der *Vjschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch.* 30 (1937), S. 105 ff. und „Die Hufe in der thüringisch-hessischen Agrarverfassung der Karolingerzeit“, in *Schollers Jahrbuch* 61 (1937). Die Ausführungen H.s „Über das Jahr 736“ im Anhang S. 134 ff. werden, wie H. selbst zugibt, nicht beweiskräftig sein können. Die Literaturangaben lassen leider oft die bibliographische Genauigkeit vermissen. Das beigegebene Namenverzeichnis wird dankbar begrüßt.

Ergänzend sei noch auf den von Weirich in der *Hersfeld-Nummer* der Zeitschrift „*Hessenland*“ 47 (1936), S. 101—104 veröffentlichten Aufsatz „*Hersfeld in der deutschen Geschichte*“ hingewiesen, in dem er vor allem *Hersfeld* als Missionskloster für Thüringen und seit 775 als königliches Eigenkloster herausstellt.

*Darmstadt.*

*Wilhelm Dersch.*

**Johannes Hafinger, S. J.:** *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart.* Mit Berücksichtigung der gleichzeitigen gesamtdeutschen Katechismusgeschichte (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, hrsg. von Dr. Hugo Rahner S. J. 5./6. Heft) 1937 Verlag Felizian Rauch, Innsbruck/Leipzig, XV, 393 S. 8<sup>o</sup>.

Diese fleißige und tüchtige, auf Benutzung von mehr als 150 Bibliotheken sich stützende Arbeit stößt in ein bisher unbebautes Gebiet vor. Der erste Teil (1—28) führt die Geschichte der Katechismen in Österreich bis zur Theresianischen Schulreform. Der 1555 erschienene canisianische Katechismus behauptete seine Monopolstellung bis zur Gründung der *katechet. Bibliothek* 1696, von deren Büchergaben S. 10 erstmalig ein Verzeichnis gegeben wird. Die Barockkatechismen zeigen neben Stofffülle den Abklatsch einer entarteten Predigtweise. Den ersten erfolgreichen Versuch, einen zeitgemäßen Katechismus zu schaffen, machte *Felbiger*. H. weist darauf hin, daß eine ausreichende Biographie dieses Mannes, ja eine Sammlung von dessen Briefwechsel fehle. In dem zweiten Teil (29—60) werden die auf *Felbiger* zurückgehenden schlesischen Katechismen besprochen. Der dritte von diesen stellt den ersten deutschen Katechismus in zusammenhängenden Lehrstücken dar. Die Verbreitung ging rasch und gewaltig vor sich; die Katechismen drangen auch in Österreich ein (Teil III 62—98). Der vierte Teil (99—277) handelt über den österreichischen Normalkatechismus von 1777, seine Ausarbeitung und Einführung, sein Äußeres, seinen Inhalt (besonders ausführlich und interessant), die *katechet. Gesänge* und *Spruchsammlungen*, Verbreitung der österreichischen *Felbigerkatechismen*, über *Kommentare* zu dem von 1777 und dessen Weiterentwicklung. Im Anhang (279—368) finden wir das *Quellen- und Literaturverzeichnis*, den kleinen schlesischen Katechismus von 1763, ein Verzeichnis der benutzten Archive und Bibliotheken und schließlich (381—395) das *Sach- und Personenregister*.

*Krefeld.*

*G. Buschbell.*

**Die Kirchenpolitik des Herzogs Karl Alexander von Württemberg (1733—1737)** von Dr. Hermann Tüchle, mit 1 Abb. 208 S. 1937. Verlag Konrad Triltsch, Würzburg. Preis kart. RM. 4.—.

Über Herzog Karl Alexander von Württemberg, der durch Schillers „*Geisterscher*“ und Hauffs „*Jud Süß*“ der Nachwelt auch außer-

halb seines Landes bekannt geworden ist, legt Tüchle seine sehr gründliche und kenntnisreiche Dissertation vor, mit der er bei der Tübinger kath.-theol. Fakultät promoviert hat. Der von Hause aus lutherische Fürst war schon als Prinz im Jahre 1712, als er auf dem südöstlichen Kriegsschauplatze unter der österreichischen Fahne kämpfte, zur katholischen Kirche übergetreten, weshalb die Württemberger, seitdem seine Thronfolge in Frage kam, befürchteten, er werde als Herzog auch sein Land katholisch machen. Daß es dazu dann doch nicht gekommen ist, führt T. darauf zurück, daß es seit der Fixierung des Normaljahres 1624 durch den Westfälischen Frieden nicht mehr möglich gewesen sei, die Gegenreformation in der früheren gewaltsamen Weise zu betreiben. Worin er die kirchliche Bedeutung der Regierung Karl Alexanders statt dessen erblickt, besagt seine These (S. 168): „Die Spannungspole sind nicht mehr, wie sie ein Jahrhundert früher noch gewesen wären, katholische und protestantische Kirche, sondern fürstlicher Absolutismus und ständische Volksvertretung... Die politische Zeitkrise, Absolutismus mit Verkenneung der naturgegebenen Begrenztheit der Kräfte des kleinen Landes und Staatskirchentum, hatte auch den Herzog in ihren Bann gezogen.“ Über die Linie, die die Religions- und Kirchenpolitik des Herzogs gerade nach dieser Seite inne hielt, und zwar auch gegenüber dem katholischen Kirchenwesen seines Landes, erhalten wir denn auch mancherlei aufschlußreiche Beiträge.

Daneben sind aber doch wohl die Ziele und Aussichten einer katholischen Reaktion unter diesem absolutistischen Regiment einigermaßen unterschätzt. T. zieht zur Erläuterung der Verhältnisse in Württemberg die Pfalz heran (S. 35 Anm. 2). Aber es ist ein Irrtum, wenn er meint, hier hätten die Bestrebungen, die auf eine Rekatholisierung zielten, mit der Religionsdeklaration von 1705 ein Ende genommen. Denn ganz abgesehen davon, daß man während des ganzen 18. Jahrhunderts darüber stritt, ob diese Deklaration überhaupt rechtsgültig sei, ist sie tatsächlich von den katholischen Kurfürsten nicht gehalten worden. Schon 1719 versuchte Karl Philipp, die Reformierten mit Gewalt aus der Heiliggeistkirche in Heidelberg zu verjagen, deren Chor ihnen bereits früher entzogen worden war. Die „kirchlichen Regierungsgrundsätze“ aber, von denen sich sein Nachfolger Karl Theodor (1743—1799) leiten ließ (vgl. über sie die Dissertation von H. Bauer, 1868), begleitete ihr erster Herausgeber mit dem Seufzer: „Gott walte über Deutschland, wenn es solcher jesuitischen Prinzeninstructoren selbst jetzt noch mehrere geben sollte!“ Ihre Auswirkung aber schuf in der Kurpfalz jenen Zustand, bei dem in dem ganzen Land überhaupt kein Protestant mehr eine Anstellung fand, einzig die protestantischen Kirchenräte, Pfarrer und Schullehrer ausgenommen. Die öffentlichen Ämter in Stadt und Land bis herunter zum Schweinehirten durften nur mit Katholiken besetzt werden, selbst wenn man solche in den ungemischt reformierten Orten erst importieren mußte. Die Jesuiten, die bereits 1686 nach Heidelberg gerufen worden waren, brachten es jetzt hier in ihrem Kolleg auf die stattliche Zahl von 45 Patres, und ihrem Orden gehörten viele Professoren der Universität an. Auf der anderen Seite war jeder 19. Einwohner des Landes ein Bettler.

Nach diesen Konfessionsverschiebungen, die sich unter ihren Augen in ihrer unmittelbarsten Nachbarschaft vollzogen, dürften die Besorgnisse der Württemberger, daß die Dinge bei ihnen langsam in dasselbe Fahrwasser gesteuert werden sollten, doch nicht so unbegründet gewesen sein, wie T. annimmt. Dahin zielende Gedanken dürften auch

dem Herzog bei seiner auf Selbstherrlichkeit angelegten Natur, die durch eine lange Feldherrntätigkeit sich gewöhnt hatte, nur in den Kategorien des Kommandierens und Orderparierens zu denken, nicht allzu ferne gelegen haben. Hinzu kam bei ihm der oft beobachtete Renegateneifer, mit dem ehemalige Protestanten in der Wahrnehmung kirchlicher Belange geborene Katholiken im Durchschnitt erheblich übertreffen. Bei alledem kam jedoch die eigentliche Initiative nicht von ihm selbst. Die Sachwalter der katholischen Propaganda kostete es aber, da er (S. 29) fremden Einflüssen unverantwortlicher Ratgeber leicht erlag, keine allzu große Mühe, ihn für ihre Zwecke zu gewinnen. Als erster unter ihnen erschien (S. 28 f.) der Kapuzinersuperior Pater Fulgentius von Weil der Stadt auf dem Plan, indem er sich schon bald nach dem Übertritt Karl Alexanders dessen Unterstützung für die Vermehrung seiner Patres von fünf oder sechs auf acht sicherte. Daß es sich dabei um mehr als bloß die „ausgedehnte Seelsorge in den benachbarten ritterschaftlichen Orten wie vor allem im Württembergischen“ handelte, erhellt einmal daraus, daß das dahin zielende Gesuch ausgerechnet an die Propaganda in Rom ging, sodann aber auch daraus, daß der fürstliche Fürsprecher seinen Namen nicht genannt wünschte, weil seine protestantischen Brüder und der Herzog Eberhard Ludwig „es ihm übel nehmen würden, wenn er sich in solche Sachen einmische“.

Als dann mit dem Tode Eberhard Ludwigs (31. Oktober 1735) die Regierung an Karl Alexander überging, beeilte sich (S. 50 ff.) der Wiener Nuntius Passionei, unter dessen Einfluß inzwischen ein Bruder (Friedrich Ludwig) des neuen Herzogs katholisch geworden war, dem neuen Landesvater mit Erfolg einleuchtend zu machen, wie er das Direktorium des Schwäbischen Bundes in die Hand bekommen könne: er brauche dazu nur seinen Bruder in den Dienst der Kirche zu stellen, wo derselbe mit Leichtigkeit Bischof von Konstanz, also der für Württemberg zuständige Kirchenfürst werden könne. In Rom aber gab man um dieselbe Zeit der Erwartung Ausdruck, „daß durch die weisen Bemühungen des Herzogs das Land den Irrtum abschwören und das Licht des katholischen Glaubens erkennen würde“, und versprach dabei jede mögliche Unterstützung. Bezeichnend war auch die Wahl der Geistlichen, denen die katholische Seelsorge in Stuttgart übertragen wurde. Sie waren Kapuziner, also gerade dem Orden entnommen, der in der Propaganda seine Hauptkraft an die Bearbeitung der unteren Volksschichten, auf die es in Württemberg wesentlich ankam, ganz ebenso setzte, wie die Jesuiten, in deren Profefßhaus in Wien Karl Alexander einst seinen Konvertitenunterricht empfangen hatte, unter den oberen Zehntausend zu arbeiten pflegten. Was von diesen Kapuzinern zu erwarten stand, lehrt das Beispiel ihrer Brüder in der vorderösterreichischen Provinz, die sich um jene Zeit rühmten, sie hätten seit dem Jahre 1674 (d. h. seit dem Einfall der Franzosen) 10 745 Lutheraner für die katholische Kirche zurückgewonnen. Daß man sie in Stuttgart jetzt anfangs sich ihren Lebensunterhalt von Haus zu Haus zusammenbetteln ließ, war vielleicht weniger Bummelei der leitenden Persönlichkeiten, als ein bißchen kluge Berechnung. Denn wenn sie bei ihrem Terminieren „recht oft an den unredlichen Türen angeklopft haben mögen“ (S. 59 Anm. 41), so war das ein ziemlich einfaches Mittel, sie mit den Lutheranern der Landeshauptstadt in persönliche Berührung zu bringen, wobei sich aus deren Mitleid, wenn man es nur geschickt anfangt, wertvolle Fäden für eine künftige Propaganda spinnen ließen. Bei alledem war man am Hofe klug genug, um

alles zu vermeiden, was irgendwie nach Druck oder Zwang hätte aus-  
sehen können. Zu fest haftete noch allenthalben in den Gemütern der  
schlechte Eindruck, den erst kürzlich die Vertreibung der Salzburger  
Protestanten hinterlassen hatte. Auch in Württemberg waren ganze  
Züge von ihnen erschienen, und ein Spezialbefehl Eberhard Ludwigs  
vom 14. Januar 1732 hatte diese armen Leute, „welche um des Evan-  
gelii und der wahren, allein selig machenden Religion willen“ in Elend  
umherziehen mußten, der besonderen Fürsorge der Oberämter emp-  
fohlen. Auch schützten mehrere Religionsversalien das Land vor  
einem groben Bruch der kirchlichen Verfassung. Allerdings war es in  
dieser Hinsicht noch in aller Erinnerung, mit welchen Auslegungs-  
künsten die Jesuiten im vorigen Jahrhundert die Hugenotten in Frank-  
reich um ihre beschworenen Rechte gebracht und wie skrupellos sich  
damals der Mainzer Erzbischof Johann Philipp von Schönborn bei der  
Gegenreformation auf dem Eichsfeld trotz klarster Rechtslage über die  
maßgebenden Bestimmungen des Westfälischen Friedens hinweggesetzt  
hatte. Ein Neffe dieses Schönborn aber, der Speyerer Bischof Damian  
Hugo von Schönborn, in der Kunstgeschichte bekannter als Erbauer des  
Bruchsaler Schlosses, ein Bruder einerseits des Kurfürsten von Trier,  
andererseits des Reichsvizekanzlers, der zugleich Bischof von Bamberg  
und Würzburg war, bedeutete als Koadjutor von Konstanz (seit 1725)  
für das zur Konstanzer Diözese gehörige Herzogtum Württemberg eine  
sehr einflußreiche Persönlichkeit. Als dann der Jude Süß Oppenheimer  
im Bunde mit den Kapuzinern und Feldpatres auf einen Umsturz der  
Verfassung hinarbeitete und die Herzogin vom Papst „das Kreuz des  
Glaubens“ (den Malteserorden) erhielt, war die Zeit gekommen, in der  
die verwitwete Erbprinzessin schreiben konnte: „Jetzt wird es wohl  
brav über die Ketzler hergehen“. Vielleicht hätte sich zu diesen Bei-  
trägen zu einer stillen Gegenreformation in Württemberg im einzelnen  
noch manches bezeichnende Material beibringen lassen, wenn der Ver-  
fasser außer den Akten des Remchingenprozesses und den Beschwerden  
des Konsistoriums an den Geheimen Rat und den Regierungsrat auch  
die Akten des Konsistoriums selbst eingesehen hätte. Denn bekannt-  
lich verfügen kirchliche Zentralbehörden keineswegs bloß über solche  
Berichte aus den Gemeinden, die sie an die Staatsstellen weiterleiten.  
Jedenfalls war, unbekümmert um das Testament Eberhard Ludwigs  
von 1732 (daß alles in dem Zustand, wie solcher seit der Reformation  
gewesen, gelassen werden solle, weil jeder Regent, der anders ver-  
fahren würde, große Verwirrung im Regiment zu seinem und des  
Landes Ruin erfahren würde), die Rekatholisierung Württembergs in  
die Wege geleitet.

Aber wie einst in der ersten Zeit der Reformation das ähnliche,  
nur viel umfassendere Programm Hadrians VI. trotz des Regensburger  
Sonderbundes infolge des frühen Todes des Papstes in den Anfängen  
stecken blieb, so hatte es nun auch in Württemberg, da der Herzog  
schon nach wenig Jahren starb, bei dem bloßen Ansatz sein Bewenden.  
Das Volk aber dankte Gott, daß er es „so gnädig und in einer Schnelle  
errettet“ habe.

Hiernach kann ich nicht finden, daß die Dinge richtig gesehen  
sind, wenn T. (S. 168) schreibt: „Die Gegenreformation war in ihrer  
Kraft gebrochen; ein neues Jahrhundert nahm die Glaubensstrennung  
als etwas Unabänderliches an und ein neuer Geist predigte Toleranz“. So  
weit war man in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts auch  
in Württemberg noch keineswegs. Die Gegenreformation hatte sich  
neuerdings nur zeitgemäß umgestellt und arbeitete mit anderen, aber

durchaus nicht unwirksameren Mitteln. Erst unter Joseph II. brach die neue Zeit von Vorderösterreich aus für den deutschen Südwesten überhaupt an.

*Münster (Westf.).*

*Karl Bauer.*

Hans Lehmann, Johann Wilhelm Rautenberg. Hamburg 1936. (Beitr. u. Forsch. z. Kircheng. Hbgs. III.) Hans Christians Druckerei. 120 S. Kasch. RM. 3.60.

Rautenberg (1791—1865) ist dadurch über Hamburgs Grenzen bekannt geworden, daß er als Prediger in der Vorstadt St. Georg im Jan. 1825 die erste Sonntagsschule „methodistischer“ Art einrichtete, und zwar auf Anregung und unter Mithilfe von J. G. Oncken, dem späteren Begründer der ersten Baptistengemeinde auf dem Kontinent. Die Beziehungen zu Amalie Sieveking, Elise Averdick und Joh. Wichern kommen hinzu, so daß die Bedeutung R.s für die Anfänge der Inneren Mission unbestritten ist.

Im Jahre 1866 ist bereits eine Biographie über R. aus der Feder eines Friedr. Anton Löwe erschienen. In Zürich wurde sie geschrieben; aber sie geht auf ein gutes Quellenmaterial zurück, da Loewe, anscheinend mit R. verwandt, über den Nachlaß R.s verfügen konnte. Im ganzen hat man den Eindruck, daß Loewe eine innere Beziehung oder gar eine geistige Gemeinsamkeit mit R. gefehlt hat.

Damit deuten wir schon die Aufgaben an, vor die Lehmann sich gestellt sah: Er mußte 1. das Geistesgeschichtliche und Zeitgenössische beachten und 2. den religiösen Menschen und seine Kämpfe schildern. Lehmann wird dem allen vollauf gerecht. Gerne hätte man über R.s Berliner Zeit und seinen Verkehr im Haus der Hofrätin Herz mehr erfahren. Rationalismus und Erweckungsbewegung sind richtig, d. h. nicht einseitig beurteilt. Der Stil des Verfassers ist anschaulich, lebendig.

*Hans Luckey.*